UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
MESTRADO EM FILOSOFIA

A INTEGRAÇÃO ENTRE AÇÃO VIRTUOSA E CONTEMPLAÇÃO EM PLOTINO

VOLMIR LINDHOLZ DOS SANTOS JÚNIOR

CAXIAS DO SUL
2026

VOLMIR LINDHOLZ DOS SANTOS JÚNIOR

A INTEGRAÇÃO ENTRE AÇÃO VIRTUOSA E CONTEMPLAÇÃO EM PLOTINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Idalgo José Sangalli.

CAXIAS DO SUL
2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

S237i Santos Júnior, Volmir Lindholz dos
A integração entre ação virtuosa e contemplação em Plotino [recurso eletrônico] / Volmir Lindholz dos Santos Júnior. – 2026.
Dados eletrônicos.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2026.
Orientação: Idalgo José Sangalli.
Modo de acesso: World Wide Web
Disponível em: https://repositorio.ucs.br

1. Plotino, 205-270 d.C.. 2. Virtudes. 3. Filosofia. I. Sangalli, Idalgo José, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 1PLOTINO

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Carolina Machado Quadros - CRB 10/2236

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

"A INTEGRAÇÃO ENTRE AÇÃO VIRTUOSA E CONTEMPLAÇÃO EM PLOTINO"

Volmir Lindholz dos Santos Junior

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Ética

Caxias do Sul, 07 de outubro de 2026.

Banca Examinadora:

Dr. Idalgo José Sangalli (Presidente)
Universidade de Caxias do Sul

Dra.Veronica Pilar Gomezjurado Zevallos
Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência
Dr. Nilo César Batista da Silva
Universidade Federal do Cariri

RESUMO

Este estudo propõe uma interpretação da relação entre a ação virtuosa e a contemplação na ética de Plotino, conforme apresentada em sua obra intitulada *Enéadas*. A pesquisa busca responder à seguinte questão: como a ação virtuosa se relaciona com a contemplação na ética de Plotino? Inicialmente, a pesquisa investiga a contemplação do virtuoso através da análise dos modos de sua consciência e da metafísica plotiniana. Em seguida, busca-se compreender os tipos de virtudes em Plotino, de maneira a fundamentar a característica virtuosa da ação e explicar como ela se manifesta no mundo e qual é sua relação com a contemplação. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, desenvolvida em três capítulos. O primeiro capítulo busca explicar o conceito de ser humano, considerando-o um ente integrante da dualidade de origem platônica constituída pelas realidades inteligível e sensível. A primeira realidade é analisada a partir da concepção hierárquica de Plotino, constituída por três elementos fundamentais e eternos, conhecidos como *Hipóstases*: o Uno (*Hén*), o Intelecto (*Nous*) e a Alma (*Psyché*); a segunda realidade é considerada efêmera, posterior e dependente da primeira. São examinados os conceitos antropológicos de dualidade e de tripartição da alma humana, bem como os modos de consciência e de pensamento, considerados pressupostos para compreender como o ser humano pode receber e atualizar as virtudes. O segundo capítulo analisa os três tipos de virtudes vinculados à metafísica e à antropologia da alma humana: as cívicas, purificativas e contemplativas, além do conceito de conversão (*epistrophe*) da alma. Por fim, o terceiro capítulo discute a simultaneidade das atividades das virtudes, explica a ação livre do ser humano e descreve a ação virtuosa. Conclui-se que a ação virtuosa é integrada diretamente à contemplação como seu resultado. Desse modo, ambas são atividades que ocorrem de modo integrado e simultâneo, mas ordenadas logicamente. Essa integração caracteriza uma vinculação entre contemplação, consciência e ação virtuosa na constituição do ser humano.

Palavras-chave: Plotino. *Hipóstases*. Ser humano. Virtudes. Ação virtuosa. Contemplação.

ABSTRACT

This study proposes an interpretation of the relationship between virtuous action and contemplation in Plotinus' ethics, as presented in his work entitled *Enneads*. The research seeks to answer the following question: how is virtuous action related to contemplation in Plotinus' ethics? Initially, the research investigates the contemplation of the virtuous person through an analysis of the modes of consciousness and Plotinian metaphysics. It then seeks to understand the types of virtues in Plotinus in order to establish the virtuous character of action, explain how it manifests itself in the world, and examine its relationship with contemplation. This is a bibliographical study developed in three chapters. The first chapter seeks to explain the concept of the human being, considering the human being as an entity belonging to the Platonic duality constituted by the intelligible and sensible realities. The former is analyzed on the basis of Plotinus' hierarchical conception, constituted by three fundamental and eternal elements known as *Hypostases*: the One (*Hén*), the Intellect (*Nous*), and the Soul (*Psyché*); the latter is considered ephemeral, subsequent to, and dependent upon the former. The anthropological concepts of duality and the tripartition of the human soul are examined, as well as the modes of consciousness and thought, considered prerequisites for understanding how human beings can receive and actualize the virtues. The second chapter analyzes the three types of virtues associated with the metaphysics and anthropology of the human soul: civic, purificatory, and contemplative virtues, in addition to the concept of the soul's conversion (*epistrophe*). Finally, the third chapter discusses the simultaneity of the activities of the virtues, explains human free action, and describes virtuous action. It concludes that virtuous action is directly integrated with contemplation as its result. Thus, both are activities that occur in an integrated and simultaneous manner, although they are logically ordered. This integration establishes a connection between contemplation, consciousness, and virtuous action in the constitution of the human being.

Keywords: Plotinus. *Hypostases*. Human being. Virtues. Virtuous action. Contemplation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO..... 5

2 O SER HUMANO..... 10
2.1 A PROCESSÃO (*PRÓODOS*) DAS HIPÓSTASES (*HYPÓSTASIS*)..... 10
2.2 AS DIVISÕES NA ALMA HUMANA..... 15
2.2.1 A dualidade da alma humana..... 16
2.2.2 A tripartição da alma humana e o Eu..... 19
2.3 OS MODOS DE CONSCIÊNCIA DO EU..... 24
2.3.1 A apreensão consciente (*antilepsis*)..... 25
2.3.2 A autoconsciência dual (*parakolouthesis*)..... 29
2.3.3 A autoconsciência relacional (*sunaisthesis*)..... 30
2.3.4 A consciência transcendente (*sunesis*)..... 35
2.4 O PENSAMENTO HUMANO..... 36
2.4.1 O pensamento não discursivo (*nous*)..... 38
2.4.2 O pensamento discursivo (*dianoia*)..... 38
2.4.2.1 O desdobramento ou desvelamento do conteúdo intelectivo pelo pensamento discursivo..... 40

3 OS TIPOS DE VIRTUDES..... 44
3.1 OS NÍVEIS DAS VIRTUDES..... 45
3.1.1 As Virtudes Cívicas..... 49
3.1.2 As Virtudes Purificativas..... 51
3.1.3 As Virtudes Contemplativas..... 54
3.1.3.1 A conversão (*epistrophe*) da alma..... 54
3.1.3.2 A harmonia e integração da alma humana..... 56

4 A AÇÃO VIRTUOSA E A CONTEMPLAÇÃO..... 62
4.1 A ATIVIDADE SIMULTÂNEA OU EXCLUSIVA DAS VIRTUDES..... 63
4.2 A AÇÃO LIVRE DO SER HUMANO..... 68
4.3 A AÇÃO INTEGRADA À CONTEMPLAÇÃO..... 73

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 78

6 REFERÊNCIAS..... 80

1 INTRODUÇÃO

Plotino provavelmente nasceu em 205 d.C em Licópolis no Egito romano e faleceu em 270 d.C. em Sicília. Inicia sua jornada na filosofia aos 28 anos, viajando para Alexandria[1]. Onde ficou insatisfeito com todos os filósofos que encontrava, até conhecer Amônio Sacas[2], tornando-se seu discípulo por 11 anos. Por volta dos 39 anos decidiu seguir a expedição à Pérsia na campanha do imperador romano Gordiano III, provavelmente com o objetivo de contato com as filosofias indianas e persas. Entretanto, com o fracasso da campanha, ele retornou à Roma aos 40 anos, onde permaneceu a maior parte do resto de sua vida.

Em Roma começou a ministrar aulas sem nada escrever até 253 d.C. Em 254 d.C durante o reinado de Galieno, com aproximadamente 49 anos, ele iniciou seu processo de escrita, o qual perdurou até o fim da vida. Em 266 d.C Plotino buscou instaurar Platonópolis, uma cidade com leis baseadas nos ensinamentos de Platão, porém, sem sucesso. Em 269 d.C se retirou para a Sicília, onde faleceu em 270 d.C. Em 301 d.C, seu discípulo Porfírio redige a obra *Vida de Plotino*, e organiza a primeira edição do compêndio de escritos de seu mestre, conhecido como *Enéadas*.

Sua época foi um fértil momento filosófico pela presença de diversas renovações de pensamento, além do próprio neoplatonismo de Plotino tivemos o neopitagorismo, neoestoicismo, neoaristotelismo, epicurismo e gnosticismo. As *Enéadas* são marcadas por interpretações e contra argumentações ao pensamento dessas outras escolas. No entanto, Platão é sempre caracterizado como exemplar e como referência, é mencionado muitas vezes como o "*divino Platão*". Elas consistem em 54 tratados organizados em 6 livros com 9 tratados cada, e diversos capítulos em cada tratado. Segundo Porfírio, Plotino nunca revisava seus textos, até porque, sua visão não o permitia ler comodamente. Ele escrevia sem preocupação com a ortografia, com a separação clara das palavras e a beleza no traçado das

---

[1] "[...] o berço do neoplatonismo não foi Atenas, mas Alexandria — ponto de encontro entre o Oriente e o Ocidente, um lugar receptivo a todas as ideias. Os neopitagóricos. Plutarco. Máximo de Tiro. Apuleio. Numênio. Amônio Sacas. Os escritos herméticos. A filosofia judaico-alexandrina. O platonismo cristão em Alexandria. Os gnósticos. A dívida de Plotino para com seus predecessores. Vida de Plotino (tradução nossa). "[...] the cradle of Neoplatonism was not Athens but Alexandria, the meeting-place of East and West, hospitable to all ideas. The Neopythagoreans. Plutarch. Maximus of Tyre. Apuleius. Numenius. Ammonius Saccas. The Hermetic writings. Jewish-Alexandrian philosophy. Christian Platonism at Alexandria. The Gnostics. Obligations of Plotinus to his predecessors. Life of Plotinus." (Inge, 1918, p. 12).

[2] Foi um filósofo helenístico autodidata de Alexandria, no Egito romano, geralmente considerado o precursor do neoplatonismo ou um de seus fundadores. Ele é conhecido como mestre de Plotino, a quem ensinou entre 232 e 243 d.C. Teve influência significativa sobre Plotino no desenvolvimento do neoplatonismo, embora pouco se saiba sobre suas próprias concepções filosóficas, pois não deixou nada escrito.

letras. Seus escritos procediam de uma meditação interior tão intensa que sua reflexão não se interrompia nem durante uma longa conversa. Quando voltava a escrever, o fazia como se copiasse de um livro, sem ter sido interrompido. "Dessa maneira, ele estava simultaneamente presente a si mesmo e ao outro" (*Vida de Plotino*, VIII, 19-20, tradução nossa)[3].

A ética em Plotino, pela complexidade que apresenta, não parece ter uma unanimidade interpretativa pelos comentadores de sua obra. Ela é estreitamente vinculada com seus fundamentos metafísico, psicológico, antropológico e epistemológico. Dialoga com eixos éticos contemporâneos ao autor, como o estoicismo, epicurismo, gnosticismo e aristotelismo, o que dificulta e enriquece seus apontamentos. Temática esta, que revela e incita a novas possibilidades de interpretações da filosofia plotiniana, pois expõem seus conceitos filosóficos em uma nova perspectiva diferente do comum, da qual é mais conhecido o pensador, ou seja, pela sua metafísica das *hipóstases* e o elemento fundamental, o Uno (*Hén*).

Além disso, podemos apontar que o estudo do pensamento plotiniano é importante para a atualidade por mostrar outro viés para a espiritualidade, diferente de um teísmo tradicional, como no caso do Cristianismo, ou de um panteísmo, como no caso do Estoicismo ou do reconhecido pensamento de Espinoza. É notado em Plotino o panenteísmo, isto é, o criador está presente em toda a criação, porém a transcende de forma independente. O estudo das *Enéadas* chama a atenção por vir como uma das possibilidades de resposta espiritual para aqueles que buscam um caminho distinto dos encontrados na tradição teológica. Plotino nos conduz por meio de uma filosofia espiritual em direção ao divino. O caminho de ascensão ao Uno é um caminho de desenvolvimento de virtudes, de purificação e de contemplação intelectual[4]. Tal caminho é marcado essencialmente pela atividade do intelecto, ou seja, não é uma caminho firmado na devoção ou em dogmas, mas numa vivenciação espiritual intelectual, trilhada por um esforço próprio da consciência humana que já tem o divino naturalmente em si, portanto, trata-se de um caminho independente de uma graça divina, voltado em direção ao interior.

O tema de pesquisa proposto, também vem em direção a promover condições para pensar uma ética das virtudes de um modo diferente da mais proeminente, a ética das virtudes aristotélica. De maneira a suscitar a reflexão de questões morais fundamentais de ordem prática na atualidade com acréscimo de novos elementos conceituais.

---

[3] "In this way he was present at once to himself and to others." (*Vida de Plotino*, VIII, 19-20).

[4] Note-se que, nesta pesquisa, compreendo as dimensões espiritual e intelectual como correspondentes, uma vez que a ascensão ao Uno (*Hén*) é entendida a partir da atividade intelectiva e contemplativa da alma, orientada em direção ao seu princípio.

Plotino, seguindo o pensamento platônico, considera a realidade, como totalidade, dividida em um mundo sensível e transitório, e outro inteligível e eterno. Porém, sistematiza esse mundo eterno em uma hierarquia de três realidades fundamentais, as *hipóstases*, isto é, o Uno, o Intelecto (*Nous*), e a Alma (*Psyché*). Nas *Enéadas*, por meio de camadas ou níveis de consciência, o ser humano participa ativamente desse sistema ternário, ao mesmo tempo em que se encontra estabelecido num corpo, ou seja, integra as dimensões sensível e inteligível através de sua consciência. Nessa perspectiva, ao considerar a participação conscientemente ativa do ser humano junto a esses dois mundos distintos, averiguar as consequências práticas na ação virtuosa é nossa proposta de pesquisa.

No pensamento plotiniano, as virtudes também se estruturam de modo hierárquico, temos virtudes inferiores e superiores, todavia, elas são relativas apenas à realidade da alma, enquanto que no inteligível elas são modelos de virtude. Portanto, os modelos das virtudes são Formas universais acessadas por meio da atividade intelectiva da alma humana que fundamentam as virtudes. No entanto, o mundo sensível é constituído por circunstâncias particulares e contingência, ou seja, são elementos que caracterizam uma polaridade. Consequentemente, a atividade do ser humano é formada pela sensação e ação de um lado, e por outro pela contemplação, logo, qual é a relação entre ambos?

O ser humano virtuoso é aquele que contempla e atua conforme esses modelos inteligíveis, entretanto, como veremos, a virtude em Plotino não é absolutamente comprometida com a ação no mundo sensível, mas com o afastamento dele e com a contemplação. Todavia, é função da alma, além de contemplar o inteligível, dirigir e governar o sensível. Como podemos entender essa aparente contradição? Se de um lado a alma tem a função de se voltar para o inteligível e do outro para o sensível, parece que ambos não têm relação. Mas quando o ser humano contempla para ter virtude, e se volta ao sensível para agir, parece que ele abrange ambos. Assim, as questões podem se esclarecer por meio da compreensão de como o ser humano determina e manifesta uma ação virtuosa no mundo sensível.

A hipótese é que a manifestação da ação virtuosa é determinada pela deliberação do ser humano através da atividade dos dois pensamentos, o intuitivo e o discursivo, integrados em sua imaginação (*to phantastikon*), num tipo de reflexo interior da alma, como se fosse num espelho, chamado de apreensão consciente (*antilepsis*). Considerando isso, a imaginação parece ser central no processo de consciência humana, pois possibilita o julgamento e a deliberação de uma ação prática (*práxis*). O mundo externo à alma chega ao seu interior por meio da sensação (*aisthesis*) que é conscientemente apreendida (*antilepsis*) no processo

imaginativo, e quando a alma está por si mesma, voltada para sua natureza inteligível, conscientemente apreende seu próprio conteúdo, isto é, pensamento puro.

A partir disso, a imaginação, em seu interior, une essa apreensão do meio externo, à apreensão do meio inteligível, pois a atividade do pensamento intuitivo (*nous*) — que fornece acesso às Formas inteligíveis —, desdobra-as no discursivo (*dianoia*) — que é o âmbito da deliberação, do julgamento e da imaginação. Assim, permite o julgamento da imagem, e a consequente deliberação associada ao mundo sensível, como resultado direto de uma contemplação. Portanto, a ação virtuosa é simultânea ao contemplar, já que a alma percebe as Formas pelo pensamento intuitivo, e deriva delas suas ações no exterior. E quando sua ação é produtiva (*póiesis*), produz como que reflexos das Formas contempladas em seu interior.

Assim sendo, ao examinar como se procede a determinação das ações virtuosas, poderemos compreender como a ética plotiniana engloba as duas dimensões, teórica e prática, de maneira a integrar a dualidade de origem platônica entre mundo inteligível e mundo sensível, a qual é marca da filosofia do autor. Assim, será possível percebermos como o ser humano participa efetivamente e conscientemente dessas realidades, e como suas ações no mundo concreto e cotidiano podem se fundamentar e harmonizar com todo esse sistema.

Considerando isso, ao longo da trajetória desse estudo serão abordados temas que envolvem a noção de purificação e ascensão da alma, o conceito de virtude e de contemplação, a deliberação e o modo como o ser humano conhece o mundo, todos com o propósito de fundamentar a ação do virtuoso e sua relação com a contemplação.

Desse modo, a pesquisa será estruturada em três momentos. Primeiramente serão descritos os pressupostos metafísicos do pensamento plotiniano, como base para a explicação do conceito de ser humano e suas relações nas *Enéadas*. Em seguida, será abordado o tema da virtude com a finalidade de caracterizar o ser humano virtuoso, os fundamentos da determinação de suas ações e entender por outro ângulo sua relação com os elementos metafísicos. Por fim, pela explicação e interpretação busca-se compreender como ele determina suas ações em conformidade com as virtudes e como elas se manifestam.

O presente estudo foi realizado cotejando traduções dos textos em grego antigo para o espanhol por J. Igal, para o inglês por A. H. Armstrong e para o português por Juvino A. Maia e por Baracat Junior. As citações na sua maioria são traduções minhas do texto em inglês de A. H. Armstrong, quando não, serão citadas em nota.

Este trabalho trata-se de uma pesquisa bibliográfica estruturada em três capítulos. O primeiro capítulo visa explicar o conceito de ser humano, considerando-o como um ente integrante de uma dualidade de origem platônica constituída por duas realidades distintas: a

realidade inteligível e a realidade sensível. A realidade inteligível é tripartida em uma hierarquia de três elementos fundamentais e eternos conhecidos como *hipóstases,* respectivamente, da superior à inferior: o Uno, o Intelecto (*Nous*) e a Alma (*Psyché*). Por sua vez, a realidade sensível é efêmera e posterior a realidade inteligível. Tradicionalmente, o paradigma da consciência surge com Descartes, porém, de certo modo, o tema já era presente nas *Enéadas*. A consciência em Plotino não pode ser considerada sob o paradigma cartesiano de consciência. O Eu no pensamento plotiniano é totalmente vinculado aos pressupostos de sua metafísica. Portanto, o Eu é compreendido numa tripartição hierárquica de um nível inferior relativo à realidade sensível, um superior relativo à realidade inteligível e um intermediário que une ambas as realidades. O ser humano se relaciona com todo esse sistema através de quatro modos de consciência, a saber: apreensão consciente (*antilepsis*), autoconsciência dual (*parakolouthesis*), autoconsciência relacional (*sunaisthesis*) e consciência transcendente (*sunesis*); e através de dois modos de pensamento, o discursivo (*dianoia*) e o intelectivo (*nous*).

O segundo capítulo trata de explicar as virtudes na ética plotiniana em consideração ao exposto no capítulo precedente. Assim como há níveis de realidades, há níveis de virtudes vinculadas aos níveis de realidade e à tripartição do ser humano. São elas: as virtudes cívicas, as virtudes purificativas e as virtudes contemplativas. Além de seus fundamentos residentes no Intelecto.

Por fim, o terceiro capítulo se refere à caracterização da ação virtuosa e a investigação de sua vinculação à contemplação. Se elas podem ocorrer simultaneamente ou somente separadas. E de que maneira as ações virtuosas se manifestam no mundo sensível, se elas ocorrem conscientemente junto à um processo deliberativo ou são automáticas, conforme uma possibilidade defendida por alguns comentadores que será vista adiante. Estas são as questões estudadas de modo a concluir o trajeto de todo o trabalho exposto.

2 O SER HUMANO

Neste primeiro capítulo será explanado como o ser humano descrito nas *Enéadas* compreende, capta e adquire consciência[5] das realidades que participa, possibilitando-o julgar e deliberar suas ações, de tal modo que possam se caracterizar como virtuosas, como será visto adiante.

2.1 A PROCESSÃO (*PRÓODOS*) DAS *HIPÓSTASES* (*HYPÓSTASIS*)

Primeiramente, é interessante explicar sucintamente alguns conceitos da base do sistema filosófico plotiniano, tais como, a noção de hierarquia hipostática, a teoria da dupla atividade, o conceito de conversão (*epistrophe*), para melhor situarmos o ser humano, seu processo de consciência e a sua capacidade de determinar suas ações de modo virtuoso, o que se resume a breve explicação da processão das três *hipóstases*[6]. Como surge a multiplicidade? Que relação há entre a unidade e a multiplicidade? Se a multiplicidade surge do Uno, como se

---

[5] Tradicionalmente, o paradigma da consciência surge com Descartes, porém, de certo modo, o tema já era presente em alguns pensadores anteriores, como podemos ler nas *Enéadas*. Entretanto, a consciência em Plotino não pode ser considerada sob o paradigma cartesiano de consciência. Segundo Hutchinson (2018, p. 2), "Plotino defende (em linguagem moderna) uma teoria dualista da consciência. No sentido mais geral, uma teoria dualista da consciência afirma que pelo menos alguns aspectos da consciência estão fora do domínio do físico. Como um platônico do final da antiguidade, Plotino faz a afirmação mais forte de que todos os aspectos da consciência estão fora do domínio do físico. Plotino concorda com Descartes que a consciência é inerente apenas às mentes (ou estados mentais) e não pode ser reduzida aos corpos (ou estados corporais). No entanto, ele não concorda com a tradição pós-cartesiana de que os estados mentais são transparentes, infalíveis, incorrigíveis ou ocorrem em algo como um teatro privado e interior. O espaço interior da alma plotiniana é um lugar muito diferente do espaço interior da mente cartesiana." (tradução nossa). "Plotinus holds (in modern parlance) a dualist theory of consciousness. In the most general sense, a dualist theory of consciousness claims that at least some aspects of consciousness fall outside the realm of the physical. As a late ancient Platonist, Plotinus makes the stronger claim that all aspects of consciousness fall outside the realm of the physical. Plotinus agrees with Descartes that consciousness inheres only in minds (or mental states) and cannot be reduced to bodies (or bodily states). However, he does not agree with the post-Cartesian tradition that mental states are transparent, infallible, incorrigible, or take place in something like a private, inner theater. The inner space of the Plotinian soul is a place very different from the inner space of the Cartesian mind" (Hutchinson, 2018, p. 2).

[6] *Hypóstasis: que está sob, daí, substância; ser real, frequentemente em oposição a aparências*. No sistema platônico todos os *eide* são *hipóstases* na medida em que são realmente reais (*ontos on*), mas a noção de hipóstases não aparece formalmente antes do platonismo posterior começar a organizar os *eide* mais importantes numa hierarquia ontologicamente descendente, talvez baseado na analogia do número, visto que aparece primitivamente numa interpretação numérica neopitagórica de Platão (Moderato em Simplício, *Phys*. 230-231). É nitidamente produto do sincretismo, de uma mistura do Uno de Parmênides, da Inteligência de Aristóteles combinada com o *Demiourgos* e a Alma do mundo de Platão. Estas três *archai* supremas do ser estão já em evidências em Albino (*Epit*. X) e Numênio (in Eusébio *Praep*. Evang. XI, 17), mas a sua integração em uma complexa visão do mundo, metafísica e ética, é obra de Plotino: Uno, *nous*, *psyché*, ver os passos sumários nas *Enéadas* II, 9, 1; V, 2, 1; VI, 7, 42 e a derivação dialética de Proclo in *Elem*. *theol*. prop. 20 (In: PETERS, Francis Edward. *Termos Filosóficos Gregos*: Um léxico histórico. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974).

dá a transição do Uno ao múltiplo? Como nossa realidade sensível se estabelece? São questões como estas que a teoria da processão das *hispóstases* vem a explicar.

O Uno é a primeira *hipóstase*, fonte inesgotável e princípio de si mesma a partir de seu próprio movimento. E, pelo fato de ser ela mesma, cria a segunda *hipóstase*, o Intelecto (*Nous*)[7], como se fosse um transbordar de si mesma, sem se diminuir, sem perder sua força. A terceira e última *hipóstase* é a Alma universal[8], resultado da atividade do Intelecto. Elas são um Todo existente anterior e fundante do mundo sensível. As três são distintas entre si de modo hierárquico, cada realidade superior e anterior é origem de uma posterior e inferior, e como produtora da seguinte, é independente de seu produto, enquanto seu produto é dependente de sua origem. A anterior é sempre mais perfeita e poderosa, enquanto a posterior deve se voltar para a anterior a fim de se plenificar e manter sua existência (Reale, 2014, p. 60s; Ullmann, 2002, p. 17-32). Na seguinte passagem há uma famosa analogia sobre a processão a partir da luz:

> Pois existe uma espécie de centro, e em torno dele um círculo que brilha a partir dele, e além destes, outro, luz da luz: mas fora destes não há mais outro círculo de luz, mas este próximo círculo, por falta de luz própria, precisa de iluminação de outra fonte. Que isto seja uma roda, ou melhor, uma esfera de um tipo que, a partir do terceiro — pois faz fronteira com ele — obtém toda a iluminação que o terceiro recebe. Assim, a grande luz permanece e brilha, e o seu esplendor se espalha pelo mundo em ordem e proporção racionais; as outras luzes se unem para iluminar, algumas permanecendo nos seus lugares, mas outras são mais atraídas pelo brilho do que é iluminado (*Enéadas* IV, 3, 17, tradução nossa)[9].

Nessa analogia, podemos perceber quatro elementos dispostos de modo hierárquico: (1) o centro como fonte da luz, o Uno; (2) um primeiro círculo de luz a partir do centro, o Intelecto; (3) um segundo círculo, luz desta última luz, a Alma; e além destes há outro círculo,

---

[7] O Intelecto (*Nous*) será tratado com letra maiúscula inicial quando for considerado como *hipóstase*, e intelecto (*nous*) com letra minúscula quando referido ao intelecto inferior humano.

[8] Há uma distinção ternária na própria realidade da Alma na filosofia plotiniana conforme as *Enéadas IV, 3, 5* e *6*. Há a Alma universal (*hóle psyché*), considerada na sua totalidade como *hipóstase*, há a Alma do mundo (*psyché tou pantos* ou *kosmos psyché*), àquela que anima o cosmos sensível, e por fim há as almas particulares que animam todos os seres vivos, como as estrelas, as plantas, os animais e os próprios seres humanos. Portanto, quando for referido, no texto, sobre a Alma como *hipóstase*, será escrita como Alma universal. Quando for referido sobre a Alma do cosmos sensível, será citado como Alma do mundo. Já quando trata-se das almas particulares, será citado como alma, com letra minúscula. E quando a referência for genérica, considerando todos os tipos de alma, será citado como Alma, com letra maiúscula inicial.

[9] "For there is a kind of centre, and around this a circle shining out from it, and beyond these another, light from light: but outside these there is no longer another circle of light but this next circle through lack of its own light needs illumination from another source. Let this be a wheel, or rather a sphere of a kind which from the third — for it borders upon it — obtains all the illumination which that third receives. So the great light abides and shines, and its radiance goes out through the world in rational order and proportion; the other lights join in illuminating, some staying in their places, but others are more attracted by the brightness of what is illuminated." (*Enéadas* IV, 3, 17).

porém sem luz própria, que obtém iluminação do terceiro elemento, isto é, o mundo sensível que depende da Alma. Além destes quatro elementos, é explicado que a grande luz permanece iluminando o mundo "em ordem e proporção racionais", referindo-se ao Intelecto. Enquanto as demais, algumas permanecem em seus lugares, já outras se inclinam ao que é iluminado, referenciando-se a própria diferenciação entre almas superiores e as almas inferiores ao considerar sua atração aos objetos iluminados.

Há outras analogias que referem-se ao mesmo conteúdo, em *Enéadas V, 1, 6*, Plotino escreve sobre a "luz brilhante em torno do sol", o "calor produzido pelo fogo", o "frio provindo da neve" e o "perfume de coisas olorosas". Em *Enéadas III, 8 10*, as analogias descritas são sobre a "fonte inexaurível e sem origem, mas que origina os rios" e a "vida da enorme planta que não se dispersa em sua extensão, mas se assenta firmemente em suas raízes". Assim como a analogia dos "círculos concêntricos" em *Enéadas IV, 4, 16*, todas elas indicam a superabundância e inexauribilidade do Uno, a fonte primordial de tudo, que permanece sem se esgotar. Porém, conforme Gatti (2005, p. 27-34), Reale (2014, p. 54-60) e Rist (1967, p. 63-83) a derivação originada pelo Uno não é mecânica, nem um fluxo necessário como ocorre nas analogias apontadas, antes trata-se de um conceito dentro de um contexto de "liberdade auto criativa" do próprio Uno como ente "auto causal".

Ao considerar as analogias, podemos observar que há no Uno uma dupla atividade (*energeia*), uma essencial e outra secundária, a partir da atividade primária intrínseca de sua essência, deriva uma segunda atividade. Assim como a "luz vinda do sol" ou o "calor gerado pelo fogo" são consequências externas da atividade interna constituinte do próprio ente em questão, a existência do Intelecto é explicada por Plotino como uma consequência a partir da atividade do Uno. No caso referente ao fogo, ao sol ou a qualquer outra das analogias, a atividade interna coincide com a sua natureza e a externa deriva necessariamente da interna. Já no Uno, a atividade externa também é necessária, porém, a interna trata-se de um ato livre, pois não há nada anterior ou natureza alguma que o determine, a vontade do Uno é o que determina ele mesmo, portanto, trata-se de uma liberdade absoluta (Gatti, 2005, p. 30).

O Uno está para além de qualquer ente. Por ele ser uma unidade absoluta e simples, não há dualidade, nem nada anterior. Não podemos na verdade afirmar nada de modo definitivo e categórico, só podemos falar sobre ele, de modo indireto. Quando se refere ao Uno, Plotino usa analogias, ou se antecipa com as palavras "por assim dizer" ou "como se fosse" (*oión*), pois, como está para além do inteligível, é incognoscível, não pode ser captado diretamente pelo pensamento (Reale, 2014, p. 55s). Mas então, como temos consciência do Uno, se é que podemos tê-la?

Agora, o pensamento, traz uma dualidade intrínseca de pensante e pensado. Logo, quando há pensamento, não há unidade absoluta. Notemos também, que no Intelecto já há o múltiplo, porém, uma multiplicidade-una, há vários seres unidos. O pensamento do Intelecto está nele mesmo, cada Forma[10] individual traz em si a totalidade do Intelecto, assim "[...] como todo o corpo de conhecimento é todos os seus teoremas, mas cada teorema é uma parte do todo, não como sendo espacialmente distinto, mas como tendo o seu poder particular no todo" (*Enéadas* V, 9, 8, tradução nossa)[11]. Cada ser contém todos os seres, e o sentido real do viver se encontra na morada do ser, portanto, a perfeição da existência advém de si mesmo no plano imaterial, conforme lemos na seguinte passagem:

> Defendemos que os seres reais enquanto seres reais, e cada um deles individualmente, os que verdadeiramente existem, estão na "região inteligível", e fazemo-lo não só porque permanecem os mesmos em essência, mas as outras coisas, todas elas que estão no domínio da perceção dos sentidos, fluem e não permanecem - pois talvez haja coisas que permaneçam entre as que são percepcionadas pelos sentidos - mas antes porque têm a perfeição da existência a partir de si mesmas. Pois aquilo que é chamado de essência no sentido primário não deve ser uma sombra do ser, mas ter a plenitude do ser. E o ser é realizado quando tem a forma de pensar e viver. Portanto, pensar, viver e ser estão todos juntos no que é real. Se então é ser, é também intelecto, e se é intelecto, é também ser, e o pensar e o ser andam juntos. Portanto, o pensamento é muitos e um (*Enéadas* V, 6, 6, tradução nossa)[12].

Podemos também, por meio desta passagem, salientar que no Intelecto não há apenas uma multiplicidade de pensamentos e seres, há um elemento novo, que é a vida, e ela se firma no próprio ser, o fundamento real do viver está neste plano, é por meio da essência que a vida permanece, onde ser, pensar e viver são correspondentes e entrelaçados.

O conceito de dupla atividade não vale apenas para o Uno, mas vale como atividade derivada de qualquer ente. Assim como o Intelecto surge, a Alma universal também vem a surgir, isto é, como derivada da atividade essencial do Intelecto. Porém, essa Alma universal,

---

[10] Quando trata-se de Forma residente na *hipóstase* Intelecto será escrito com inicial maiúscula, porém, quando a referência for a forma fora do Intelecto, como por exemplo, no mundo sensível ou na alma será escrito com inicial minúscula.

[11] " [...] as the whole body of knowledge is all its theorems, but each theorem is a part of the whole, not as being spatially distinct, but as having its particular power in the whole." (*Enéadas* V, 9, 8).

[12] "We maintain that the real beings as real beings, and each individual one of them, the ones which truly exist, are in the " intelligible region ", and we do so not only because they abide the same in essence but the other things, all of them which are in the realm of sense-perception, flow and do not abide—for perhaps there are things which abide among those perceived by the senses—but rather because they have the perfection of existence from themselves. For that which is called essence in the primary sense must not be a shadow of being, but have the fulness of being. And being is fulfilled when it has the form of thinking and living. So thinking, living and being are all together in what is real. If then it is being, it is also intellect, and if it is intellect, it is also being, and the thinking and the being go together. Thinking therefore is many and one." (*Enéadas* V, 6, 6).

que de modo semelhante gera outra realidade, por sua vez, gera uma realidade imperfeita, temporal e impermanente, isto é, o mundo sensível. Assim é, pois ao longo da processão de anterior ao posterior, já não há tanta força, logo, o produzido não consegue se firmar (Reale, 2014, p. 75s).

É importante ressaltar o movimento de voltar-se para a origem, ele é conceituado como conversão (*epistrophe*). A conversão se faz presente em tudo o que é posterior ao Uno, porém, de modo algum nele próprio, já que não há algo superior à ele. No Intelecto caracteriza-se por ser um movimento só, o Intelecto voltar-se para si e voltar-se para o Uno. Pois em seu interior ele o encontra. Assim, a Alma[13] ao converter-se encontra em seu interior o Intelecto, e por meio dele vai em direção ao Uno (Bezerra, 2006, p. 77). O movimento de voltar-se para a origem ou conversão, faz da Alma e do Intelecto ser quem são, ou seja, ser si mesmos segundo sua natureza. De indeterminados num primeiro momento, pois são como um transbordo de sua fonte, se determinam a partir de sua conversão. Portanto, dependem de seu próprio movimento para se determinar e ser quem são. A Alma buscando o seu Ser no Intelecto, e o Intelecto buscando o Uno em si mesmo. Ou melhor, poderíamos dizer que a Alma busca o Uno através do Intelecto. Pois esse movimento é voltado para seu interior, porque lá está a conexão com sua fonte, que em última instância é o próprio Uno. E nisso se baseia a liberdade do Ser e da Alma, isto é, buscar o que lhe torna uma unidade, buscar o Bem. Assim escreve Plotino:

> Mas, então, como é que há liberdade quando mesmo esses seres superiores são escravos da sua própria natureza? Ora, onde não há compulsão para seguir outro, como se pode falar de escravidão? Como é que uma coisa levada para o Bem poderia estar sob compulsão, uma vez que o seu desejo pelo Bem será voluntário, se ele sabe que ele é bom e vai até ele como bom? Pois o involuntário é um desvio do bem para o compulsório, se algo é levado para o que não é bom para ele; e é escravizado aquele que não é senhor de sua ida para o Bem, mas, como algo mais forte do que ele está sobre ele, é escravizado por isso e desviado de seus próprios bens. [...] E mesmo que o Intelecto tenha outro princípio, este não está fora dele, mas está no Bem. E se é ativo segundo o Bem, está muito mais em seu próprio poder e livre; uma vez que se procura a liberdade e o estar em seu próprio poder por causa do Bem. Se, então, for ativo segundo o Bem, estará ainda mais em seu próprio poder; pois já tem o que vai de si para si, e em si o que seria melhor para si, estando nele, se for dirigido para ele (*Enéadas* VI, 8, 4, tradução nossa)[14].

[13] Nesse parágrafo a referência é relativa a todas as Almas, sejam as particulares, a do mundo ou a universal.

[14] "But then how is there freedom when even these higher beings are slaves to their own nature? Now, where there is no compulsion to follow another, how can one speak of slavery? How could something borne towards the Good be under compulsion since its desire for the Good will be voluntary if it knows that it is good and goes to it as good? For the involuntary is a leading away from the good and towards the compulsory, if something is carried to that which is not good for it; and that is enslaved which is not master of its going to the Good, but, since something stronger than it stands over it, it is enslaved to that and led away from its own goods. For it is

Nesta passagem podemos notar a correspondência do Uno com o Bem, e a busca de todos os entes por ele. Quanto mais em direção ao Bem, mais livre qualquer ente está, ou mais em seu próprio poder se está (*ephi hemin*). Pois está livre para buscar o Bem em si mesmo, o que se refere de outro modo à própria conversão. Entretanto, como o ser humano se encontra ao considerarmos tudo isso? Primeiramente é interessante frisar que o ser humano verdadeiro em Plotino é a alma, e esta está num corpo, e tem seu ser no inteligível, ou seja, está entre duas esferas, portanto, a liberdade para a alma humana, acontece basicamente do mesmo modo que para a Alma como *hipóstase*, pois conforme *Enéadas IV*, *3*, *6*, todas as Almas potencialmente são iguais, apenas diferindo em grau e uso de suas potências.

2.2 AS DIVISÕES NA ALMA HUMANA

Ao estudar a filosofia plotiniana nos deparamos com divisões na alma humana. Pelo fato da alma participar tanto da eternidade quanto da efemeridade, há uma divisão dual. Em *Enéadas IV, 8, 4*, Plotino declara que as almas podem ser chamadas de anfíbias, pois vivem alternadamente no inteligível e no sensível: "[...] aquelas que são capazes de estar mais na companhia do Intelecto vivem mais a vida Lá, mas aquelas cuja condição normal é, por natureza ou por acaso, o oposto, vivem mais a vida aqui embaixo" (tradução nossa)[15]. Mas, além dessa dualidade presente na alma, há uma tripartição. Entretanto, ela não é meramente uma correspondência à tripartição da alma em Platão[16]. Assim como comenta Rist (1967, p. 416) "Plotino é capaz de usar distinções platônicas, aristotélicas ou quaisquer outras aqui, conforme achar conveniente" (tradução nossa)[17]. Em vista disso, do que se tratam as divisões da alma humana em Plotino?

---

for this reason that slavery is ill spoken of, not where one has no power to go to the bad, but where one has no power to go to one's own good but is led away to the good of another [...] And even if Intellect does have another principle, it is not outside it, but it is in the Good. And if it is active according to the Good, it is much more in its own power and free; since one seeks freedom and being in one's own power for the sake of the Good. If then it is active according to the Good, it would be still more in its own power; for it has already what goes from itself to it, and in itself what would be better for it, being in it, if it is directed towards it." (*Enéadas* VI, 8, 4).

[15] "[...] those which are able to be more in the company of Intellect live the life There more, but those whose normal condition is, by nature or chance, the opposite, live more the life here below." (*Enéadas* IV, 8, 4).

[16] Rist (1967, p. 410-422) refere-se a tripartição da alma humana disposta em parte racional (*to logistikon*), irascível (*thumoeides*) e concupiscível (*epithumetikon*), vista principalmente nas obras de Platão: *Timeu*, *Fedro* e *República* livros *IV* e *IX*.

[17] "Plotinus is capable of using Platonic, Aristotelian, or any other distinctions here as he sees fit." (Rist, 1967, p. 416).

2.2.1 A dualidade da alma humana

Quem somos nós? É a pergunta de Plotino em *Enéadas VI*, *4*, *14*, somos aquele ser humano que vive na eternidade ou aquele que devém no tempo. Antes de existir o devir, já existíamos no eterno, mas quando surge o ser humano temporal, ele se reveste de nós mesmos e nos tornamos uma totalidade dos dois seres humanos. Não somos mais como éramos ativos na eternidade, estamos presentes tanto aqui no devir quanto lá na eternidade, porém, agora de outro modo, pois passamos a ser ambos. Ao longo das *Enéadas*, Plotino questiona a respeito de nossa identidade, ora em relação a uma dualidade, ora a uma tripartição.

Considerando a dualidade entre mundo sensível e inteligível, a partir da entrada da alma humana no mundo sensível, a alma passa a existir em ambos. Plotino é explícito quando declara que "[...] nossa alma não desce completamente, mas há sempre algo dela no inteligível" (*Enéadas* IV, 8, 8)[18]. Há uma parte não-descendente da alma, que permanece no Intelecto e outra parte descendente que vem ao mundo sensível. Ambas constituem o ser humano como alma.[19] Tal distinção ocasiona uma dualidade no pensamento humano, por um lado a parte não-descendente pensa intuitivamente, por outro a parte descendente pensa discursivamente, pois uma é voltada para o mundo inteligível, que se dá de modo inteiro, imutável e eterno e a outra para o sensível, que se dá por partes, de modo contingente e temporal.[20]

Podemos dizer que trata-se de uma dualidade interna da alma humana, pois somente é considerada sob o prisma de realidade inteligível e realidade sensível, mas quando vista sob outros ângulos é considerada uma unidade, isto é, como alma do ser humano. Um exemplo sobre isso é visto em *Enéadas I, 1, 12*, onde Plotino diz que a inclinação da alma eterna ao mundo sensível não a faz pecadora, pois é o acréscimo resultante de sua descida que peca e é punido. No processo do devir, uma outra forma ou imagem de alma (*psyché eidos*) é acrescida à primeira alma, a qual é sujeito ao pecado e as penas no Hades, porém, essa outra forma de alma não se refere à parte descendente da alma.

---

[18] "[...] our soul does not altogether come down, but there is always something of it in the intelligible". (*Enéadas* IV, 8, 8).

[19] Segundo Rist (1967, p. 415) "A doutrina de Plotino de que parte da alma permanece acima foi reconhecida como inovadora e amplamente considerada não platônica. É uma "nova teoria" segundo Proclus, e Proclus, Damáscio e Hermias reconhecem-na como peculiar a Plotino". (tradução nossa) "Plotinus' doctrine that part of the soul remains above was recognized as novel and widely believed to be unplatonic. It is a "new theory" according to Proclus,14 and Proclus, Damascius, and Hermias all recognize it as peculiar to Plotinus." (Rist, 1967, p. 415).

[20] Adiante será tratado a dualidade de pensamentos.

Na sequência do texto Plotino se refere a essa outra forma de alma como uma imagem (*eidolon*) iluminada pela alma superior, desse modo, se seu declínio "[...] é uma iluminação dirigida para o que está abaixo, não é pecado, assim como projetar uma sombra não é pecado; o que é iluminado é responsável, pois se não existisse, a alma não teria onde iluminar" (*Enéadas* I, 1, 12, tradução nossa)[21]. Diante disso, vale ressaltar três elementos: (1) a parte superior não-descendente da alma, (2) a parte descendente da alma e (3) a imagem da alma, tal distinção também é descrita em *Enéadas VI, 7, 6*. Para exemplificar, Plotino comenta sobre a imagem de Héracles, descrita na *Odisséia* de Homero, onde o filho de Zeus, encontra-se no Hades e também com os deuses:

> O poeta parece estar a separar a imagem em relação a Héracles quando diz que a sua sombra está no Hades, mas ele próprio está entre os deuses. Ele era obrigado a manter ambas as histórias, que ele está no Hades e que habita entre os deuses, então ele dividiu-o. Mas talvez esta seja a explicação mais plausível para a história: como Héracles tinha essa virtude ativa e, devido ao seu caráter nobre, foi considerado digno de ser chamado de deus — por ser uma pessoa ativa e não contemplativa (caso contrário, ele estaria totalmente no mundo inteligível), ele está acima, mas ainda há uma parte dele abaixo (*Enéadas* I, 1, 12) (tradução nossa)[22].

Héracles era um ser humano de virtude prática e não contemplativa. Sendo assim, estava atrelado ao mundo sensível, o que faz com que ele não esteja inteiramente lá nos mundos superiores. Portanto, uma parte sua, a imagem de Héracles, se encontra no Hades. Essa imagem é o ser humano histórico ou empírico, aquele ser humano inferior que devém no tempo, conforme é afirmado em *Enéadas VI, 4, 14* (O'Daly 1973, p. 27).

Segundo O'Daly (1973, p. 28), o ser humano empírico funciona mais como um "repositório de personalidade" para o Eu real, pois "[...] no palco do mundo, a atuação das vidas individuais não é uma função do eu real e interior, mas da sombra que ele projeta" (tradução nossa)[23]. Portanto, temos uma dualidade entre um Eu empírico, exterior e um Eu interior, referente à alma. Em *Enéadas III, 2, 15*, há mais uma distinção importante que

---

[21] "If the inclination is an illumination directed to what is below it is not a sin, just as casting a shadow is not a sin; what is illuminated is responsible, for if it did not exist the soul would have nowhere to illuminate." (*Enéadas* I, 1, 12).

[22] "The poet seems to be separating the image with regard to Heracles when he says that his shade is in Hades, but he himself among the gods. He was bound to keep to both stories, that he is in Hades and that he dwells among the gods, so he divided him. But perhaps this is the most plausible explanation of the story: because Heracles had this active virtue and in view of his noble character was deemed worthy to be called a god — because he was an active and not a contemplative person (in which case he would have been altogether in that intelligible world), he is above, but there is also still a part of him below." (*Enéadas* I, 1, 12).

[23] "[...] on the world stage, the acting of individual lives is not a function of the real, interior self, but of the shadow it projects" (O'Daly, 1973, p.28).

explica as duas condições em que o ser humano se encontra — como alma interior ou sombra exterior:

> Pois, na verdade, nos acontecimentos da nossa vida, não é a alma interior, mas a sombra exterior do homem que chora, geme e se comporta de todas as maneiras possíveis num palco que é a Terra inteira, onde os homens montaram os seus palcos em muitos lugares. Ações como essas pertencem a um homem que sabe viver apenas a vida inferior e exterior e não tem noção de que está a brincar com as suas lágrimas, mesmo quando são lágrimas sinceras. Pois apenas a parte seriamente boa do homem é capaz de levar a sério as ações sérias; o resto do homem é um brinquedo. [...] E mesmo que Sócrates também brinque às vezes, é o Sócrates exterior que brinca. (*Enéadas*, III, 2, 15) (tradução nossa).[24]

Assim, percebemos que alguém que leva à sério a atividade do Eu empírico "[...] é como um ator tão identificado com o seu papel que deixa de lado a sua máscara e se comporta como se a sua ação fosse real" (O'Daly, 1973, p. 28) (tradução nossa)[25]. Porém, se Sócrates entra no palco, ele o faz como o Sócrates externo e não o interno. Nesse caso, vemos uma diferença e oposição entre Sócrates e Héracles que indica o resultado do princípio de autodeterminação da alma de *Enéadas III, 4*, onde, em síntese, é descrito conforme segue:

> A alma, após sair, torna-se justamente aquilo que preponderava. Por isso, deve-se fugir para o alto, a fim de não irmos para alma sensitiva seguindo imagens sensíveis, nem para a vegetativa, seguindo o desejo de engendrar e da "gula de alimentos", mas sim para a intelectiva, para o intelecto e para deus (*Enéadas* III, 4, 2)[26].

Para O'Daly (1973, p. 28-29) diferentemente de Sócrates, o Héracles descrito não se libertou inteiramente de seu Eu histórico, por não realizar toda a potencialidade do seu Eu interior, por isso, sua alma está "onde" encontra-se sua imagem, isto é, ainda no Hades. Conforme Plotino escreve em *Enéadas VI, 4, 16*, a alma estará onde a imagem estiver, a menos que a filosofia a liberte completamente, de modo que a imagem vá para a região inferior e a alma para o inteligível sem sofrer coisa alguma. Considerando isso, a imagem da alma permanece em sua vinculação com a alma através da parte inferior descendente, isto é, sua genitora continua vinculada a imagem caso não se liberte por meio da filosofia.

---

[24] "For really here in the events of our life it is not the soul within but the outside shadow of man which cries and moans and carries on in every sort of way on a stage which is the whole earth where men have in many places set up their stages. Doings like these belong to a man who knows how to live only the lower and external life and is not aware that he is playing in his tears, even when they are serious tears. For only the seriously good part of man is capable of taking serious doings seriously; the rest of man is a toy. [...] And even if Socrates, too, may play sometimes, it is by the outer Socrates that he plays." (*Enéadas*, III, 2, 15).

[25] "[...] is like an actor so entirely identified with his role that he lays aside his mask and behaves as if his action were real. " (O'Daly, 1973, p. 28).

[26] Tradução em português de Baracat Júnior (2006).

2.2.2 A tripartição da alma humana e o Eu

Há mais um elemento constituinte do ser humano de grande relevância que não foi mencionado diretamente: o corpo. Como podemos entender a relação da alma humana com o corpo nas *Enéadas*?[27] A seguinte passagem resume suficientemente a questão para o objetivo de nossa investigação:

> [...] Agora, o próprio corpo, no qual estão a alma e a natureza, não pode ser algo sem alma ou como o ar que é iluminado, mas deve ser como o ar que é aquecido; o corpo de um animal ou de uma planta tem uma espécie de sombra da alma, e a dor e os prazeres corporais afetam um corpo que é assim qualificado: mas a dor desse corpo e o prazer desse tipo resultam para nós num conhecimento impassível. Quando digo para nós, estou a referir-me à outra alma, uma vez que o corpo qualificado não pertence a outro, mas é nosso, e por isso nos preocupamos com ele porque nos pertence. Nós próprios não somos ele, nem estamos livres dele, mas ele depende de nós e está ligado a nós (*Enéadas*, IV, 4, 18) (tradução nossa)[28].

A partir desse trecho, analisado juntamente com a passagem de *Enéadas IV, 4, 20*, onde se diz que o corpo foi gerado pela natureza (*physis*), a qual "imprimiu sua sombra no corpo", percebe-se a presença de três elementos: (1) um corpo qualificado pela natureza, sede das afecções, dores e prazeres; (2) a natureza, que imprime sua sombra nele e o vivifica para que a alma aporte nele; (3) nossa alma, que recebe e julga as impressões advindas desse corpo qualificado de modo impassível, além de o reger e o dirigir, tornando-o dependente dela, o que o faz parte da totalidade do Eu[29]. Todavia, conforme descrito em *Enéadas IV, 7, 1*, o corpo não é mais do que um mero instrumento para a alma.

Plotino então, conceitua um composto de imagem da alma e corpo qualificado[30], também chamado de vivente (*to zoon*) conforme *Enéadas I, 1*. Esse composto não se trata de outro ente resultante da união entre alma e corpo, mas uma associação entre ambos de modo desigual, pois estão de certo modo separados e guardam a diferença hierárquica. A alma

---

[27] A relação da alma com corpo é tratado principalmente em *Enéadas I*, *1*; *IV* tratados *3*, *4*, *5* e *8*; e *II, 7* onde Plotino traz o conceito de composto, que trata-se da união de corpo qualificado e imagem da alma.

[28] "Now the body itself, in which are soul and nature, cannot be something of a soulless kind or like air which is illuminated, but it must be like air which is warmed; the body of an animal or a plant has a kind of shadow of soul, and pain and bodily pleasures affect a body which is so qualified: but the pain of this body and pleasure of this kind result for us in a dispassionate knowledge. When I say 11 for us I am referring to the other soul, since the qualified body does not belong to someone else, but is ours, and so we are concerned with it because it belongs to us. We ourselves are not it, nor are we clear of it, but it depends upon and is attached to us." (*Enéadas* IV, 4, 18).

[29] Para mais à respeito do corpo qualificado e a imagem da alma, veja Igal (1979) e Hutchinson (2018, p. 46-66).

[30] Adiante o composto de imagem da alma e corpo qualificado será tratado apenas pelo conceito de composto ou vivente.

mantém-se impassível em sua ligação ao corpo, pois de modo indireto há uma imagem da alma (Eu empírico) que realiza a mediação. É interessante que em *Enéadas IV, 3, 22*, é afirmado que o corpo está na alma e não o inverso, e que há partes da alma em que o corpo não está, pois há faculdades da alma que o corpo não necessita. O composto, além de ser sede das afecções, é a base da percepção sensível, isto é, o sujeito de todas as atividades que envolvam a associação de corpo e alma (Blumenthal, 1971, p. 20).

Agora, em *Enéadas VI*, *7*, *6*, Plotino descreve a existência de três seres humanos, um superior no inteligível (*nous*), que ilumina a um intermediário que é imagem dele e, portanto, possui imagens das razões do superior, e um terceiro, inferior que é iluminado pelo intermediário, e possui, de certo modo, todos os anteriores, não que este possa se converter neles, mas está como que ao lado deles. Alguns de nós atuam de acordo com o inferior, outros recebem um influxo do intermediário, enquanto outros são ativos conforme o superior, cada um de nós é segundo o qual dos três atua de forma mais dominante, embora cada um contenha todos os demais por um lado, por outro, não contém nenhum. E todos os três compõem uma só unidade, o ser humano. Mas, o que são esses três seres humanos? Eles fazem parte de uma nova divisão de almas?

Segundo Rist (1967, p. 410-411) há uma aparente relutância de Plotino em dar muita atenção à tripartição da alma, já que ele não emprega de fato a tripartição de Platão. Blumenthal (1971, p. 25) comenta que Plotino rejeita a tripartição como uma base para uma psicologia séria, as três partes apenas são referidas como faculdades da alma, mas não necessariamente indicam que Plotino esteja empregando-as como tripartição da alma. Portanto, esses três seres humanos citados em *Enéadas VI*, *7*, *6*, não correspondem às três partes da alma nem de Platão nem de Aristóteles. A tripartição plotiniana não é explicitamente conceituada, pois é descrita de diversos modos de acordo com o contexto. Ela é mais clara na seguinte passagem:

> [...] uma parte da nossa alma está sempre voltada para as realidades inteligíveis, outra para as coisas deste mundo e outra ainda está no meio entre estas duas; pois, uma vez que a alma é uma natureza com muitos poderes, às vezes ela é levada por inteiro pelo que há de melhor nela e no ser real, outras vezes a parte pior é arrastada para baixo e arrasta consigo a parte do meio; pois não é lícito que ela arraste para baixo a alma inteira (*Enéadas* II, 9, 2) (tradução nossa).[31]

[31] "[...] one part of our soul is always directed to the intelligible realities, one to the things of this world, and one is in the middle between these; for since the soul is one nature in many powers, sometimes the whole of it is carried along with the best of itself and of real being, sometimes the worse part is dragged down and drags the middle with it; for it is not lawful for it to drag down the whole." (*Enéadas* II, 9, 2).

A partir deste trecho das *Enéadas*, podemos assegurar que a parte que está sempre voltada para o inteligível corresponde à parte não-descendente da alma, pois, mesmo que a parte inferior arraste a parte intermediária, não pode arrastar a superior. A parte inferior podemos associar diretamente a alma em seu vínculo com o corpo, já que está voltada para o mundo sensível, mas assim como comenta Rist (1967, p. 416), não é necessário que a parte inferior corresponda a alguma divisão explicitamente definida de fases ou partes da alma, pois de qualquer modo se refere ao restante, isto é, as faculdades desiderativa, generativa, sensitiva e nutritiva, seja a partir da divisão aristotélica, platônica ou outra de acordo com sua conveniência. Quanto à parte intermediária não temos como identificar somente por meio desta passagem, mas, sabemos que todas elas se relacionam com as faculdades ou poderes da alma, caracterizando regiões de atuação do ser humano. Na análise da seguinte passagem de *Enéadas IV, 8, 1*, Hutchinson (2018, p. 7-10) faz uma síntese a respeito da tripartição plotiniana que clarifica muito a compreensão:

> Muitas vezes acordei fora do corpo para o meu eu e entrei em mim mesmo, saindo de todas as outras coisas; vi uma beleza maravilhosamente grande e senti a certeza de que, acima de tudo, eu pertencia à parte melhor; realmente vivi a melhor vida e cheguei à identidade com o divino; e, firme nisso, cheguei àquela realidade suprema, colocando-me acima de tudo no reino do Intelecto. Então, após esse descanso no divino, quando desci do Intelecto para o raciocínio discursivo, fiquei intrigado com a forma como desci e como minha alma veio a estar no corpo, quando ela é o que se mostrou ser por si mesma, mesmo quando está no corpo (*Enéadas* IV, 8, 1) (tradução nossa).[32]

Primeiramente, notamos que Plotino afirma em primeira pessoa uma experiência relativa a um âmbito interno do próprio Eu. Podemos observar, também, que o relato de elevação espiritual de Plotino ao divino não refere-se ao Uno, mas ao Intelecto. Além disso, no processo de descida, observamos três elementos: ele desce do (1) Intelecto para o (2) pensamento discursivo e o (3) corpo (Hutchinson, 2018, p. 8).

Considerando as duas passagens, podemos perceber a relação direta do Eu com três níveis de realidade. Em outras palavras, são três níveis do Eu ou três diferentes estágios no qual o Eu atua e toma consciência. (1) Um nível superior correspondente ao âmbito da alma

[32] "Often I have woken up out of the body to myself and have entered into myself, going out from all other things; I have seen a beauty wonderfully great and felt assurance that then most of all I belonged to the better part; I have actually lived the best life and come to identity with the divine; and set firm in it I have come to that supreme actuality, setting myself above all else in the realm of Intellect. Then after that rest in the divine, when I have come down from Intellect to discursive reasoning, I am puzzled how I ever came down, and how my soul has come to be in the body when it is what it has shown itself to be by itself, even when it is in the body." (*Enéadas* IV, 8, 1).

não-descendente que reside no Intelecto, (2) um intermediário que corresponde à região da alma descendente, ou seja o âmbito do pensamento discursivo e (3) um inferior referente a associação da alma descendente com o corpo, isto é, o composto. Considerando isso, se a consciência do Eu está em um determinado nível, a consciência de outro nível é interrompida? Porém, se não for interrompida, haverá consciência de mais de um nível atuando ao mesmo tempo?[33] E, de fato, como podemos definir o Eu que Plotino está se referindo?

O Eu seria a sede de consciência que flutua por estes diferentes níveis conforme foque sua atenção, seja no superior ou *noético* (*nous*), aquele responsável pela intelecção (*noesis*) e contemplação (*theoria*), seja no intermediário ou *dianoético*, sujeito do pensamento discursivo (*dianoia*) e da ação prática (*práxis*) ou então o Eu encontra-se no inferior ou *físico*, sede da percepção sensível e das afecções (*pathé*) (Hutchinson, 2018, p. 9).

O'Daly, (1973, p. 48) comenta que, somente são ativas, seja as partes superiores ou inferiores do ser humano, ou seja, a intelectiva (*noética*) ou a "generativa" (*física*), quando a parte média (*dianoética*) é ativamente consciente (*antilepsis*) destas realidades. "Em outras palavras, o eu torna-se aquilo que potencialmente é: quando o ponto médio é direcionado para uma fase superior ou inferior a si mesmo, um novo aspecto da natureza humana é assim realizado" (tradução nossa)[34]. Porém, isso não condiciona o Eu a uma dependência do nível em que estiver em atividade, pois se não, o Eu apenas existiria onde fosse ativo e os demais níveis deixariam de existir. Portanto, há níveis do Eu que são potenciais e outros ativos dependendo de sua própria determinação, mas que permanecem sendo partes de sua totalidade.

Semelhante é o pensamento de Blumenthal (1971, p. 110-111) ao explicar que se o Eu fosse coincidente com a alma, alguns níveis desapareceriam enquanto houvesse atividade em outros níveis, mas ao invés disso, eles são relegados ao inconsciente. O Eu consiste em um ponto focal de consciência que se desloca conforme sua atividade. Essa atividade cognitiva é algumas vezes encontrada ao nível discursivo, outras ao intelectivo, processando dados tanto do mundo sensível quanto do inteligível.

E Hadot (2019, p. 31) diz que nosso Eu coincide com a consciência, pois ela é um centro de perspectiva ou ponto de vista "[...] a partir do qual se abre para nós uma perspectiva sobre o mundo ou sobre nossa alma: dito de outro modo, para que uma atividade psíquica seja nossa, é preciso que ela seja consciente".

---

[33] Essas duas questões serão abordadas no capítulo 4 sobre a ação virtuosa e a contemplação.

[34] "In other words, the self becomes that which it potentially is: when the mid-point is directed towards a phase higher or lower than itself a new aspect of man's nature is thereby realized." (O'Daly, 1973, p. 48).

A partir disso, é importante deixar claro que no processo de descida à realidade sensível, uma parte da alma permanece na realidade inteligível, (1) a alma superior, e outra parte se inclina ao mundo sensível, (2) a alma inferior. Essa alma inferior gera uma (3) imagem que faz a intermediação entre o corpo qualificado e a totalidade da alma. Essa associação entre corpo qualificado e imagem da alma é o (4) composto. Logo, o elemento mais inferior hierarquicamente é o (5) corpo qualificado. Além dessas divisões há o que seria propriamente (6) o Eu como um ponto dinâmico de consciência. Mas, como podemos relacionar a dualidade à tripartição plotiniana?

Em *Enéadas IV, 3, 31*, é afirmado que cada alma — a superior e a inferior — possui a sua faculdade imaginativa, e consequentemente a sua memória.[35] Se não há harmonia entre ambas, somente atuamos conforme o Eu histórico, sem sequer notarmos a dualidade, mas se efetuamos a purificação da alma e nos convertemos ao inteligível, harmonizamos a dualidade, vivendo uma vida integrada[36].

A partir do momento em que o Eu, como ponto dinâmico, reconhece plenamente sua alma superior, há uma nova identidade onde o ser humano tem continuidade de consciência entre os três níveis de realidade. Não há mais duas almas distintas com suas próprias atividades, memórias, imaginação e pensamentos, mas uma unidade consciencial com diversas potências, uma alma imortal que atua plenamente consciente tanto no sensível quanto no inteligível. O Eu histórico trata-se agora de uma vestimenta, a qual é deixada de lado ao ascender ao divino — em suma ao Uno —, mas é vestida quando se desce ao sensível, o que está de acordo com as *Enéadas I, 6, 7*. Portanto, quando a unidade está voltada ao inteligível não delibera pois trata-se de um mundo perfeito e imutável, já quando voltada ao sensível, delibera e escrutina, pois é presente a contingência e a imperfeição, no entanto, é o mesmo ente, com consciência de ambos usando de potências distintas conforme a necessidade de cada realidade (Rist, 1967, p. 418-422)[37].

Vale ressaltar que sobre a dualidade humana, Schibli (1989, p. 215-219) defende que, não a integração, mas a separação entre a alma superior e inferior é necessária para o ser humano elevar-se ao Uno, ela é prescrição para a felicidade. Entretanto, a interpretação de Rist (1967, p. 418-422) não é oposta à de Schibli, pois a integração consiste no pleno domínio

[35] É importante pontuar que a faculdade da imaginação não pertence ao Eu histórico, mas à alma em sua vinculação à ele, isto é, a alma inferior. Plotino estabelece que a memória pertence à faculdade imaginativa, a discussão sobre a memória em *Enéadas* IV 3 se estende do capítulo 25 ao 32. Sobre memória e imaginação veja Blumenthal, 1971, p. 80-99.

[36] A purificação e a conversão da alma são tratadas adiante no capítulo 3 sobre as virtudes.

[37] A integração da alma humana é um objetivo crucial e necessário da ética plotiniana, que ocorre por meio da ascensão da parte inferior considerando o desenvolvimento das virtudes. Temas que são desenvolvidos nos capítulos sucedentes.

da totalidade do ser humano pela sua real identidade superior — o ator por trás da máscara — ou seja, trata-se de uma readequação da identidade do Eu, identificando-o com a alma superior de modo que a imagem da alma inferior, o Eu histórico, torne-se apenas uma "vestimenta" para a sua atuação no mundo sensível, esta é a libertação da alma de sua imagem mencionada anteriormente.

Parece que Schibli não está considerando o Eu como um ponto dinâmico que pode se deslocar entre níveis de realidade. Plotino afirma que "[...] certamente não se pode supor que a faculdade de uma alma tenha [apenas] imagens de coisas inteligíveis e a faculdade da outra [apenas] imagens de coisas perceptíveis; pois, dessa forma, haveria duas coisas vivas sem nada em comum entre si" (*Enéadas* IV, 3, 31) (tradução nossa)"[38]. E como é afirmado em *Enéadas IV, 8, 3*, a função da alma humana não consiste apenas no ato intelectivo, mas em governar e ordenar o que lhe é posterior, ou seja, os corpos. Logo, parece mais coerente haver uma integração entre os modos de vida, através da separação da identidade real do Eu, que estava somente consciente num nível inferior, para a identificação consciente com sua alma interior, que encontra-se num nível superior, de modo que haja uma integração da vida humana, mesmo estando vinculada ao mundo sensível.

Agora, conforme *Enéadas I, 4, 4*, todo ser humano tem a vida sensível, a do raciocínio e a intelectiva, seja em ato ou em potência, porém, a felicidade (*eudaimonia*) do ser humano é determinada pela vida com a qual nos comprometemos, ou seja, a vida feliz somente é vivida se nos identificarmos com a vida intelectiva, não a tendo mais em potência, mas em ato. O fato da voluntariedade nessa decisão é um ponto crucial para a motivação do ser humano que busca se burilar e melhorar eticamente, pois nos impele para nos identificarmos com o Eu verdadeiro e afastar-se das paixões.

2.3 OS MODOS DE CONSCIÊNCIA DO EU

Como o ser humano conhece, toma consciência[39], apreende e percebe o mundo e os objetos com que se relaciona? O ser humano participa de várias realidades, tanto as permanentes, as *hipóstases*, quanto as transitórias relativas ao mundo sensível. Para isso, ele é uma totalidade de várias partes, que vai além da sua essência una. Portanto, ele participa

[38] "[...] certainly cannot suppose that the power of one soul has images [only] of intelligible things and the power of the other images [only] of perceptible things; for in this way there will be two living things with nothing at all in common with each other." (*Enéadas* IV, 3, 31).
[39] Conforme ref. 1.

dessas realidades por meio de várias potências de sua alma, e em cada âmbito que participa, ele tem alguma faculdade cognitiva que o capacite para sua participação.

Há na filosofia plotiniana diversos modos de consciência, que se estabelecem de acordo com sua atividade e em relação ao meio e aos elementos envolvidos no processo, o que propõe níveis de consciência. Plotino se refere a essas atividades pertencentes à consciência nas *Enéadas*, através dos quatro seguintes termos e consequentes variações: apreensão consciente (*antilepsis*)[40], autoconsciência dual (*parakolouthesis*)[41], autoconsciência relacional (*sunaisthesis*)[42], consciência transcendente (*sunesis*)[43]. Termos que são traduzidos em sua maioria como consciência, autoconsciência, apreensão ou apercepção, indicando sempre uma atividade cognitiva[44] (Hutchinson, 2018, p. 40s).

2.3.1 A apreensão consciente (*antilepsis*)

De que modo chega à consciência do ser humano o mundo externo à alma? Como funciona a cognição no estado comum humano? O estado ordinário de consciência humana, voltado para os objetos e atividades concretas e cotidianas do mundo externo, ou para as atividades internas ocorridas no composto, é tratado por Plotino por dois termos, o primeiro é apreensão consciente (*antilepsis*) e suas variações em grego antigo, como *antilêptikên* e *antilambanô*, e o segundo termo é autoconsciência dual (*parakolouthesis*) que será tratado adiante.

Antilepsis é comumente traduzido como apreensão ou apreensão consciente, pois basicamente se trata da apreensão de imagens geradas pela imaginação (*to phantastikon*), referentes tanto aos objetos externos do mundo sensível, quanto aos objetos do mundo

---

[40] No idioma grego antigo o termo *antilepsis* tem um significado mais abrangente, no entanto, opto por traduzir o termo por "apreensão consciente", seguindo as análises de Hutchinson (2018) e Warren (1964). Para estudo etimológico e histórico vide Hutchinson (2018, p. 179-182).

[41] O termo *parakolouthesis*, no idioma grego antigo, pode significar acompanhamento, rastreamento ou consciência reflexiva. Opto por traduzir por "autoconsciência dual" conforme as análises de Schroeder (1987), Hutchinson (2018) e Warren (1964). Para estudo etimológico e histórico vide Hutchinson (2018, p. 182-185).

[42] Conforme as análises de Schroeder (1987), Hutchinson (2018) e Warren (1964), opto por traduzir o termo *sunaisthesis* por "autoconsciência relacional". Para estudo etimológico e histórico vide Hutchinson (2018, p. 190-192).

[43] Hutchinson (2018, p. 185-188) reconstrói etimológica e historicamente o termo *sunesis*, mostrando sua relação com um estado de entendimento e compreensão da alma humana. Seguindo as análises de Schroeder (1987), Hutchinson (2018) e Warren (1964), opto por traduzir o termo por "consciência transcendente".

[44] Curiosamente Plotino não usa nas *Enéadas* o termo *suneidesis* que é muito recorrente no idioma grego antigo, inclusive presente em Platão e Aristóteles. Além de que *suneidesis* é derivado do verbo *sunoida* (formado por "*sun*" e "*oida*", literalmente "saber com"), o qual, é correspondente no latim à *conscientia* (formado por "*cum*" e "*scire*", literalmente "saber com") (Hutchinson, 2018, p. 188).

inteligível. Portanto, pelo fato da mediação realizada pelas imagens, trata-se de um ato de consciência indireto, diferente de outros modos de cognição como a autoconsciência relacional (*sunaisthesis*) que é direto. A seguinte passagem é muito relevante:

> Parece que a consciência (*antilepsis*) existe e é produzida quando a atividade intelectual é reflexiva e quando aquilo que, na vida da alma, é ativo no pensamento é, de certa forma, projetado de volta, como acontece com o reflexo de um espelho quando há uma superfície lisa, brilhante e sem perturbações. Nestas circunstâncias, quando o espelho está presente, a imagem espelhada é produzida, mas quando ele não está presente ou não está no estado correto, o objeto cuja imagem teria sido refletida está [da mesma forma] realmente presente. Da mesma forma, no que diz respeito à alma, quando aquilo em nós que reflete as imagens do pensamento e do intelecto está imperturbável, nós as vemos e as conhecemos de uma forma paralela à percepção sensorial, juntamente com o conhecimento prévio de que são o intelecto e o pensamento que estão ativos. Mas quando isso é quebrado porque a harmonia do corpo é perturbada, o pensamento e o intelecto operam sem uma imagem, e então a atividade intelectual ocorre sem uma imagem mental (*phantasias*) (*Enéadas* I, 4, 10, tradução nossa)[45].

Esse ato cognitivo ocorre como se fosse um reflexo num espelho no interior da alma. A imaginação gera o reflexo do objeto em questão, e a apreensão consciente desse reflexo é o modo de cognição que temos dele. Portanto, é uma atividade indireta, pois o objeto não é apreendido diretamente, mas apenas seu reflexo. Nesse trecho das *Enéadas*, Plotino descreve a captação da atividade do pensamento, porém, esse poder de apreensão também funciona em relação ao mundo sensível, isto é, vinculado à sensação (*aisthesis*). Além disso, a qualidade, ou mesmo a produção da imagem gerada é dependente do estado em que se encontra a alma, assim como notamos em *Enéadas VI, 8, 3* ou *III, 6, 4*, onde é apontada a influência dos fatores fisiológicos e psicológicos no modo como o homem percebe o mundo externo.

Todo esse processo sucede no Eu ao nível *dianoético*, que adquirindo consciência da realidade, pode julgar e pensar sobre os objetos possuídos em seu interior, ou seja, é o espaço onde se encontra a consciência ordinária que pode deliberar e raciocinar sobre o mundo. Mas, devido à perturbação da harmonia do corpo, há a possibilidade de ocorrer pensamentos e intelecções sem imagens, já que eles são independentes da realidade sensível, nesse caso, não

---

[45] "It seems as if awareness exists and is produced when intellectual activity is reflexive and when that in the life of the soul which is active in thinking is in a way projected back, as happens with a mirror-reflection when there is a smooth, bright, untroubled surface. In these circumstances when the mirror is there the mirror-image is produced, but when it is not there or is not in the right state the object of which the image would have been is [all the same] actually there. In the same way as regards the soul, when that kind of thing in us which mirrors the images of thought and intellect is undisturbed, we see them and know them in a way parallel to sense-perception, along with the prior knowledge that it is intellect and thought that are active. But when this is broken because the harmony of the body is upset, thought and intellect operate without an image, and then intellectual activity takes place without a mind-picture." (*Enéadas* I, 4, 10).

temos apreensão consciente, pois ela funciona a partir de imagens geradas na imaginação. É justamente quando há apreensão no nível intermediário do Eu que há consciência integrada, pois a alma toda é atingida. Explica Plotino:

> E, se alguém se atrever a expressar a sua própria opinião de forma mais clara, contradizendo a opinião dos outros, mesmo a nossa alma não desce completamente, mas há sempre algo dela no inteligível; mas se a parte que está no mundo da percepção sensorial assume o controle, ou melhor, se ela própria é controlada e lançada na confusão [pelo corpo], isso impede-nos de perceber as coisas que a parte superior da alma contempla. Pois o que é captado pelo intelecto chega até nós quando chega à percepção na sua descida, pois não sabemos tudo o que acontece em qualquer parte da alma antes que ela chegue à alma inteira; por exemplo, o desejo que permanece na parte desejante é conhecido por nós, mas [apenas] quando o apreendemos (*antilabometha*) pelo poder do sentido interior ou da razão discursiva, ou ambos. Pois toda alma tem algo do que está abaixo, na direção do corpo, e do que está acima, na direção do Intelecto (*Enéadas* IV, 8, 8, tradução nossa)[46].

Compreender o nível intermediário do Eu é um elemento crucial para o entendimento das ações humanas, pois abrange e integra os mundos inteligível e sensível por meio de sua esfera de atividade. A parte não descendente da alma encontra-se vinculada ao Intelecto e a parte descendente ao mundo sensível pelo corpo. Há atividades de ambas realidades, sensível e inteligível, que são desconhecidas pelo homem até que cheguem à parte intermediária e à imaginação (Hutchinson, 2018, p. 69). Portanto, se o ser humano não dominar esse nível de atividade de consciência do Eu, pode vir à agir inconscientemente ou imoralmente, como será visto mais adiante.

Desse modo, a imaginação é fundamental nesse processo cognitivo da alma, "[...] pois dá àquele que tem a imagem o poder de saber o que ele experimentou" (*Enéadas* IV, 4, 13, tradução nossa)[47]. Ela é o poder da alma que anuncia a atividade em ação para a sua totalidade e proporciona a apreensão consciente dessa atividade. Hutchinson (2018) comenta que no processo cognitivo da parte intermediária:

---

[46] "And, if one ought to dare to express one's own view more clearly', contradicting the opinion of others, even our soul does not altogether come down, but there is always something of it in the intelligible; but if the part which is in the world of sense-perception gets control, or rather if it is itself brought under control, and thrown into confusion [by the body], it prevents us from perceiving the things which the upper part of the soul contemplates. For what is grasped by the intellect reaches us when it arrives at perception in its descent, for we do not know everything which happens in any' part of the soul before it reaches the whole soul; for instance desire which remains in the desiring part is known by us, but [only] when we apprehend it by the power of inner sense or discursive reason, or both. For every soul has something of what is below', in the direction of the body, and of what is above, in the direction of Intellect." (*Enéadas* IV 8, 8).

[47] "[...] for it gives to the one who has the image the power to know what he has experienced [...]" (*Enéadas* IV, 4, 13).

> [...] há uma sobreposição adequada entre imaginação e raciocínio discursivo para atribuir o papel de apreensão ao raciocínio discursivo. Os poderes em virtude dos quais a alma inferior cuida do corpo, sem sofrer afecção, são a imaginação e o raciocínio discursivo. A imaginação coordena imagens de cima e de baixo e as une em uma experiência unitária, e o raciocínio discursivo processa, avalia e julga as imagens, bem como as expressa através da linguagem (Hutchinson, 2018, p. 72, tradução nossa)[48].

Agora, Plotino se refere a imagens de diversos modos, como, forma (*eidos*), imagem (*phantasia*, *phantasma*), ou impressão (*tupos*, *tuposis*). É importante destacar as seguintes características: (1) elas são intencionais, por serem direcionadas a objetos externos e eventos; (2) são internas, pois se originam na alma inferior; (3) são auto-anunciadas, isto é, revelam-se a si mesmas e a sua causa à alma; e (4) são inteligíveis, no sentido de não terem massa nem extensão (Hutchinson, 2018, p. 94). Questiona Plotino:

> Mas então, como é que nós percebemos? É porque não estamos separados do ser vivo assim qualificado, mesmo que outras coisas, de maior valor do que nós, entrem na composição da essência total do homem, que é composta por muitos elementos. E o poder de percepção sensorial da alma (*aisthanesthai*) não precisa ser a percepção de objetos sensoriais, mas sim receptivo (*antileptiken*) às impressões produzidas pela sensação (*tes aistheseos*) no ser vivo; estas já são entidades inteligíveis (*noeta*). Assim, a sensação externa é a imagem dessa percepção da alma, que é, em sua essência, mais verdadeira e é uma contemplação apenas das formas, sem ser afetada. Destas formas, das quais apenas a alma recebe o seu domínio sobre o ser vivo, provêm os raciocínios, as opiniões e os atos de inteligência intuitiva; e é precisamente aqui que "nós" estamos. O que vem antes disto é "nosso", mas "nós", na nossa soberania sobre o ser vivo, somos o que se estende deste ponto para cima (*Enéadas* I, 1, 7, tradução nossa)[49].

Nesta passagem Plotino distingue o objeto sensível da imagem dele, a qual é "[...] mais verdadeira e é uma contemplação apenas das formas" (*Enéadas* I, 1, 7, tradução nossa)[50], permitindo a impassibilidade e soberania da alma sobre o composto, pois ela não é afetada. O

---

[48] "[...] there is adequate overlap between imagination and discursive reasoning to attribute the role of apprehension to discursive reason. The powers in virtue of which the lower soul cares for the qualified body, without undergoing affection, are imagination and discursive reasoning. The imagination coordinates images from above and below and binds them into a unitary experience, and discursive reasoning processes, evaluates, and judges the images, as well as expresses them through language." (Hutchinson, 2018, p. 72).

[49] "But then, how is it we who perceive? It is because we are not separated from the living being so qualified, even if other things too, of more value than we are, enter into the composition of the whole essence of man, which is made up of many elements. And soul's power of sense-perception need not be perception of sense-objects, but rather it must be receptive of the impressions produced by sensation on the living being; these are already intelligible entities. So external sensation is the image of this perception of the soul, which is in its essence truer and is a contemplation of forms alone without being affected. From these forms, from which the soul alone receives its lordship over the living being, come reasonings, and opinions and acts of intuitive intelligence; and this precisely is where "we" are. That which comes before this is "ours" but "we," in our presidency over the living being, are what extends from this point upwards." (*Enéadas* I, 1, 7).

[50] *Ibid.* ref. 16.

objeto sensível, que é externo, é captado pela sensação (*aisthesis*), e esta produz uma impressão a partir do mesmo. Já o poder da percepção sensorial (*aisthanesthai*) tem como objeto a apreensão (*antileptiken*) desta entidade inteligível (*noeta*) produzida pela sensação. Portanto, a sensação do objeto sensível é dependente do corpo, enquanto a apreensão interna da imagem independe do corpo, e esta pertence ao âmbito da imaginação[51] (Hutchinson, 2018, p. 94). Entretanto, como é que uma imagem do objeto pode ser mais verdadeira do que o próprio objeto? Veremos isso no capítulo 4, sobre a contemplação vinculada a ação.

2.3.2 A autoconsciência dual (*parakolouthesis*)

Podemos dizer que nas *Enéadas* há um tipo de consciência que é próprio do ser humano, conhecido pelo termo autoconsciência dual (*parakolouthesis*) e algumas variações no grego antigo como *parakoloutheo* e *parakolouthein*, entre outras, mas sempre remetendo a um "acompanhar juntamente". Trata-se da consciência que separa sujeito e objeto, ou seja, a consciência que gera dualidade por ser fechada em si mesma ao acompanhar um pensamento ou sensação através da imagem, portanto, se procede ao nível intermediário ou *dianoético* do Eu (Warren, 1964, p. 89s; Hutchinson, 2018, p. 113). Contudo, como se dá essa dualidade sendo ela fechada em si mesma?

A dualidade referida acontece na totalidade do ato cognitivo comum humano, ou seja, junto à atividade da imaginação e consequentemente da apreensão. Ela é fechada em si mesma, pois é a consciência do próprio ato de cognição do pensamento ou sensação, isto é, há a (1) consciência de si mesmo como sujeito em relação a (2) consciência de um objeto, logo, uma dualidade. Pode ser considerada autoconsciência, mas somente nesse sentido de dualidade, e não como autoconsciência em unidade como na autoconsciência relacional (*sunaisthesis*) e na consciência transcendente (*sunesis*). A seguinte passagem de *Enéadas I, 4, 10* elucida essa separação entre dois tipos de consciência, ela é a continuação da explicação do funcionamento da apreensão consciente (*antilepsis*) como um reflexo de um espelho, o qual, quando há perturbação da harmonia da alma, não opera corretamente, então pensamento e intelecção ocorrem sem imagem:

> E seriam descobertas, mesmo que estejamos despertos, muitas belas atividades, tanto contemplações quanto ações, quando contemplamos e

[51] Blumenthal elucida detalhadamente a questão e constrói um diagrama das potências da alma. (Blumenthal, 1971, p. 42-44).

> quando agimos, sem que tenhamos nós a apercepção (*to parakolouthein*) delas. Pois não necessariamente quem está lendo apercebe-se (*parakolouthein hoti*) de estar lendo, principalmente quando lê com contensão; tampouco quem é corajoso, de estar sendo corajoso e de agir, no quanto age, de acordo com a coragem, e outros milhares de exemplos; é que as apercepções (*tas parakoloutheseis*) podem tornar mais fracas as próprias atividades de que se apercebem (*hais parakolouthousi*), ao passo que, quando as atividades estão sozinhas, são puras, agem com mais intensidade e vivem com mais intensidade e, além disso, quando os sábios se encontram nesse estado, seu viver é mais intenso, porque não está vertido na sensação, mas recolhido na identidade em si mesmo (*Enéadas* I, 4, 10)[52].

Há momentos em que estamos tão imersos nas ações ou contemplações que não estamos conscientes de nós mesmos, logo, não há dualidade. Quando lemos tão concentradamente um texto, estamos detidos no significado das palavras, mas não no ato de estarmos lendo. Assim que nos apercebemos de estar lendo, saímos desse estado, e nos voltamos para a nossa própria atividade cognitiva. O mesmo ocorre nas ações de coragem, pois, estamos concentrados nas ações, nas circunstâncias e na performance do ato, porém, sem consciência de que estamos agindo. Mas quando voltamos a atenção para nós mesmos acabamos enfraquecendo a capacidade de resposta e performance dos atos de coragem. Nos exemplos de Plotino, não é que estamos agindo de modo inconsciente, mas é que estamos agindo com a consciência voltada para a própria atividade da ação ou contemplação, sem voltarmos para nós mesmos. Portanto, nesse caso, estamos num momento sem a atividade cognitiva chamada de autoconsciência dual (*parakolouthesis*), mas com a apreensão consciente (*antilepsis*) ativa — pois a relação com mundo sensível e com o inteligível, considerando o corpo, é mediado pela imaginação e consequentemente pela apreensão — e possivelmente outros tipos de consciência ativos, autoconsciência relacional (*sunaisthesis*) ou consciência transcendente (*sunesis*) que serão explicados na sequência (Hutchinson, 2018, p. 116).

2.3.3 A autoconsciência relacional (*sunaisthesis*)

Até agora, foram descritos os modos de consciência fundamentais para a atividade da alma que se vincula ao corpo, isto é, aqueles que só ocorrem na mediação de imagens, e consequentemente na relação com o composto. Entretanto, há modos de consciência que ocorrem de maneira diferente da forma descrita, ou seja, independente da imaginação,

[52] Tradução em português de Baracat Júnior (2006).

portanto, de maneira direta. Neste subcapítulo será tratado o termo conhecido como autoconsciência relacional (*sunaisthesis*), também visto pelas variações no grego antigo *sunaistheto*, *sunaistheseos*, *sunaisthanesthai*, entre outras. Por ele não ser um ato cognitivo exclusivo do homem, já que pode ser atribuído aos animais e também às *hipóstases*, é o modo de consciência que mais aparece nas *Enéadas*. Em resumo, *sunaisthesis* é uma autoconsciência relacional, da parte para a parte, da parte para o todo ou do todo para a parte, sempre considerando uma unidade formada por partes (Warren, 1964, p. 90s; Hutchinson, 2018, p. 189s).

A autoconsciência relacional é contrastada com a sensação (*aisthesis*), pois a sensação é propriamente a consciência relativa a algo diferente de si mesmo, enquanto a autoconsciência relacional sempre trata-se de uma consciência de si mesmo (Schroeder, 1987, p. 682).

Considerando a processão do sistema hipostático plotiniano, após o Uno, por um transbordar de si mesmo, gerar o Intelecto, o Intelecto gerado é incipiente, de maneira ainda não definida e inteligível. Para o Intelecto se definir é necessário voltar-se ao Uno, e ser fecundado. Justamente nesse processo de voltar-se ao Uno e se definir, é que o Intelecto adquire consciência de si e de seu conteúdo, isto é, há autoconsciência relacional (*sinaisthesis*) das Formas (Hutchinson, 2018, p. 123s). A seguinte passagem é elucidativa:

> Quando o Intelecto olhou para o Bem, pensou que aquele Uno era muitos e, por ser ele próprio um só ser, pensava que Aquele era muitos, dividindo-o em si mesmo por não ser capaz de pensar o todo de uma só vez? Mas ainda não era Intelecto quando olhou para Ele, mas olhou de forma não intelectual. Ou melhor, devemos dizer que nunca viu o Bem, mas viveu em direção a Ele e dependia Dele e se voltou para Ele, e seu movimento foi realizado porque se moveu para lá e em torno desse Bem e encheu o Intelecto, e não foi apenas movimento, mas movimento saciado e pleno; e, com isso, tornou-se todas as coisas, e soube disso na sua própria consciência íntima (*sunaisthesei autou*) e era agora, neste ponto, Intelecto, cheio para que pudesse ter o que ia ver, mas olhando para elas numa luz, recebendo também essa luz daquele que os dava. É por isso que se diz que o Bem é a causa não só da substância, mas também do seu ser visto (*Enéadas* VI, 7, 16, tradução nossa)[53].

[53] "Did Intellect, when it looked towards the Good, think that One as many, and because it was itself one being think him as many, dividing him in itself by not being able to think the whole at once? But it was not yet Intellect when it looked at him, but looked unintellectually. Or rather we should say that it did not ever see the Good, but lived towards it and depended on it and turned to it, and its movement was fulfilled because it moved there and round that Good and filled Intellect, and was not just movement but movement satiated and full; and thereupon it became all things, and knew this in its own intimate self-consciousness and was now at this point Intellect, filled full that it might have what it was going to see, but looking at them in a light, receiving this light too from the giver of them. This is why that Good is said to be the cause not only of substance but of its being seen." (*Enéadas* VI, 7, 16).

O Intelecto incipiente antes de se voltar ao Bem, tinha uma "visão que ainda não via", mas ao voltar-se a Ele, adquire uma "visão que vê", é fecundado e gera as Formas, passando a ser o Intelecto definitivo. Nesse processo ele é consciente que gera as Formas pelo fato de ver o Bem, "[...] Pois quando o viu, teve descendentes e estava intimamente ciente (*sunestheto*) da sua geração e existência dentro dele" (*Enéadas* VI, 7, 35, tradução nossa)[54]. Portanto, a consciência ocorre junto da visão do Bem, da geração do seu conteúdo e de sua definição como Intelecto, sendo um ponto crucial da ontologia plotiniana e da constituição da realidade (Hutchinson, 2018, p. 125).

Esse processo do Intelecto[55] é importante pelo fato de que ele é a origem da estrutura intrínseca do seu autoconhecimento – onde há a identidade entre Ser e pensar, pois ele pensa a si mesmo – e à sua autoconsciência, pois ele adquire consciência de si mesmo, através do conhecimento e consciência de sua própria estrutura. Ou seja, trata-se do Intelecto como sujeito que intelige os inteligíveis como seu objeto, porque "[...] Se, portanto, a intelecção do Intelecto é o inteligível, e o inteligível é ele mesmo, ele pensará a si mesmo: pois pensará com a intelecção que ele mesmo é e pensará o inteligível, que ele mesmo é" (*Enéadas* V, 3, 5, tradução nossa)[56]. Entretanto, Hutchinson (2018, p. 138) atenta ao fato de que não podemos interpretar esse modo de consciência somente vinculado ao ato de pensar a si mesmo, pois, a autoconsciência relacional (*sunaistheis*) é a contraparte inteligível da simpatia universal (*sumpatheia*). No mundo sensível, a "[...] *sumpatheia* (simpatia universal) constitui um corpo vivo como um todo coerente, unindo todas as partes do corpo através de um sentimento comum. *Sunaisthesis* (Consciência relacional) reconhece que as partes e atividades que constituem esse todo são próprias ou pertencem a si mesmo" (tradução nossa)[57]. Assim, a consciência nesse nível *noético* caracteriza-se por ser uma autoconsciência de acordo com a estrutura holística e mereológica do Intelecto.

Já Schroeder (1987, p. 684) comenta que a autoconsciência relacional é um cognitivo equivalente à simpatia universal, pois quando a alma tem uma cognição, seja de uma Forma ou de um objeto sensível, é de modo autoconsciente, mas dependente da sua relação dentro do

---

[54] "[...] For when it saw him it had offspring and was intimately aware of their generation and existence within it." (*Enéadas* VI, 7, 35).

[55] Hutchinson desenvolve uma excelente explicação, de modo muito mais abrangente, sobre a consciência do próprio Intelecto como um pensador em primeira pessoa, interpretando-o como um tipo de subjetividade, o que excede a proposta da presente exposição (2018, p. 136-143).

[56] "[...] If therefore Intellect's intellection is the intelligible, and the intelligible is itself, it will itself think itself: for it will think with the intellection which it is itself and will think the intelligible, which it is itself." (*Enéadas* V, 3, 5).

[57] "*Sumpatheia* constitutes a living body as a coherent whole by uniting all the parts of the body through common feeling. *Sunaisthesis* recognizes that the parts and activities that constitute this whole are one's own or belong to oneself." (Hutchinson, 2018, p. 138).

próprio cosmos concebido como ser vivo. A alma e sua autoconsciência estão imersas na simpatia universal mais ampla. “O eu nunca é, portanto, inteiramente individual. As suas percepções e consciência dependem da sua simpatia com o cosmos; é uma parte senciente de um todo senciente” (tradução nossa)[58]. Mas, parece que Schroeder não está separando a cognição da alma no mundo sensível da cognição dela no mundo inteligível, pois na realidade do Intelecto não há necessidade de simpatia universal, diferente da realidade sensível onde há necessidade. Parece mais coerente a visão de Hutchinson (2018, p. 139-140) quando comenta que pelo fato de que no mundo sensível os corpos são divisíveis em partes, os seres humanos necessitam de um sentimento comum (*sumpatheia*) para se comunicar, pensar e agir, mas no inteligível não há necessidade, já que o Intelecto está inteiramente em atualidade (*energeia*). Todavia, é necessário haver autoconsciência relacional devido à multiplicidade do próprio Intelecto.

No entanto, ao considerar o nível *noético*, a consciência humana funciona da mesma maneira? Questiona Plotino:

> Mas será que a alma, quando está no mundo inteligível, experimenta essa “uma coisa após a outra” em relação a si mesma e ao seu conteúdo? Não, quando está pura e simplesmente no mundo inteligível, ela própria tem a característica da imutabilidade. Pois ela é realmente todas as coisas que é: uma vez que, quando está nessa região, deve chegar à unidade com o Intelecto, pelo fato de se ter voltado para ele, pois quando se volta, não tem nada entre si e o Intelecto, mas chega ao Intelecto e se harmoniza com ele, e por essa harmonia se une a ele sem ser destruída, mas ambos são um e também dois. Portanto, quando está nesse estado, não poderia mudar, mas estaria inalteravelmente disposta à inteligência, ao mesmo tempo em que teria uma consciência simultânea de si mesma (*sunaisthesin hautes*), como tendo-se tornado uma e a mesma coisa com o seu objeto inteligível (*Enéadas* IV, 4, 2, tradução nossa)[59].

Quando a alma se encontra ao nível *noético*, o intelecto humano não encontra barreiras com o Intelecto superior. Ela se une à ele de modo que não se destrói, e permanece consciente de si mesma, numa harmonia plena. É interessante notar que o intelecto do homem não se torna idêntico ao Intelecto como se fosse uma *hipóstase*, isto é, não tem a consciência

[58] “The self is never then entirely individual. Its perceptions and awareness depend upon its sympathy with the cosmos; it is a sentient part of a sentient whole.” (Schroeder, 1987, p. 684).

[59] “But does the soul when it is in the intelligible world experience this " one thing after another ” in relation to itself and its contents? No, when it is purely and simply in the intelligible world it has itself too the characteristic of unchangeability. For it is really all the things it is: since when it is in that, region, it must come to unity with Intellect, by the fact that it has turned to it, for when it is turned, it has nothing between, but comes to Intellect and accords itself to it, and by that accord is united to it without being destroyed, but both of them are one and also two. When therefore it is in this state it could not change but would be unalterably disposed to intelligence while at the same time having a concurrent awareness of itself, as having become one and the same thing with its intelligible object.” (*Enéadas* IV, 4, 2).

primária de todas as Formas como sendo seu conteúdo, mas tem consciência das Formas da perspectiva de uma parte da totalidade do Intelecto, semelhante ao modo como cada Forma contém o restante, ou ainda, do ângulo de vista de uma das partes que compõem o todo, e não do ângulo do todo para com suas partes. Portanto, tem consciência e conhecimento dos inteligíveis devido à transparência e interconexão entre as Formas no Intelecto (Hutchinson, 2018, p. 145).

Schroeder (1987, p. 683) comenta que o Eu empírico é visto como outro justamente quando o Eu como ponto dinâmico se volta para sua identidade real, o Eu ao nível noético. O Eu empírico torna-se "objeto de sensação" para o ser humano ao nível superior. Quando nos encontramos no caminho à Beleza intelectiva deixamos de lado a sensação, que se refere à consciência daquilo que difere de nós, para a consciência de nós mesmos, ou seja, é o caminho para a unidade.

Contudo, para além desse nível de realidade e modo cognitivo, há o Uno, o qual o homem também tem acesso, porém, como a alma humana tem consciência do Uno? Na seguinte passagem Plotino usa o termo consciência íntima (*sunestheto*) para caracterizar a consciência da alma humana do Uno, que no caso, é referido como o Bem:

> Assim, o Intelecto foi elevado a essa altura e permaneceu lá, feliz por estar perto do Bem; mas a alma, que também era capaz, voltou-se para ele e, quando conheceu e viu, regozijou-se com a visão e, na medida em que era capaz de ver, ficou completamente maravilhada. Ela viu, como que em total espanto, e, uma vez que possuía algo disso em si mesma, teve uma consciência íntima (*sunestheto*) disso e entrou num estado de nostalgia, como aqueles que são movidos pela imagem da pessoa amada a desejar ver essa mesma pessoa amada (*Enéadas* VI, 7, 31).

Conforme essa passagem, é possível o ser humano ter consciência do Uno de modo relacional, porém, essa consciência é de uma imagem que lembra a Unidade absoluta, logo, não se trata do próprio Uno. Para o ser humano ter consciência do Uno deve transcender qualquer relação, pois a relação indica alteridade, mesmo que seja na realidade do Intelecto. O caminho para a consciência do Uno trata-se do caminho da simplicidade, como explica Plotino:

> Pois os corpos são impedidos de comungar uns com os outros pelos corpos, mas as coisas incorpóreas não são mantidas separadas pelos corpos; nem são separadas no espaço, mas pela alteridade e pela diferença; quando, portanto, não há alteridade, as coisas que não são outras estão presentes umas para as outras. Aquele Uno, portanto, uma vez que não tem alteridade, está sempre presente, e nós estamos presentes para ele quando não temos alteridade; e o

> Uno não nos deseja, de modo a estar ao nosso redor, mas nós o desejamos, de modo a estar ao seu redor. E estamos sempre ao seu redor, mas nem sempre olhamos para ele; é como uma dança coral: na ordem do seu canto, o coro mantém-se ao redor do seu maestro, mas às vezes pode se afastar, de modo que ele fica fora de sua vista, mas quando se volta para ele, canta lindamente e está verdadeiramente com ele; assim também nós estamos sempre ao seu redor — e se não estivéssemos, seríamos totalmente dissolvidos e não existiríamos mais — mas nem sempre voltados para ele; mas quando olhamos para ele, então estamos em nosso objetivo e em paz e não cantamos desafinados, pois dançamos verdadeiramente nossa dança de inspiração divina ao seu redor (*Enéadas* VI, 9, 8, tradução nossa)[60].

Somente na medida em que haja simplicidade, é que chegaremos à unidade absoluta do Uno, isto é, uma unidade sem nenhum acréscimo. Portanto, devemos despojar-te de tudo (*aphele panta*), pois "[...] este é o verdadeiro fim da alma, tocar essa luz e vê-la por si mesma, não por outra luz, mas pela luz que também é o seu meio de ver. Ela deve ver a luz pela qual é iluminada: pois não vemos o sol por outra luz que não seja a sua própria" (*Enéadas* V, 3, 17, tradução nossa)[61]. Conforme *Enéadas VI, 7, 39*, devemos eliminar toda a alteridade (*heteroteta*), mesmo das belezas inteligíveis das Formas e do Intelecto, já que Aquele está além, é a unidade absoluta sem pluralidade alguma.

2.3.4 A consciência transcendente (*sunesis*)

Há mais um termo para a consciência em Plotino, este é mais usado para se referir a cognição de realidades superiores, ele é nomeado como consciência transcendente (*sunesis*) e variações no grego antigo como *sunesin* ou *suneisa*, entre outras, porém, este é o menos frequente nas *Enéadas* em comparação aos demais termos. Mas, na maioria das vezes em que a consciência transcendente aparece, é em passagens onde a discussão trata sobre o amor ou a beleza, como vemos neste trecho:

---

[60] "For bodies are hindered from communion with each other by bodies, but incorporeal things are not kept apart by bodies; nor are they separated in place, but by otherness and difference; when therefore there is no otherness, the things which are not other are present to each other. That One, therefore, since it has no otherness is always present, and we are present to it when we have no otherness; and the One does not desire us, so as to be around us, but we desire it, so that we are around it. And we are always around it but do not always look to it; it is like a choral dance: in the order of its singing the choir keeps round its conductor but may sometimes turn away, so that he is out of their sight, but when it turns back to him it sings beautifully and is truly with him; so we too are always around him — and if we were not, we should be totally dissolved and no longer exist — but not always turned to him; but when we do look to him, then we are at our goal and at rest and do not sing out of tune as we truly dance our god-inspired dance around him." (*Enéadas*, VI, 9, 8).

[61] "[...] this is the soul's true end, to touch that light and see it by itself, not by another light, but by the light which is also its means of seeing. It must see that light by which it is enlightened: for we do not see the sun by another light than his own." (*Enéadas* V, 3, 17).

> A perplexidade surge especialmente porque a nossa consciência (*sunesis*) desse Uno não é por meio do conhecimento racional (*episteme*) ou da percepção intelectual (*noesin*), como acontece com outras coisas inteligíveis, mas por meio de uma presença superior ao conhecimento. A alma experimenta o seu afastamento do ser único e não é totalmente única quando tem conhecimento racional de qualquer coisa; pois o conhecimento racional é um processo racional, e um processo racional é múltiplo. A alma, portanto, deixa para trás o Uno e cai no número e na multiplicidade É preciso, portanto, elevar-se acima do conhecimento e não se afastar de forma alguma da unidade, mas afastar-se do conhecimento e das coisas conhecidas, e de todos os outros objetos visíveis, mesmo os belos. Pois todas as coisas belas são posteriores àquele e provêm dele, assim como toda a luz do dia provém do sol (*Enéadas* VI, 9, 4, tradução nossa)[62].

A consciência transcendente sobre o Uno supera qualquer outra, pois ele é a fonte e a unidade primária. Para atingi-la é necessário afastar-se de tudo, inclusive da realidade inteligível, e transcendê-la rumo à unidade absoluta. A consciência transcendente sobre o Uno é importante para a atual exposição, pois ela é o modo como experienciamos o Bem. Por um lado, por sua característica metafísica pode não se tratar de algo direto para as questões éticas, mas, por outro, é seu fundamento.

A consciência transcendente parece tratar sempre de algo superior metafisicamente ao Eu, é um tipo de consciência irrefletida, pois encontra-se acima do pensamento, em um processo de não distinção de identidade com a fonte. Essa consciência ocorre em paralelo à reminiscência (*anamnesis*) de si mesmo e daquilo que pertence a si mesmo. Diferente da memória, a reminiscência refere-se à realidade atemporal de uma consciência superior que conforme *Enéadas I, 6, 2* nos faz recordar da natureza de nossa alma através da consciência da beleza primordial que se encontra nos corpos (Schroeder, 1987, p. 687-689).

2.4 O PENSAMENTO HUMANO

Os modos de consciência permitem à alma perceber seus objetos de intenção, os elementos envolvidos em suas atividades e a si própria, em diversas condições de realidade. Entretanto, o mecanismo essencial para a alma conduzir esse processo, de modo a julgar,

---

62 "The perplexity arises especially because our awareness of that One is not by way of reasoned knowledge or of intellectual perception, as with other intelligible things, but by way of a presence superior to knowledge. The soul experiences its falling away from being one and is not altogether one when it has reasoned knowledge of anything; for reasoned knowledge is a rational process, and a rational process is many. The soul therefore goes past the One and falls into number and multiplicity. One must therefore run up above knowledge and in no way depart from being one, but one must depart from knowledge and things known, and from every other, even beautiful, object of vision. For every beautiful thing is posterior to that One, and comes from it, as all the light of day comes from the sun." (*Enéadas* VI, 9, 4).

deliberar e contemplar as Formas no Intelecto é o pensamento. Em Plotino ele é tratado de duas maneiras, como pensamento discursivo pelos termos no grego antigo *dianoia* ou *logismos* e suas variações, ou como pensamento intelectivo pelos termos *nous* ou *theoria* e suas variações. A seguinte passagem explica muito bem a questão:

> Os sábios do Egito, penso eu, também compreenderam isso, seja por conhecimento científico ou inato, e quando desejavam significar algo com sabedoria, não usavam as formas de letras que seguem a ordem das palavras e proposições e imitam sons e enunciações de afirmações filosóficas, mas desenhando imagens (*agalmata*) e inscrevendo nos seus templos uma imagem particular de cada coisa particular, manifestavam a não discursividade do mundo inteligível, ou seja, que cada imagem (*agalmata*) é um tipo de conhecimento e sabedoria e é um assunto de afirmações, tudo junto em um (*athroon*), e não discurso ou deliberação (*boulesis*). Mas [somente] depois [outros] descobriram, a partir disso em sua unidade concentrada, uma representação (*eidolon*) em outra coisa, já desdobrada e falando discursivamente e dando as razões pelas quais as coisas são assim, de modo que, como o que surgiu é tão belamente disposto, se alguém sabe admirá-lo, expressa a sua admiração por como essa sabedoria, que não possui as razões pelas quais a substância é como é, as dá às coisas que são feitas de acordo com ela. Aquilo, então, que é belo dessa maneira, e que é com dificuldade ou nem mesmo descoberto pela pesquisa como sendo necessariamente assim, se alguém o descobrisse, existe antes da pesquisa e antes do raciocínio (*Enéadas* V, 8, 6, tradução nossa)[63].

Nesse trecho, assim como em *Enéadas I, 1, 8*, há um resumo de nossa relação com o conteúdo do Intelecto. Ela ocorre de duas maneiras, uma apreendendo as Formas separadas, passo-a-passo, e outra de modo distinto, isto é, como o próprio funcionamento do Intelecto, ou seja, experienciando as Formas todas em conjunto. Portanto, para compreendermos a diferença entre os dois modos de pensamento, podemos analisar a característica discursiva no primeiro e não discursiva no segundo.

---

[63] "The wise men of Egypt, J think, also understood this, either by scientific or innate knowledge, and when they wished to signify something wisely, did not use the forms of letters which follow the order of words and propositions and imitate sounds and the enunciations of philosophical statements, but by drawing images and inscribing in their temples one particular image of each particular thing, they manifested the non-discursiveness of the intelligible world,1 that is, that every image is a kind of knowledge and wisdom and is a subject of statements, all together in one, and not discourse or deliberation. But [only] afterwards [others] discovered, starting from it in its concentrated unity, a representation in something else, already unfolded and speaking it discursively and giving the reasons why things are like this, so that, because what has come into existence is so beautifully disposed, if anyone knows how to admire it he expresses his admiration of how this wisdom, which does not itself possess the reasons why substance is as it is, gives them to the tilings which are made according to it. That, then, which is beautiful in this way, and which is with difficulty or not at all discovered by research to be necessarily like this, if one were to find it out, exists before research and before reasoning." (*Enéadas* V, 8, 6).

2.4.1 O pensamento não discursivo (*nous*)

O pensamento não discursivo se relaciona diretamente com o conteúdo do Intelecto, ou seja, as Formas. Emilsson (2007, p. 179-183) enumera seis características principais para o pensamento não-discursivo: (1) ele não é inferencial; (2) ele é de uma vez só; (3) ele é de todos os seus objetos em conjunto; (4) ele não é representacional; (5) ele é verídico ou certo; (6) ele possui seus objetos.

Na passagem mencionada anteriormente de *Enéadas V, 8, 6* lemos que os sábios do Egito não usavam o modo discursivo, nem a ordem das palavras e as proposições que imitam enunciações filosóficas para "significar algo com sabedoria", mas "imagens" (*agalmata*) que "manifestavam a não discursividade do mundo inteligível". Essas imagens não explicavam a sabedoria em sentenças definidas, as quais são postas somente em um segundo momento, a partir da representação (*eidolon*) da sabedoria, desse modo, "dando as razões pelas quais as coisas são assim". Portanto, essas imagens (*agalmata*) são conforme a realidade inteligível descrita em *Enéadas VI, 7, 2*, onde cada coisa possui sua causa sem haver outra causa externa, consequentemente, elas (1) não envolvem o uso de inferências que possam explicar suas causas (Emilsson, 2007 p. 179).

Além disso, ainda sobre o trecho de *Enéadas V, 8, 6*, o pensamento não discursivo apresentado era "tudo junto em um" (*athroon*), isto é, em conjunto. Isto ocorre pois na realidade do Intelecto não há tempo, qualquer apreensão é intuitiva e direta. Por conseguinte, ele é (2) de uma só vez e (3) de todos os seus objetos em conjunto conforme *Enéadas V, 9, 10* (Emilsson, 2007 p. 180).

Pelo fato de os objetos do pensamento não discursivo serem os próprios Seres e as Formas inteligíveis, eles são autênticos, ou seja, não se tratam de imagens como são no pensamento discursivo, eles (4) não são representações. Não são, também, resultados de deliberação ou raciocínio, já que são obtidos sem mediação e não há qualquer véu que os obscureça, logo, são (5) verídicos e certos. E por fim, o pensamento não discursivo não necessita pesquisá-los, pois (6) os possui (Emilsson, 2007, p. 180-181).

2.4.2 O pensamento discursivo (*dianoia*)

Para Hutchinson (2018, p. 103-104), o pensamento discursivo tem por principal característica ser temporal e sucessivo, isto é, a maneira como a atividade da Alma[64] se diferencia da atividade do Intelecto, que é a realidade anterior a ela. Pois, a Alma é uma imagem imperfeita do Intelecto, incapaz de pensar como ele, tudo numa vez só, ela pensa parte por parte, sucessivamente na continuidade do tempo. É justamente o espaço onde se encontra o nível *dianoético* ou intermediário da alma humana, que apreende e desdobra ou desvela as Formas do Intelecto em uma sucessão temporal, as dividindo em sentenças definicionais com estruturas predicativas. Essas sentenças são relevantes para epistemologia plotiniana, assim como para a compreensão do desvelamento das Formas do Intelecto — possuídas por meio da intelecção — pela razão discursiva, implicando diretamente na questão principal da exposição do próximo capítulo, isto é, nas virtudes.

Todavia, Caluori (2005, p. 84-85, 2015, p. 55-61) tem uma interpretação interessante que pode complementar a leitura de Hutchinson ao notar que o pensamento discursivo pode ser atemporal, de maneira que não demanda raciocínio (*logismos*) nem memória. Em *Enéadas I, 1, 2*, quando a alma superior é caracterizada como uma substância impassível, é afirmado que ela "[...] não terá sensações, e o raciocínio e a opinião não terão qualquer ligação com ela; pois a sensação é a recepção de uma forma ou de uma afecção de um corpo, e o raciocínio e a opinião baseiam-se na sensação" (*Enéadas* I, 1, 2, tradução nossa)[65].

Em *Enéadas IV, 4, 8*, Plotino explica que os corpos celestes vivem uma vida uniforme e una, sem necessidade de memória e cálculo espacial ou temporal, e em *Enéadas IV, 4, 11-12*, é afirmado que a Alma do mundo não necessita de memória, raciocínio ou cálculo, mas age com sabedoria prática (*phronesis*). Conforme *Enéadas IV, 4, 11*, a sabedoria prática é imutável, diferente do raciocínio, o que estabelece uma distinção entre ambos modos de pensamento, ou seja, o raciocínio ocorre no tempo e a sabedoria prática de maneira atemporal.

No entanto, caso não haja cálculo espacial ou temporal, nem memória ou raciocínio para estes tipos de almas, elas pensam não discursivamente, assim como o Intelecto? Para o comentador a resposta é que elas não pensam as próprias Formas todas unidas de uma só vez, assim como o Intelecto, mas pensam discursivamente mediante princípios racionais (*logoi*).[66]

---

[64] Nesse parágrafo a referência é a todos os tipos de alma.

[65] "[...] it will have no sensations and reasoning and opinion will have no connection with it; for sensation is the reception of a form or of an affection of a body, and reasoning and opinion are based on sensation." (*Enéadas* I, 1, 2).

[66] Caluori conceitua como raciocínio discursivo (*discursive reasoning*) aquele que decorre no tempo e como pensamento discursivo (*discursive thinking*) o atemporal. A decorrência dessa interpretação leva a importantes desdobramentos vistos no último capítulo sobre as ações virtuosas integradas à contemplação.

2.4.2.1 O desdobramento ou desvelamento do conteúdo intelectivo pelo pensamento discursivo

O sistema hipostático plotiniano tem como base uma hierarquia descendente do inteligível ao sensível. Para a construção e organização do mundo sensível, a hipóstase Alma transmite o conteúdo recebido do Intelecto para a alma do mundo e as almas individuais, assim, elas ordenam racionalmente o cosmos. Esse conteúdo é chamado de princípio racional (*logos*)[67] e suas variações, como por exemplo, o plural *logoi*. O termo é traduzido na maior parte como princípio racional, princípio formativo ou razão. Porém, há momentos que é traduzido como "expressão verbal", pois de modo psicológico na alma humana, os princípios racionais desvelam o conteúdo intelectivo em "[...] sentenças definicionais com estrutura predicativa" (tradução nossa)[68], o que lembra duas citações de Platão, uma é citada no *Teeteto 189 c-190 a*, sobre o diálogo interno da alma consigo mesma e outra citada no *Sofista 263 e*, sobre a afirmação de que o pensamento (*dianoia*) e o discurso (*logos*) são o mesmo, exceto que "[...] o pensamento é o discurso que ocorre sem voz quando a alma se volta para consigo mesma" (tradução nossa)[69], enquanto o discurso se resume aos sons que fluem da alma através da boca. Portanto, nos princípios racionais há uma função metafísica relativa à constituição do cosmos e outra psicológica relativa à alma. Contudo, as duas funções são a mesma, isto é, desdobrar o conteúdo que está unificado no Intelecto, em um nível inferior, na multiplicidade (Hutchinson, 2018, p. 102-103). Plotino em resumo escreve:

---

[67] *Logos*: *discurso, relato, razão, definição, faculdade racional, proporção*. Uma das maiores dificuldades na interpretação do *logos* é determinar quando é que esta palavra grega comum e amorfa está a ser usada num sentido técnico e especializado. [...] Fílon conheceu a distinção entre o *logos* interior e o exterior, conseguiu aplicá-la à maneira ortodoxa estóica (*De vita Mos.* II, 137), e foi talvez esta distinção, juntamente com a tradição escriturária judaica acerca da "Palavra de Deus", que o levou ao novo tratamento do *logos*. No primeiro caso o *logos* é a razão Divina que abarca o complexo arquetípico dos *eide* que servirão de modelos da criação (*De opif.* 5, 20). Depois, este *logos* que é espírito de Deus é exteriorizado na forma do *kosmos noetos* (*q. v.*), o universo apreensível só para a inteligência (ibid. 7, 29). É transcendente (*Leg. all.* III, 175-177) e é Deus, embora não o Deus (*De somn.* I, 227-229), mas antes o "Filho mais velho de Deus" (*Quod Deus* 6, 31). Com a criação do mundo visível (*kosmos aisthetos*) o *logos* começa a desempenhar um papel imanente como a "marca" da criação (*De fuga* 2, 12), o "elo do universo" estóico (De plant. 2, 8-9) e *heimarmene* (*q. v.*; *De mut.* 23, 135). Fílon difere dos estóicos ao negar que este *logos* imanente é Deus (*De migre. Abr.* 32, 179-181). Fílon dá ao seu *logos* um papel distinto na criação: é a causa instrumental (*De cher.* 35, 126-127); é também uma luz arquetípica (*ibid*. 28, 97), reaparecendo esta última imagem em Plotino, *Enéadas III, 2, 16*. Mas há uma diferença entre os dois pensadores; o que em Fílon era tanto o *logos* como o *nous* é dividido em Plotino que usa o conceito de *logos* de um modo afim aos *logoi spermatikoi* estóicos (*q. v.*) ver *Enéadas III, 2, 16* onde o *nous* e o *logos* são diferenciados. (In: PETERS, Francis Edward. *Termos Filosóficos Gregos*: Um léxico histórico, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974).

[68] "[...] definitional statements with predicative structure" (Hutchinson, 2018, p. 102).

[69] "[...] thought is speech that occurs without the voice when the soul converses with itself." (Hutchinson, 2018, p. 103).

> O ato intelectual não tem partes e, por assim dizer, não se manifesta abertamente, permanecendo invisível no interior, mas a expressão verbal (*logos*) desdobra o seu conteúdo e o traz do ato intelectual para o poder de criar imagens (*to phantastikon*), mostrando assim o ato intelectual como se fosse um espelho, e é assim que há apreensão (*antilepsis*), persistência e memória dele (*Enéadas* IV, 3, 30, tradução nossa)[70].

Hutchinson (2018, p. 102) explica que o conteúdo intelectivo permanece velado até a "expressão verbal" ou o princípio racional o desvelar na imaginação para que possa atingir a totalidade da alma, havendo a apreensão do conteúdo. Entretanto, essa "expressão verbal" não deve ser interpretada como o verbo proferido na fala humana. Pois, quando pronunciamos uma frase ou sentença, nós já devemos ter consciência dela anteriormente em nosso íntimo, o conteúdo já deve ter sido desvelado na imaginação e refletido como se fosse um espelho para o interior todo da alma. Portanto, essa "expressão verbal" que desdobra o conteúdo intelectivo na imaginação, deve ser entendido como o verbo não proferido, onde há toda a estrutura do discurso, porém sem som, "[...] o que pode ser senão a forma racional silenciosa (*logos siopon*)? E mais ainda, quanto mais está dentro da alma" (*Enéadas* III, 8, 6, tradução nossa)[71].

Caluori (2005, p. 81-82) comenta que enquanto o Intelecto contempla as Formas de modo imediato e numa só vez, a alma às apreende, por meio dos princípios racionais, uma por vez, e não simultaneamente. Ele compara esse modo de pensamento à maneira como um matemático demonstra um teorema, pois ele conhece todos os axiomas e definições necessários para a demonstração, no entanto, os pensa ativamente um por vez. Desse modo, a alma pensa *dianoeticamente* as Formas, por meio dos princípios racionais, que as desvelam em estruturas predicacionais.

O mundo inteligível corresponde ao nível *noético* do ser humano, ou seja, refere-se à parte não-descendente da alma humana. O pensamento humano nesse nível tem os objetos por si mesmos, isto é, possui as Formas inteligíveis. Mas, quando o pensamento discursivo pensa esses objetos, já não os tem de modo direto e inteiro, os têm por partes e somente imagens deles. E ainda, a faculdade cognitiva que "[...] não possui internamente as atividades internas de seus objetos, é posta em atividade pelas atividades externas de seus objetos, isto é, suas imagens ou traços" (tradução nossa)[72]. Pois, de acordo com *Enéadas V, 9, 8* e *V, 3, 5* somente o Intelecto partilha da mesma atividade das Formas, e conforme *Enéadas V, 5, 1* e *V, 3, 5,*

---

[70] "The intellectual act is without parts and has not. so to speak, come out into the open, but remains unobserved within, but the verbal expression unfolds its content and brings it out of the intellectual act into the image-making power, and so shows the intellectual net as if in a mirror, and Ibis is how there is apprehension and persistence and memory of it." (*Enéadas* IV, 3, 30).

[71] "[...] what can it be other than silent rational form?" (*Enéadas* III, 8, 6).

[72] "[...] that do not internally possess the internal activities of their objects are acted on by the object's external activities, i.e., its images or traces." (Hutchinson, 2018, p. 104).

36-39 apenas as "faculdades que possuem seu objeto podem conhecer as Formas diretamente e ter conhecimento verdadeiro". Desse modo, o Intelecto possui as Formas internamente, e a razão discursiva somente é posta em atividade pelas atividades externas provindas das Formas, estas atividades são os princípios formativos como visto em *Enéadas III, 2, 2* e *III, 5, 9* (Hutchinson, 2018, p. 104). A seguinte passagem é elucidativa:

> Assim, o Intelecto, ao dar algo de si mesmo à matéria, criou todas as coisas em tranquilidade imperturbável; esse algo de si mesmo é o princípio formativo racional (*logos*) que flui do Intelecto, pois o que flui do Intelecto é o princípio formativo (*logos*), e ele flui sempre, enquanto o Intelecto estiver presente entre as realidades. Mas, assim como no princípio formativo (*logo*) de uma semente todas as partes estão juntas e no mesmo lugar, e nenhuma delas luta com outra ou está em desacordo com ela ou atrapalha o seu caminho; então algo passa a existir em massa, e as diferentes partes estão em lugares diferentes, e então uma realmente poderia atrapalhar o caminho da outra e até mesmo consumi-la; assim, a partir do Intelecto, que é uno, e do princípio formativo que dele procede, esse Todo surgiu e se separou em partes (*Enéadas* III, 2, 2, tradução nossa)[73].

O Eu ao nível *dianoético* raciocina por meio de julgamentos, inferências, conceituação e explicação lógica, de premissas a conclusões, tudo isso procede em partes e leva tempo, o que demonstra uma deficiência em relação ao conhecimento ao nível do Intelecto. Porém, a razão discursiva pode se vincular às Formas por meio dos princípios racionais que fluem diretamente do inteligível, assim, possui internamente e contempla os princípios formativos que procedem do mundo inteligível continuamente.

No capítulo *I, 2, 3* das *Enéadas* há uma distinção hierárquica entre graus das virtudes, onde Plotino descreve as virtudes superiores de uma alma purificada, assim como será explicado no capítulo seguinte dessa exposição. Lá é ressaltada a diferença que há na atividade do Intelecto para a atividade da alma humana. E por meio de um resumo que explica o processo que se dá na linguagem humana, podemos entender a relação entre a linguagem e a razão discursiva, a qual ocorre de modo similar e paralelo aos graus das virtudes:

> Assim como a palavra (*logos*) falada é uma imitação daquela que está na alma, a palavra (*logos*) na alma é uma imitação daquela que está em outra

[73] "So Intellect, by giving something of itself to matter, made all things in unperturbed quietness; this something of itself is the rational formative principle flowing from Intellect, For that which flows out from Intellect is formative principle, and it flows out always, as long as Intellect is present among realities. But just as in the formative principle in a seed all the parts are together and in the same place, and none of them fights with any other or is at odds with it or gets in its way; then something comes to be in bulk, and the different parts are in different places, and then one really could get in another's way and even consume it; so from Intellect which is one, and the formative principle which proceeds from it, this All has arisen and separated into parts." (*Enéadas* III, 2, 2).

> coisa: assim como a palavra (*logos*) proferida é dividida em partes em comparação com aquela que está na alma, o mesmo ocorre com aquela que está na alma em comparação com aquilo que está antes dela, que ela interpreta (*Enéadas* I, 2, 3, tradução nossa)[74].

Nesta passagem Plotino resume como ocorre a palavra (*logos*) na linguagem. Podemos notar como ela acompanha e reflete a constituição do pensamento, pois (1) a palavra (*logos*) proferida é imitação que se dá em partes, (2) da palavra (*logos*) na alma, e esta também é divida em partes em relação ao que se encontra (3) antes dela, assim como a razão discursiva em comparação ao pensamento intelectivo. Portanto, há três distinções, a (1) palavra proferida, (2) a palavra na alma, e (3) a Forma no Intelecto. É interessante que a palavra na alma é citada como intérprete daquilo que há de anterior a ela[75], sugerindo que não se trata somente de uma cópia, como no caso da palavra proferida em relação à palavra na alma, onde ambas se dão em partes, mas que, o que é anterior é unitário, isto é, as Formas no Intelecto, por isso, é interpretado. Portanto, "enunciados linguísticos são imagens de Formas desdobradas e separadas na alma em virtude de possuírem a mesma forma lógica" (tradução nossa)[76] (Hutchinson, 2018, p. 105-106).

Em síntese, podemos perceber que a alma humana, por meio da intelecção trabalha com o conteúdo intelectivo no Intelecto, isto é, as Formas inteligíveis. Já quando este conteúdo intelectivo chega à razão discursiva ele é trabalhado não como Forma inteligível, mas como princípio racional. Assim, os princípios racionais são os conteúdos da razão discursiva (*dianoia*), onde atua o Eu ao nível *dianoético*, enquanto as Formas são os conteúdos do Intelecto (*nous*), onde atua o Eu ao nível *noético*.

---

[74] "As the spoken word is an imitation of that in the soul, so the word in the soul is an imitation of that in something else: as the uttered word, then, is broken up into parts as compared with that in the soul, so is that in the soul as compared with that before it, which it interprets." (*Enéadas* I, 2, 3).

[75] Em *Enéadas IV, 3, 11*, de modo semelhante, Plotino relaciona a alma como intérprete do Intelecto, atuando como intermediária entre o sensível e o inteligível.

[76] "Linguistic utterances are images of the unfolded and separated forms in soul in virtue of possessing the same 'logical form'." (Hutchinson, 2018, p. 106).

3 OS TIPOS DE VIRTUDES

Neste capítulo será explicado os níveis das virtudes e como o ser humano as desenvolve, de maneira a correlacionar as virtudes aos modos de consciência e níveis do Eu. As virtudes são tratadas principalmente em *Enéadas I, 2*, onde elas são descritas como as atividades que possibilitam o ser humano assemelhar-se ao divino, ou seja, ao inteligível. Já em *VI, 8, 5*, sob outro ângulo, as virtudes são definidas como disposições permanentes (*hexis*) que intelectualizam a alma[77]. Para auxiliar a compreensão, segue abaixo uma tabela sobre os níveis das virtudes baseada em *Enéadas I, 2*, estruturada conforme Kalligas (2014):

Enéadas	Tipos de virtudes	Sabedoria	Justiça	Temperança	Coragem
I, 2, 1.	Cívicas.	Relativa à razão discursiva.	Ocupar-se dos seus próprios assuntos quando se trata de governar e ser governado.	Concordância e harmonia entre o desejo e a razão.	Relativa às emoções.
I, 2, 3.	Purificativas.	Alma agindo só.	Governar pela razão e pelo intelecto, sem oposição.	Não compartilhar das experiências do corpo.	Não temer a separação do corpo.
I, 2, 6.	Contemplativas.	Contemplação do conteúdo do Intelecto.	Atividade em direção ao Intelecto.	Voltar-se interiormente para o Intelecto.	Impassibilidade da alma.
I, 2, 7	Paradigmas das virtudes.	Intelecção.	A própria atividade.	Auto-concentração, voltar-se para si mesmo.	Imaterialidade e permanecer puro por si mesmo.

Fonte: Kalligas, 2014, p. 134, tradução nossa adaptada.

[77] Stamatellos (2015) explica a diferença entre disposição ou estado permanente (*hexis*) e disposição ou estado transitório (*diátesis*) da alma, e defende que a virtude é um estado permanente (*hexis*) ativo da alma direcionado para o mundo inteligível em contínua contemplação das Formas.

Em *Enéadas I, 6, 9*, Plotino nos exorta a não pararmos de trabalhar internamente. Analogamente ao escultor que esculpe uma estátua, com o objetivo de alcançar a sua beleza, nós devemos nos burilar, mas diferente do escultor que esculpe a pedra externa com suas ferramentas externas, nosso esculpir é interno através das ferramentas que são as virtudes. Devemos trabalhar até resplandecer o esplendor da virtude e vermo-nos como luz verdadeira, purificando-nos para alcançar o verdadeiro Eu, aquele que vive no inteligível, e elevando-se um pouco mais, contemplar o que está além, o Uno. Portanto, trata-se de um caminho de ascensão relacionado diretamente às virtudes. Entretanto, como podemos entender essa relação?

3.1 OS NÍVEIS DAS VIRTUDES

As virtudes nos capacitam a enxergar e se identificar com nosso Eu mais íntimo, nos despertando a visão interna e a contemplação do mundo inteligível no qual se encontra a verdadeira beleza. E se vermos a beleza, mas não nos identificarmos com ela, é porque ainda não estamos purificados o suficiente, ou não temos vigor para tal atividade. É na semelhança que a alma humana consegue ver o Belo e o Bem, devemos nos tornar o mais próximo ao divino para contemplar e alcançar o inteligível e reconhecer nossa origem. São os vícios (*kakías*) e os males que impedem a ascensão e aprisionam o ser humano na multiplicidade. E a multiplicidade o afasta de sua origem, pois é oposta a unidade e a eternidade. Portanto, é preciso fugir daqui (*phygué*), e retornar à origem, isto é, nos assemelharmos ao divino (Gomes, 2013, p. 32s). Essas questões estão em conformidade com passagens do *Teeteto 176 a-b* de Platão, e é assim que Plotino inicia o texto das *Enéadas I, 2* que trata sobre as virtudes:

> Como os males estão aqui e "esta região (¹) rondam por necessidade", e a alma quer fugir dos males, "devemos fugir daqui". Então, qual é a fuga? "Assemelhar-se a deus", diz ele (²). E alcançamos isso, se "nos tornamos justos e pios com sabedoria" e, de modo geral, na virtude. Se, então, nos assemelhamos pela virtude, nos assemelhamos àquele que possui a virtude? E, mais precisamente, a qual deus? Ao que melhor parece possuir essas virtudes, isto é, à alma do cosmos (*kosmou psyché*)[78] e ao princípio condutor que há nela, possuidor de sabedoria admirável (*phronesis thaumaste*)? É razoável que, estando aqui, nos assemelhemos a ele (*Enéadas* I, 2, 1)[79].

[78] Corresponde à Alma do mundo.

[79] Tradução em português de Baracat Júnior (2006). Conforme texto original de Baracat Júnior nota (¹): "Este mundo sensível". E nota (²): "Platão; as palavras entre aspas são citações do *Teeteto 176 a-b*; cf. *República 613 b 1*."

A “fuga” se refere ao fugir do mundo sensível pela semelhança ao divino, realizada por meio da virtude. E o divino nessa passagem é citado como sendo a Alma do mundo e seu “princípio condutor possuidor de sabedoria admirável”, isto é, o princípio inteligível provindo do Intelecto[80]. Ambos são impassíveis, o Intelecto não tem relação direta com o mundo sensível e a Alma do mundo, mesmo em seu governo sobre tal, encontra-se unida permanentemente ao Intelecto. Mas nós, como almas particulares encarnadas nos corpos sensíveis, não estamos sob as mesmas condições deles (Brandão, 2012, p. 162-163). Portanto, como as virtudes podem nos auxiliar? Nos assemelhamos ao divino por eles serem virtuosos? Plotino na sequência do texto diz:

> Mas, antes de mais nada, é discutível se esse princípio tem todas as virtudes; se, por exemplo, ele é autocontrolado e corajoso quando não há nada que o assuste, pois não há nada fora do universo, e nada de atraente pode chegar até ele que ele já não tenha, e produzir um desejo de ter ou obter. Mas se esse princípio está em um estado de aspiração às realidades inteligíveis para as quais nossas aspirações também se dirigem, fica claro que nossa boa ordem e nossas virtudes também vêm do inteligível. O inteligível, então, tem virtudes? De qualquer forma, é improvável que tenha as virtudes chamadas “cívicas” [...]. Então, não somos tornados semelhantes a deuses pelas virtudes cívicas, mas pelas virtudes maiores que têm os mesmos nomes? Mas, se pelas outras, as virtudes cívicas não ajudam em nada nessa semelhança? Não é razoável supor que não nos tornamos semelhantes a deuses de forma alguma pelas virtudes cívicas, mas que essa semelhança vem das virtudes maiores — a tradição certamente chama os homens de virtude cívica de semelhantes a deuses e devemos dizer que, de uma forma ou de outra, eles se tornaram semelhantes por esse tipo de virtude. É possível ter virtudes em ambos os níveis, mesmo que não sejam do mesmo tipo (*Enéadas* I, 2, 1, tradução nossa)[81].

---

[80] Conforme *Enéadas IV, 4, 10*s, a Alma do mundo, ao permanecer na contemplação do Intelecto, recebe dele o princípio racional (*logos*), o qual é sempre o mesmo, não se altera, concedendo à Alma do mundo a imutabilidade intelectiva, mesmo que ela atue por partes, portanto, o princípio inteligível está na Alma do mundo, pois é como ela vê, é fecundada e tem consciência do inteligível: “O intelecto, então, possui, e a Alma do Todo recebe dele para sempre e sempre recebeu, e esta é a sua vida, e o que aparece em cada momento sucessivo é a sua consciência (*sunesis*) conforme pensa.” (*Enéadas* IV, 4, 13, tradução nossa). “Intellect, then, possesses, and the Soul of the All receives from it for ever and had always received, and this is its life, and what appears at each successive time is its consciousness as it thinks.”

[81] “But, first of all, it is debatable whether this principle has all the virtues; whether, for instance, it is self-controlled and brave when it has nothing to frighten it, for there is nothing outside the universe, and nothing attractive can come to it which it has not already got, and produce a desire to have or get it. But if this principle is in a state of aspiration towards the intelligible realities to which our aspirations too are directed, it is clear that our good order and our virtues also come from the intelligible. Has the intelligible, then, virtues? It is at any rate improbable that it has the virtues called "civic” [...]. Then are we not made godlike by the civic virtues, but by the greater virtues which have the same names? But if by the others, are the civic virtues no help at all to this likeness? It is unreasonable to suppose that we are not made godlike in any way by the civic virtues but that likeness comes by the greater ones — tradition certainly calls men of civic virtue godlike and we must say that somehow or other they were made like by this kind of virtue. It is possible to have virtues on both levels, even if not the same kind of virtues.” (*Enéadas* I, 2, 1).

Como explica Plotino, o princípio condutor da Alma do mundo, e portanto, ela mesma, não tem motivo para temer, pois perigo nenhum há para eles, ou motivo algum para desejar, pois nada há que os satisfaça que já não estejam presentes neles, este é um exemplo que demonstra que não há necessidade de tais virtudes cívicas como a coragem ou a temperança (autodomínio) para os entes divinos. Porém, aqueles que possuem as virtudes cívicas são considerados divinos pela tradição, logo, eles se assemelham de certo modo, por elas. Entretanto, como funciona essa semelhança? A partir da explicação dessa questão é que Plotino introduz os níveis das virtudes:

> [...] se algo é aquecido pela presença do calor, aquilo de onde provém o calor também deve ser aquecido? E se algo é aquecido pela presença do fogo, o próprio fogo deve ser aquecido pela presença do fogo? Pode-se objetar, em resposta ao primeiro argumento, que há calor no fogo, mas como parte de sua natureza, de modo que o argumento, se mantido em sua analogia, tornaria a virtude algo estranho à alma, mas parte da natureza daquilo de que a alma a recebe por imitação; e, em resposta ao argumento do fogo, que tornaria esse princípio virtude; mas nós o consideramos maior do que a virtude. Mas se aquilo em que a alma participa fosse o mesmo que a fonte da qual ela provém, seria correto falar dessa maneira; mas, na verdade, os dois são distintos (*Enéadas* I, 2, 1, tradução nossa)[82].

Nesta explicação através da analogia, o calor é algo intrínseco e essencial da própria natureza do fogo, assim como a virtude é no inteligível, ou seja, é característica da atividade essencial do Intelecto. Já na Alma ela é algo extrínseco, produzido de fora dela própria, entretanto, a Alma tem a propriedade de participar dessa atividade inteligível, como um objeto aquecido tem a propriedade de receber calor advindo do fogo. No entanto, Plotino ressalta que não podemos considerar que haja virtude no Intelecto, mas algo superior, como é explicado na sequência do texto, onde ele caracteriza esse princípio inteligível não como virtude, mas como arquétipo ou modelo inteligível da virtude (Kalligas, 2014, p. 136-137). Segundo Bréhier (1940, p. 54): "É isso que Plotino expressa ao dizer que a virtude é algo adquirido (*epakton*), [...] ou que é uma disposição do ser virtuoso; tal virtude não pode existir em Deus, em quem

---

82 "[...] if something is made hot by the presence of heat, must that from which the heat comes also be heated ? And if something is made hot by the presence of fire, must the fire itself be heated by the presence of fire? One might object in answer to the first argument that there is heat in fire, but as part of its nature, so that the argument, if it kept to its analogy, would make virtue something extraneous to the soul but part of the nature of that from which the soul receives it by imitation: and in answer to the argument from fire that it would make that principle virtue; but we consider it greater than virtue. But if that in which the soul participates was the same as the source from which it comes, it would be right to speak in this way; but in fact the two are distinct." (*Enéadas* I, 2, 1).

não há qualidade, mas apenas numa alma capaz de mudar para o bem ou para o mal" (tradução nossa)[83].

A partir disso, há dois modos de semelhança, um primeiro ocorre quando dois entes se assemelham pelo fato de participarem da mesma Forma inteligível por meio de um princípio racional (*logos*) e outro quando uma cópia imita a um arquétipo ou modelo inteligível. No primeiro caso, há uma semelhança em um mesmo nível, já no segundo, a cópia se assemelha ao arquétipo, mas o arquétipo não se assemelha à cópia, pois está em um nível superior, o qual consiste em maior unicidade, visto que pertence à realidade intelectiva (Brandão, 2012, p. 164-165). Além da explicação da analogia, isto é exemplificado também na seguinte passagem:

> A casa perceptível não é a mesma coisa que a casa inteligível, embora seja feita à sua semelhança; a casa perceptível participa do arranjo e da ordem, mas Lá, no seu princípio formativo, não há arranjo, ordem ou proporção. Então, se participamos da ordem, do arranjo e da harmonia que vêm de Lá, e estes constituem a virtude aqui, e se os princípios de Lá não têm necessidade de harmonia, ordem ou arranjo, eles também não terão necessidade de virtude, e nós seremos igualmente feitos à imagem deles pela presença da virtude. Isso é suficiente para mostrar que não é necessário que a virtude exista Lá, porque somos feitos à imagem dos princípios de Lá pela virtude (*Enéadas* I, 2, 1, tradução nossa)[84].

Portanto, no exemplo exposto, a casa sensível se assemelha a casa inteligível por estar em conformidade com seu princípio inteligível, porém, como o princípio é uno e sem extensão, ele não pode se assemelhar à sua cópia sensível, pois é seu fundamento. Assim, as virtudes cívicas são relacionadas ao corpo, pois lá na realidade inteligível não há necessidade da existência delas, mas através delas, aqui, estando num corpo no mundo sensível, é que nos assemelhamos aos inteligíveis por meio de uma certa ordem e harmonia que imita o modelo inteligível (Brandão, 2012, p. 165-166). Conforme Kalligas (2014, p. 137), esse exemplo é explicativo para todo caso de participação de um objeto sensível em uma Forma inteligível, pois podemos entender o que Plotino distingue mais claramente na sequência em *Enéadas I,*

---

[83] "C'est ce que Plotin exprime en disant que la vertu est chose acquise (*epakton*), [...] ou qu'elle est une disposition de l'être vertueux; pareille vertu ne peut exister en Dieu, chez qui il n'y a pas de qualité, mais seulement dans une l'âme capable de changement en bien ou en mal" (Bréhier, 1940, p. 54).

[84] "The perceptible house is not the same thing as the intelligible house, though it is made in its likeness; the perceptible house participates in arrangement and order, but There, in its formative principle, there is no arrangement or order or proportion. So then, if we participate in order and arrangement and harmony which come from There, and these constitute virtue here, and if the principles There have no need of harmony or order or arrangement, they will have no need of virtue either, and we shall all the same be made like them by the presence of virtue. This is enough to show that it is not necessary for virtue to exist There because we are made like the principles There by virtue." (*Enéadas* I, 2, 1).

6, 3, sobre a diferença entre "tornar-se como" ou "assimilação" (*homoiosis*) e "semelhança" ou "similaridade" (*homoiotes*), onde no primeiro caso há uma assimilação de algo inferior à um inteligível, e no segundo há uma similaridade em mesmo nível, o que caracteriza uma "[...] radical diferença ontológica: o objeto sensível representa uma expressão e manifestação no espaço e no tempo de um arquétipo inteligível que é atemporal e sem partes" (tradução nossa)[85].

3.1.1 As Virtudes Cívicas

Em *Enéadas I, 2, 1* as virtudes cívicas são definidas conforme as quatro virtudes cardeais citadas na discussão sobre o estado ideal entre *IV 427 e* e *434 d* na *República* de Platão: a "sabedoria prática" que se estabelece em relação ao raciocínio (*logizomenon*); a "coragem" que é relativa às emoções; o "controle equilibrado" ou a "temperança" que ocorre por meio de um acordo e harmonia entre a paixão e a razão (*logismon*); e a "justiça" que refere-se a que cada uma dessas partes ocupe-se da sua própria função em relação a governar e a ser governado[86]. Até agora, vimos como pode haver assemelhação entre os arquétipos das virtudes com as virtudes. Entretanto, qual é a característica comum entre os modelos arquetípicos das virtudes e as virtudes que os imitam? Plotino explica na seguinte passagem que:

> As virtudes cívicas, que mencionamos acima, realmente nos colocam em ordem e nos tornam melhores, dando limite e medida aos nossos desejos e colocando medida em toda a nossa experiência; e elas abolem as opiniões falsas, pelo que é totalmente melhor e pelo fato da limitação, e pela exclusão do não medido e indefinido, de acordo com a sua medida; e elas próprias são limitadas e claramente definidas. E, ao passo que são uma medida que forma a matéria da alma, são feitas como a medida de Lá e têm nelas um traço do Melhor de Lá. O que é totalmente desmedido é matéria e, portanto,

[85] "[...] radical ontological difference: the sensible object represents an expression and manifestation in space and time of an intelligible archetype that is timeless and without parts." (Kalligas, 2014, p. 137).

[86] Diferente de grande parte dos comentadores, Brandão (2012, p. 167-168) interpreta que as virtudes cívicas em Plotino diferem do entendimento de Platão na *República*. Segundo ele, em Platão há uma simetria presente devido ao domínio de uma parte superior da alma sobre as inferiores, ou seja, a parte da razão sobre as partes irascível e concupiscente. Já em Plotino, a sabedoria, pelo fato de dizer respeito à parte racional da alma, é relativa somente à alma. Porém, a temperança e a coragem, como se referem às partes inferiores, levam em consideração não só a alma, mas a alma junto ao corpo. Assim, mais propriamente são virtudes da imagem da alma e não da alma em sua pureza. Desse modo, caracteriza-se uma assimetria, que se trata não "[...] apenas da ascendência de uma parte superior da alma sobre as inferiores, mas da correta relação entre a própria alma e aquilo que dela é derivado" (Brandão, 2012, p. 168).

> totalmente diferente; mas, na medida em que participa da forma, torna-se semelhante ao Bem, que é sem forma (*Enéadas* I, 2, 2, tradução nossa)[87].

A principal característica que faz as virtudes cívicas assemelharem-se aos seus arquétipos é a delimitação e a metrificação daquilo que advém do corpo, isto é, a imposição de limites às paixões e a abolição das falsas opiniões. Tudo isso faz o composto, ou seja, a imagem da alma junto ao corpo, se assemelhar ao Bem através de sua participação nas Formas, pois conforme o estabelecimento de limite e medida à matéria, maior é a sua unicidade, e maior é a aproximação e semelhança com ele. Mas o que propriamente permite isso acontecer? Qual é o elemento no ser humano que permite a limitação e medida ao composto de imagem da alma e corpo?

Stern-Gillet (2014, p. 403-412) destaca a função da faculdade racional discursiva humana (*logizomenon*)[88] como fator fundamental para a condução harmônica do corpo. É justamente esse o elemento presente no ser humano, que permite a medida e o limite ao composto. A faculdade racional discursiva é o fator que permite a ação do Eu ao grau intermediário ou *dianoético* sobre o corpo e proporciona a deliberação sobre o mundo sensível, pois é nesse âmbito que encontra-se a possibilidade do contato e sobreposição da intelecção do mundo superior, correspondente ao Intelecto (*Nous*), às afecções provindas do corpo, funcionando como um mediador. Desse modo, "[...] ao domar as paixões e substituir opiniões preconceituosas por julgamentos racionais, as virtudes cívicas ampliam o domínio do que está em nosso poder (*eph hemin*)" (Stern-Gillet, 2014, p. 409) (tradução nossa)[89].

Portanto, podemos observar como ocorre a semelhança das atividades do composto de alma e corpo com o padrão intelectivo superior. A filosofia plotiniana é marcada pela hierarquia que metafisicamente nasce no inteligível e termina no sensível, e sob o ângulo humano, essa é a maneira em que o inteligível se expressa no âmbito sensível, isto é, através das virtudes cívicas. Pois quando a alma impõe medida e limite às afecções está, por meio do hábito racionalizando a parte irracional da alma, e por meio do pensamento racional discursivo, abolindo as opiniões falsas. Assim, a alma conduz o corpo de tal modo que o

---

[87] "The civic virtues, which we mentioned above, do genuinely set us in order and make us better by giving limit and measure to our desires, and putting measure into all our experience ; and they abolish false opinions, by what is altogether better and by the fact of limitation, and by the exclusion of the unmeasured and indefinite in accord with their measuredness; and they are themselves limited and clearly defined. And so far as they are a measure which forms the matter of the soul, they are made like the measure There and have a trace in them of the Best There. That which is altogether unmeasured is matter, and so altogether unlike: but in so far as it participates in form it becomes like that Good, which is formless." (*Enéadas* I, 2, 2).

[88] O'Daly (1973, p. 41-51) explica detalhadamente a função dessa faculdade racional discursiva no Eu intermediário e a sua diferença entre o *nous* plotiniano.

[89] "[...] by taming the passions and replacing prejudiced opinion by reasoned judgement, the civic virtues enlarge the domain of what is in our power." (Stern-Gillet, 2014, p. 409).

composto se assemelha ao arquétipo inteligível. Entretanto, esse processo é referente somente ao nível intermediário do Eu sobre o nível inferior, ou seja, há ainda o nível superior, onde as virtudes caracterizadas como cívicas não bastam para tornar a totalidade do ser humano semelhante ao inteligível, então, o que mais é necessário?

3.1.2 As Virtudes Purificativas

As virtudes cívicas são vinculadas apenas à dimensão inferior do ser humano, isto é, ao composto de imagem da alma e corpo, portanto, referem-se à atividade de governo da alma sobre o mundo sensível. Mas, a totalidade do ser humano é maior do que o apresentado em sua relação com o mundo sensível. Sua parte superior já se encontra no inteligível, ou seja, o Eu ao nível *noético*, porém, quando ele não está "integrado" à totalidade do ser humano, não há consciência (*antilepsis*) de sua atividade, pois sua atividade não foi refletida na imaginação conforme *Enéadas IV, 3, 30*. E para isso acontecer é necessário haver o afastamento da alma humana do mundo sensível, voltando-se em direção para sua dimensão inteligível, isto é, um outro nível de virtude, que se trata da purificação da alma em relação ao corpo, com o objetivo de permitir que a alma atue sozinha, sem a perturbação do corpo.

Enquanto as virtudes cívicas são adquiridas, pois não pertencem essencialmente à alma, a purificação é mais precisamente um retorno à essência sem acréscimos, pois as impurezas são qualidades adquiridas pela alma (Bréhier, 1940, p. 55). Sob outro ângulo, podemos dizer que as virtudes purificativas são um processo de maior aproximação do Bem por meio da semelhança. Como o Bem é imaterial e está no outro pólo em relação à realidade sensível, o afastamento é necessário para a alma que pretende aproximar-se dele (*Enéadas* I, 2, 3). Por isso, Plotino explica que:

> Uma vez que a alma é má quando está completamente misturada com o corpo e partilha as suas experiências e tem as mesmas opiniões, ela será boa e possuirá virtude quando não tiver mais as mesmas opiniões, mas agir sozinha — isto é inteligência e sabedoria — e não partilhar as experiências do corpo — isto é autodomínio — e não tiver medo de se separar do corpo — isto é coragem — e for governada pela razão e pelo intelecto, sem oposição — e isto é justiça (*Enéadas* I, 2, 3, tradução nossa)[90].

[90] "Since the soul is evil when it is thoroughly mixed with the body and shares its experiences and has all the same opinions, it will be good and possess virtue when it no longer has the same opinions but acts alone — this is intelligence and wisdom — and does not share the body's experiences — this is self-control — and is not afraid of departing from the body — this is courage — and is ruled by reason and intellect, without opposition — and this is justice." (*Enéadas* I, 2, 3).

As virtudes purificativas são caracterizadas também em *Enéadas I, 6, 6*, seguindo as quatro virtudes cardeais, porém, com a "justiça" sendo substituída pela "magnanimidade", onde trata-se de um desprezo pelas coisas corpóreas; com a "coragem" sendo descrita como o não temer a morte, ou seja, não temer o afastamento do corpo; o "autodomínio" como o não se associar aos prazeres corporais; e por fim, a "sabedoria" caracterizada como atividade intelectiva que conduz a alma para cima, a afastando das coisas inferiores. Desse modo, o objetivo da purificação é deixar a alma pura, pois "[...] se a bondade existia antes da impureza, a purificação é suficiente" (*Enéadas* I, 2, 4) (tradução nossa)[91]. No entanto, como se realiza a purificação?

A purificação consiste numa separação da alma em relação ao corpo, mas conforme *Enéadas V, 1, 10*, não trata-se de uma separação local, pois a alma já está "naturalmente separada". Trata-se de "[...] nossa não inclinação para o corpo, a nossa ausência de imagens mentais (*phantasiais*) e a nossa alienação do corpo" (tradução nossa)[92]. Assim, o purificar-se é mais precisamente um afastamento das imagens provenientes do composto, ou seja, o não consentimento com as afecções, as opiniões e as experiências do corpo, de modo a evitar a perturbação da alma para ela poder voltar-se ao inteligível e não propriamente um desligamento dela do corpo (Brandão, 2012, p. 208-209). Porém, todas as afecções, opiniões e experiências do corpo perturbam a alma no processo de conversão ao inteligível?

Conforme Plotino explica em *Enéadas I, 2, 5*, a purificação não se trata de uma supressão total das atividades do corpo, mas de uma supressão da perturbação ocasionada na alma por elas. O afastamento ao corpo ocorre a partir do equilíbrio entre prazeres e dores, de maneira a neutralizar seus efeitos ao se distanciar dos extremos. Um prazer torna-se útil como alívio, e uma dor deve ser suportada através da distinção entre o âmbito da alma e o sofrimento (afecção) do corpo. Já as paixões devem ser afastadas completamente, ou ao menos não deve haver excitação emocional junto a elas. Os impulsos involuntários, devem ser eliminados, salvo no caso de um medo que funcione como advertência. E os desejos serão considerados apenas quando "[...] forem naturais, sem qualquer elemento de impulso involuntário; ou, se tiver outros tipos, apenas na medida em que estiver com a imaginação, que também é propensa a eles" (*Enéadas* I, 2, 5) (tradução nossa)[93]. Mas, como a alma discerne se a afecção, prazer ou medo é útil ou não? E como ela identifica a afecção sem se

---

[91] "If goodness existed before the impurity, purification is enough."(*Enéadas* I, 2, 4).
[92] "[...] our not inclining to the body, and to our not having mental images, and our alienation from the body." (*Enéadas* V, 1, 10).
[93] "[...] be natural ones with no element of involuntary impulse in them; or if it does have other kinds, only as far as it is with the imagination, which is also prone to these." (*Enéadas* I, 2, 5).

afetar e se perturbar? Em *Enéadas I, 1, 9*, ao Plotino comentar sobre a origem dos males, como provindos do composto, podemos notar que a imaginação é central no processo purificativo, pois ela é o intermediário entre uma afecção e o pensamento discursivo:

> O mal é feito quando somos dominados pelo que há de pior em nós — pois somos múltiplos — pelo desejo, pela paixão ou por uma imagem maligna. O que chamamos de falsidades do pensamento é a criação de imagens mentais (*phantasia*) que não esperaram pelo julgamento da faculdade do raciocínio — agimos sob a influência das nossas piores partes, assim como na sensação a percepção da entidade conjunta pode ver falsamente antes que a faculdade do raciocínio tenha emitido o seu julgamento (*Enéadas* I, 1, 9) (tradução nossa)[94].

Há uma complexidade referente a geração e a consciência das afecções pela alma humana. A sensação percebe os objetos sensíveis ou afeccções e suas qualidades, e os descreve, de modo que podemos considerar como um primeiro julgamento (*krisis*) conforme *Enéadas III, 6*, *1* e a imaginação sendo como o fim da sensação, gera uma imagem, disponibilizando à crítica da razão discursiva, além de guardá-la quando já não há mais o objeto disponível. Assim, a razão discursiva pode julgar o objeto em questão, cotejando-o com a visão das Formas do Intelecto (Oliveira, 2020, p. 475-477). Considerando isso, a sensação é um julgamento descritivo e a razão discursiva um julgamento crítico sobre um determinado objeto externo a alma — uma afecção, um objeto sensível ou outra experiência corpórea — mediado pela imaginação[95].

Quando a alma suprime a perturbação gerada pelas afecções, significa que ela apenas admite as atividades corpóreas que estiverem em acordo com a razão, ou seja, somente após o julgamento pela razão discursiva, se não as recusa. Consequentemente, também busca impedir ações involuntárias — pois são movidas por afecções não criticadas — de modo que toda ação seja antes deliberada e portanto, voluntária e consciente. Em síntese, este é o processo de afastamento da alma em relação ao corpo, a supressão daquilo que a perturba com o objetivo de estar livre para viver em conformidade com sua essência inteligível.

---

[94] "Evil is done when we are mastered by what is worse in us — for we are many — by desire or passion or an evil image, What we call thinking falsities is a making of mind-pictures which has not waited for the judgement of the reasoning faculty — we have acted under the influence of our worse parts, just as in sensation the perception of the joint entity may see falsely before the reasoning faculty has passed judgement on it." (*Enéadas* I, 1, 9).

[95] Para um aprofundamento sobre as afecções da alma ver Blumenthal, 1971, p. 45-67.

3.1.3 As Virtudes Contemplativas

A virtude está em purificar-se ou em estar purificado? Essa é a pergunta que Plotino faz em *Enéadas I, 2, 4*. Segundo ele, está em ambos, porém, a primeira é mais imperfeita do que a segunda, pois o bem não está propriamente no processo de purificação, mas naquilo que remanesce após o processo. No entanto, ele questiona se o que remanesce é bom. Isto é, a essência da alma é boa? Pois se a natureza da alma é boa, como ela estaria em algo mal como o corpo? Ele responde que ela está em algo mal, pois nasceu para ambas realidades, inteligível e sensível, ela não pode simplesmente permanecer no inteligível sem vínculo com o sensível, tal situação faz parte de sua natureza, ainda que em essência, a alma seja boa. Porém, mesmo que a alma tenha essa disposição natural para ambas realidades, o bem para a alma é estar com seus congêneres, ou seja, com os inteligíveis, o que ocorre por meio da conversão. Entretanto, a conversão purifica a alma ou a purificação da alma à converte?

3.1.3.1 A conversão (*epistrophe*) da alma

Kalligas (2014, p. 142) interpreta a conversão e a purificação como um único movimento de "conversão purificativa", a purificação sendo o aspecto objetivo da conversão. Dillon (1990, p. 98) afirma que a conversão não segue a purificação, mas a acompanha, sendo claramente distinta. No entanto, a interpretação mais correta e completa parece ser a de Bréhier (1940, p. 56-58) que considera a conversão como precedente à purificação, pois como Plotino explica na sequência do texto, ao perguntar em relação à conversão e à purificação da alma, a conversão parece já ter ocorrido antes da purificação: "Então, ela se converte após a purificação? Na verdade, após a purificação, ela já está convertida" (*Enéadas* I, 2, 4) (tradução nossa)[96].

O comentador explica que as virtudes cívicas já se tratam, de um modo primário, de purificação, porém, mais precisamente elas purificam a alma por meio da condução da razão sobre as paixões, isto é, um nível superior das faculdades da alma sobre um inferior. Agora, as virtudes purificativas se referem à razão em seu próprio patamar, purificando a si mesma. Por isso, é necessário que a razão deixe seu estado atual "contaminado pelo corpóreo" e se converta a um estado de pureza, ou seja, transcenda a si mesma em direção a um nível

[96] "Does it then turn itself after the purification? Rather, after the purification it is already turned." (*Enéadas* I, 2, 4).

superior de razão, ao intelecto, assim, a conversão da razão é necessária para a purificação da alma ocorrer, por isso que a conversão já deve ter ocorrido para que a purificação se efetive. São processos distintos, mas correlacionados, no qual a purificação resulta da conversão (Bréhier, 1940, p. 57).

Tudo isso leva Plotino a definir que o resultado da conversão da alma ao inteligível consiste em " [...] uma visão e a impressão do que é visto, implantada e atuando nela, como a relação entre a visão e o seu objeto" (*Enéadas* I, 2, 4) (tradução nossa)[97]. Contudo, ainda questiona na sequência do texto:

> Então, não as possuía nem se lembra delas? Não as tinha ativas, mas longínquas e desalumiadas; para que sejam alumiadas e saiba que lhe são internas, deve projetar-se para o alumiador. Contudo, não as tinha elas mesmas, mas suas impressões; portanto, ela deve ajustar a impressão aos verdadeiros, dos quais são as impressões. Talvez, porém, se diga que ela mesmo assim os possui porque o intelecto não é alheio a ela e, sobretudo, não é alheio quando ela olha para ele: se não, é alheio mesmo presente. Pois, mesmo nas ciências, se não atuamos em completo acordo com elas, nos são alheias (*Enéadas* I, 2, 4)[98].

É possível que neste trecho Plotino esteja fazendo referência a três momentos em relação à atividade da alma, semelhante a explicação em *Enéadas I, 2, 3* sobre a palavra (*logos*)[99]. Pois, parece que há um primeiro momento que refere-se à atividade cognitiva diretamente sobre as Formas no Intelecto, um segundo, à atividade cognitiva inferior relativa às impressões que são imagens das Formas, e um terceiro momento sobre a harmonia entre ambas. A atividade superior como atividade cognitiva intuitiva, a inferior como atividade racional discursiva, e caso não haja harmonia entre ambas, mesmo que as Formas estejam presentes elas nos seriam alheias.

Vale ressaltar a interpretação de Brandão (2012, p. 171) que corrobora para essa possibilidade, pois para ele essas impressões citadas por Plotino, não são as Formas enquanto tais, mas impressões delas na alma que devem ser ajustadas em conformidade com o conteúdo do Intelecto. O que caracteriza uma contemplação inicial, distinta da união com o Intelecto, pois este está acima do nível de consciência *dianoética*, a qual trabalha com os princípios racionais (*logoi*) derivados do Intelecto, mas não de modo direto com seu conteúdo, as Formas. Além de que no início da citação, Plotino afirma que possuímos as Formas, mas não

---

[97] "[...] a sight and the impression of what is seen, implanted and working in it, like the relationship between sight and its object." (*Enéadas* I, 2, 4).
[98] Tradução em português de Baracat Júnior (2006).
[99] Conforme p. 40.

as tínhamos ativas, o que significa que ao ativá-las estamos harmonizando o nível *noético* — possuidor das Formas — com o nível *dianoético* — possuidor das impressões, agora ativas, pois estão em harmonia.

É interessante também, o comentário de Armstrong (1989, p. 138) em nota na tradução da passagem em questão. Para ele, o que a alma ativa após a conversão "[...] são os seres do reino do Intelecto, as Formas; elas estavam continuamente presentes nela, mas ela não tinha consciência delas quando estava impura e não convertida" (tradução nossa)[100]. Esta passagem pode estar, além disso, se referindo à consciência apreensiva (*antilepsis*)?

3.1.3.2 A harmonia e integração da alma humana

Em *Enéadas I, 1, 11*, Plotino explica que na infância as forças do composto estão ativas em nós, permitindo que poucos lampejos dos princípios superiores cheguem até ele. Somente quando as forças do composto se inativam, é que ele se direciona para cima, ou seja, para a região intermediária ou *dianoética* do Eu, onde precisamente encontra-se a razão que ilumina-o. Plotino questiona se não somos também o anterior a isso, ou seja, a parte superior. Ele responde que sim, mas somente se voltarmos a parte intermediária para a região superior, isto é, quando há apreensão (*antilepsis*) das Formas, de modo que há uma mudança das impressões superiores da potência para o ato. Portanto, parece ser uma referência à conversão da alma ao mundo inteligível, concedendo-lhe consciência apreensiva das Formas.

Quando a apreensão é voltada apenas para a realidade inferior, a alma torna-se passiva em um estado permanente (*hexis*) ruim, mas quando a apreensão é voltada para o superior a alma encontra-se ativa em um estado permanente (*hexis*) bom, pois é direcionado ao inteligível e à felicidade, conforme *Enéadas I, 4, 4*, onde é explicado que o ser humano feliz é aquele que é em ato e se identifica com a vida intelectiva (Stamatellos, 2015, p. 136-137).

Agora, lembremos que a apreensão somente nos fornece consciência (*antilepsis*) de imagens, logo, a imaginação é fundamental neste processo. Quando a região intermediária está voltada à realidade inteligível, as Formas são apreendidas por meio dos princípios racionais que as desdobram na imaginação, ou seja, são imagens do conteúdo do Intelecto. Se a alma se harmoniza de acordo com *Enéadas IV, 3, 31*, as imagens inferiores seguem as superiores, "[...] a imagem torna-se uma só, como se uma sombra seguisse a outra e como se

[100] "[...] are the beings of the realm of Intellect, the Forms; they were continually present to it, but it was not conscious of them when it was unpurified and unconverted." (Armstrong, 1989, p. 138).

uma pequena luz se infiltrasse por baixo da maior" (tradução nossa)[101]. Já quando há desarmonia, a parte inferior prevalece, de modo que sua atenção é voltada para o contrário à sua natureza imortal (Hutchinson, 2011, p. 274-276)[102].

Em *Enéadas I, 4, 10*, Plotino explica através da analogia de um espelho como se dá a apreensão do pensamento discursivo e do intelectivo na imaginação, porém, há momentos em que ela não ocorre devido a perturbação no reflexo do espelho, o que sugere que o reflexo é melhor entendido como ocorrido não em um espelho, mas em uma superfície de água, pois a imagem somente aparece para a apreensão quando há uma superfície lisa, brilhante e sem perturbações.

A analogia do espelho, também é vista em *Enéadas IV, 3, 30*, Hutchinson (2018, p. 108-109) associa diretamente esse processo à imaginação, mesmo que não haja menção direta sobre a faculdade imaginativa nessa passagem. A partir disso, o pensamento discursivo e o intelectivo não se refletem na imaginação quando o espelho é perturbado, não é descrito exatamente os fatores que ocasionam a perturbação nessa passagem, todavia, o subcapítulo anterior, sobre as virtudes purificativas, indica que a origem deva ser as afecções provindas do composto. Mas, Plotino deixa claro que ela causa a desarmonia entre as duas partes da alma, de modo que a imaginação inferior prevalece sobre a imaginação superior, logo, a realidade superior onde se estabelece nossa alma imortal não é mais reconhecida.

Considerando isso, conseguimos compreender que quando o nível intermediário do Eu está voltado para o superior não só apreende as Formas na imaginação por meio dos princípios racionais, mas reintegra a parte inferior da alma à sua alma imortal. Em outras palavras, esse processo, trata-se da virtude contemplativa, através de sua volta para seu próprio interior, assim como Plotino escreve na seguinte passagem:

> Por que então, quando possuímos bens tão valiosos, não os apreendemos conscientemente, mas permanecemos, na maioria das vezes, inativos nesse sentido, e alguns de nós nunca somos ativos de modo algum? [...] Se, então, se pretende uma apreensão consciente dos poderes que estão presentes desta forma, devemos voltar o nosso poder de apreensão para o interior e fazê-lo prestar atenção ao que ali se encontra. É como se alguém estivesse à espera de ouvir uma voz que desejava ouvir e se afastasse de outros sons, despertando o seu poder de audição para captar aquilo que, quando chegar, é o melhor de todos os sons que se podem ouvir; assim também aqui devemos deixar de lado os sons perceptíveis (exceto na medida em que tenhamos de

[101] "[...] the image becomes one, as if a shadow followed the other and as if a little light slipped in under the greater one." (*Enéadas* IV, 3, 31).
[102] Tema tratado no capítulo capítulo 2.2.1 sobre a dualidade da alma humana.

> os ouvir) e manter o poder de apreensão da alma puro e pronto para ouvir as vozes vindas do alto (*Enéadas* V, 1, 12, tradução nossa)[103].

Plotino afirma que quando a alma realiza essa volta ao seu interior, passa de um estado de inatividade para o estado de ato. Esses bens valiosos já estão à disposição, porém, para a apreensão consciente deles, é necessário o nosso ato de voltarmos-nos à eles. A alma volta-se para seu interior a fim de apreender os bens do mundo superior, mas não deixa o seu vínculo com a realidade inferior. Ainda ouve e percebe o mundo sensível, porém, somente aquilo que seja necessário, para que mantenha a pureza da sua consciência apreensiva. "[...] Plotino afirma que a atividade das *hipóstases* escapa à atenção da alma como um todo, a menos que a imaginação apreenda sua atividade" (tradução nossa) (Hutchinson, 2018, p. 112)[104]. O reflexo que ocorre como se fosse num espelho se realiza no nível intermediário somente quando este é atingido através da imaginação, portanto, se não há o nosso ato de voltar-se ao inteligível, a alma não-descendente permanecerá inconsciente para a parte descendente da alma, isto é, para a totalidade do Eu.

Por isso, as virtudes contemplativas são realizadas quando há harmonia das impressões ao nível da razão discursiva com as Formas ao nível intelectivo, esse processo refere-se à harmonia entre os níveis de pensamento, isto é, a harmonia da dualidade da alma humana. O que aparece de modo claro em *VI, 4, 14*, onde Plotino explica que quando o ser humano surgiu no tempo "[...] passamos a ser os dois, não aquele que éramos antes — e, às vezes, apenas o outro que acrescentamos depois, quando aquele anterior está inativo e, de outra forma, ausente" (tradução nossa)[105]. Assim, no caso de atuarmos apenas com a faculdade racional discursiva (*dianoia*) voltada ao mundo sensível, a intuitiva (*nous*) torna-se inativa, isto é, ainda somos a parte superior da alma, porém, de modo apenas potencial, relegado ao inconsciente. Portanto, quando ambas faculdades encontram-se ativas em harmonia, há virtude contemplativa e integração.

---

[103] "Why then, when we have such great possessions, do we not consciously grasp them, but are mostly inactive in these ways, and some of us are never active at all? [...] If then there is to be conscious apprehension of the powers which are present in this way, we must turn our power of apprehension inwards, and make it attend to what is there. It is as if someone was expecting to hear a voice which he wanted to hoar and withdrew from other sounds and roused his power of hearing to catch what, when it comes, is the best of all sounds which can be heard; so here also we must let perceptible sounds go (except in so far as we must listen to them) and keep the soul's power of apprehension pure and ready to hear the voices from on high." (*Enéadas* V, 1, 12).

[104] "[...] Plotinus is claiming that the activity of the hypostases escapes the attention of the whole soul unless the imagination apprehends their activity." (Hutchison, 2018, p. 112).

[105] "[...] we have come to be the pair of them, not the one which we were before - and sometimes just the other one which we added on afterwards, when that prior one is inactive and in another way not present." (*Enéadas* VI, 4, 14).

A partir disso, Plotino define as virtudes contemplativas seguindo em conformidade às quatro virtudes cardeais:

> A sabedoria, teórica e prática, consiste na contemplação daquilo que o intelecto contém; [...] a justiça superior na alma é a sua atividade em relação ao intelecto, o seu autodomínio [temperança] é a sua volta interior para o intelecto, a sua coragem é a sua liberdade das afecções, de acordo com a semelhança daquilo para que se volta, que é livre das afecções por natureza: esta liberdade das afecções na alma provém da virtude, para impedir que partilhe das afecções do seu companheiro inferior (*Enéadas* I, 2, 6, tradução nossa)[106].

As virtudes contemplativas deixam claro a semelhança que há na alma purificada com o Intelecto, caracterizada pela libertação da alma das afecções provindas do composto corpóreo. Desse modo, a alma volta-se para o inteligível e imaterial, ou seja, é a alma convertida e purificada. É interessante notar que nessa condição, tanto a sabedoria prática (*phronesis*) quanto a teórica (*sophia*) consiste na contemplação do conteúdo do Intelecto. No capítulo seguinte veremos a importância disso em relação à ação virtuosa.

Para Brandão (2012, p. 172-174) as virtudes contemplativas são uma primeira fase de união com o Intelecto. Pois, "[...] na união, a alma não possuiria mais virtudes, mas a própria vida do Intelecto, que está acima da virtude". Numa segunda fase, onde há união plena com o Intelecto, a alma viveria a vida do próprio Intelecto, numa completa identificação. Por isso, quando Plotino diferencia as virtudes de seus paradigmas não estaria "[...] apenas fazendo uma distinção entre a virtude da alma e o modelo que se encontra no Intelecto, mas entre dois estados experimentados pelo filósofo que foi purificado". Considerando isso, ao unir-se com o Intelecto, a alma vive a própria vida intelectiva e não suas próprias virtudes, mas seus modelos, os quais Plotino define do seguinte modo:

> A verdadeira justiça absoluta é a disposição de uma unidade para consigo mesma, uma unidade na qual não existem partes diferentes (*Enéadas* I, 2, 6, tradução nossa)[107].
>
> [...] o pensamento intuitivo Lá é conhecimento (*episteme*) e sabedoria (*sophia*), a auto-concentração é autodomínio, a sua própria atividade é

[106] "Wisdom, theoretical and practical, consists in the contemplation of that which intellect contains; [...] So the higher justice in the soul is its activity towards intellect, its self-control is its inward turning to intellect, its courage is its freedom from affections, according to the likeness of that to which it looks which is free from affections by nature: this freedom from affections in the soul comes from virtue, to prevent its sharing in the affections of its inferior companion." (*Enéadas* I, 2, 6).

[107] "There is one kind of justice which exists in a plurality, when the parts which it orders are many, and another which is solely and entirely "minding one's own business" even if it is the business of a unity. True absolute justice is the disposition of a unity to itself, a unity in which there are not different parts." (*Enéadas* I, 2, 6).

> "ocupar-se dos seus próprios assuntos"; o seu equivalente à coragem é a imaterialidade e permanecer puro por si mesmo (*Enéadas* I, 2, 7, tradução nossa)[108].

Ao nível intelectivo somente há a vida do Intelecto, do Ser e das Formas. Cada Ser intelectivo está convertido à si mesmo e à sua vida, ou seja, não há mais partes na unidade, há somente sua própria atividade, o que representa a verdadeira justiça. A sabedoria (*sophia*) e o conhecimento verdadeiro (*episteme*) se resumem à própria intelecção, isto é, ao próprio pensamento intuitivo. Já a temperança (autodomínio) trata-se da auto-concentração, em outras palavras, é o estar voltado a si mesmo. E a coragem, refere-se ao permanecer puro por si mesmo e a imaterialidade.

Em *Enéadas V, 8, 11*, quando Plotino escreve sobre a beleza intelectiva, ele explica que somente quando a alma a vê como idêntica a si mesmo é que estará vendo a beleza realmente, pois desse modo a alma torna-se a própria beleza, não a vendo meramente como algo externo. "Trata-se de uma espécie de compreensão (*sunesis*) e percepção íntimas (*sunaisthesis*) de um eu que tem o cuidado de não se afastar de si mesmo ao querer perceber (*aistanesthai*) demasiado" (tradução nossa).[109] A partir dessa passagem, Schroeder (1987, p. 688) comenta que há consciência transcendente (*sunesis*) e autoconsciência relacional (*sunaisthesis*) justamente quando a alma reintegra-se à sua parte superior residente no Intelecto, readequando as condições do Eu empírico como outro. Portanto, nesse processo, nossa cognição se lança a um nível superior de consciência transcendente e também a uma autoconsciência ao nível inteligível.

Schroeder (1987, p. 689) também aponta para o fato de que, quando a alma está ao nível inteligível ela tem um maior autoconhecimento, "[...] tendo, ao mesmo tempo, uma consciência simultânea (*sunaisthesin*) de si mesma, como se tivesse-se tornado uma e a mesma coisa com o seu objeto inteligível" (*Enéadas* IV, 4, 2, tradução nossa)[110]. Logo, na união com o Intelecto, a alma tem um maior conhecimento e consciência de si mesma e de sua natureza intelectiva. É a alma purificada que é bela como o divino, e assim na ascensão e contemplação da realidade intelectiva "[...] conhecerá as Formas, todas belas, e afirmará que

---

[108] "[...] intuitive thought There is knowledge and wisdom, self-concentration is self-control, its own proper activity is "minding its own business"; its equivalent to courage is immateriality and abiding pure by itself." (*Enéadas* I, 2, 7).

[109] "This is a sort of intimate understanding and perception of a self which is careful not to depart from itself by wanting to perceive too much." (*Enéadas* V, 8, 11).

[110] "[...] at the same time having a concurrent awareness of itself, as having become one and the same thing with its intelligible object." (*Enéadas* IV, 4, 2).

estas, as Ideias, são a beleza; pois todas as coisas são belas por elas, pelos produtos do intelecto e da essência" (*Enéadas* I, 6, 9, tradução nossa)[111].

Com isso, podemos perceber como as virtudes funcionam no processo de assemelhação do ser humano ao divino. O desenvolvimento das virtudes cívicas permite à alma delimitar sua atenção somente ao necessário da realidade sensível, desse modo, a alma consegue olhar para si mesma internamente, e discernir entre o que é ela e o que é acréscimo de sua vinculação ao corpo. A partir disso, livrar-se desses acréscimos, trata-se do próprio desenvolvimento das virtudes purificativas, que a permite estar consigo mesma, voltando-se em direção ao Intelecto. Assim, sua parte intermediária, composta pelas faculdades imaginativa e do pensamento discursivo, pode voltar-se à realidade superior, apreendendo conscientemente (*antilepsis*) o inteligível. Ou seja, após o processo de purificação, ela encontra-se convertida ao mundo inteligível, identifica-se com sua alma imortal e o Eu histórico é readequado, tornando-se uma vestimenta para o Eu real. Agora, por seu próprio esforço o ser humano tem condições de autoconsciência relacional (*sunaisthesis*) de suas partes internas como uma unidade coesa, assim como o próprio Intelecto, e não mais apenas a autoconsciência dual (*parakolouthesis*) que separa o sujeito do objeto, a qual enfraquece a própria atividade virtuosa como visto em *Enéadas I, 4, 10*.

Rumo ao Uno, sua consciência transcende (*sunesis*) a própria reflexão, unindo-se intimamente com o objeto de modo que não há distinção. Esse é o caminho de ascensão ao Uno, realizado pelo desenvolvimento das virtudes, adquirindo novos modos de consciência de realidades superiores que antes encontravam-se em potência, e agora encontram-se em ato, assim como a própria felicidade (*eudaimonia*) que se estabelece pela atividade intelectiva, ou seja, a natureza essencial do ser humano. Diante disso, torna-se possível compreender como a ação virtuosa não se opõe à contemplação, mas emerge dela, questão que será examinada no capítulo seguinte.

[111] "[...] will know the Forms, all beautiful, and will affirm that these, the Ideas, are beauty; for all things are beautiful by these, by the products of intellect and essence." (*Enéadas* I, 6, 9).

4 A AÇÃO VIRTUOSA E A CONTEMPLAÇÃO

A teoria das virtudes em Plotino leva a uma discussão sobre o modo de vida no mundo cotidiano daquele que desenvolve as virtudes contemplativas. Ele deve abandonar o mundo sensível em busca do inteligível, ou pode integrá-los? Trata-se de um estado da alma recolhida em si mesma, afastada completamente do mundo das ações, ou um estado que permanece mesmo nas demandas da vida comum? Há comentadores que interpretam que a ação do virtuoso no mundo sensível é simultânea ao contemplar e outros que não seria possível, pois como o ser humano pode deliberar usando a razão discursiva simultaneamente ao contemplar o conteúdo intelectivo por meio do pensamento intuitivo? Como a alma pode se voltar para o Intelecto ao mesmo tempo que volta-se para o mundo sensível?

Comumente aqueles que lêem as *Enéadas*, pensam que Plotino vivia rebuscado em introspecção e numa vida solitária. Pelo contrário, não vivia enclausurado num mosteiro ou isolado numa montanha. Ele vivia rodeado de pessoas, desde filósofos, médicos, filólogos, políticos, até usurários e crianças. Conforme cita Porfírio, sua casa era certamente movimentada, pois:

> Muitos homens e mulheres da mais alta posição social, ao aproximarem-se da morte, levavam-lhe os seus filhos, tanto rapazes como raparigas, e confiavam-nos a ele juntamente com todos os seus bens, considerando que ele seria um guardião sagrado e semelhante a um deus (*Vida de Plotino*, IX, 5-10, tradução nossa)[112].

Isso demonstra que o pensador não abandonou a vida do cotidiano para uma vida em imersão contemplativa, como pode suscitar à primeira vista em sua filosofia. Sua vida é marcada por grande atividade e responsabilidades simultaneamente ao processo reflexivo. Portanto, se Plotino contemplava o inteligível, certamente não deixava de lado as demandas cotidianas do sensível.

Considerando isso, a questão a ser investigada pode se resumir do seguinte modo: a alma virtuosa pode agir e simultaneamente contemplar? A vida contemplativa é compatível com a vida da ação? Pois caso não seja, o mundo sensível seria considerado sem valor algum,

[112] "Many men and women of the highest rank, on the approach of death, brought him their children, both boys and girls, and entrusted them to him along with all their property, considering that he would be a holy and god-like guardian." (*Vida de Plotino*, IX, 5-10).

o que contraria, além da vida de Plotino, sua crítica com relação aos gnósticos em *Enéadas II*, onde a realidade sensível é defendida e valorizada.

4.1 A ATIVIDADE SIMULTÂNEA OU EXCLUSIVA DAS VIRTUDES

Como abordado nos capítulos anteriores e em *Enéadas IV, 8, 3*, a alma humana purificada é aquela que está voltada ao mundo inteligível e exerce sua função de dirigir e governar o posterior a si. É a alma que reluz o esplendor da virtude, isto é, se assemelha ao divino e está permanentemente disposta ao Intelecto. No entanto, ao final de *Enéadas I, 2*, após tratar dos níveis das virtudes, Plotino levanta a questão sobre a possibilidade de o virtuoso ter as virtudes inferiores em ato mesmo possuindo as superiores, ele afirma que é necessário a investigação de virtude a virtude e sugere que:

> Talvez quem possui as virtudes as conheça, e saiba o quanto delas pode tirar proveito, e aja de acordo com algumas delas, conforme as circunstâncias o exigirem. Mas quando alcançar princípios mais elevados e critérios diferentes, agirá de acordo com estes. Por exemplo, não fará com que o autocontrole (temperança) consista naquela antiga observância da medida e do limite, mas afastar-se-á completamente, tanto quanto possível, da sua natureza inferior e não viverá a vida do homem bom que a virtude cívica exige. Deixará isso para trás e escolherá outra, a vida dos deuses: pois é a eles, e não aos homens bons, que devemos assemelhar-nos. A semelhança com os homens bons é a semelhança entre duas imagens do mesmo sujeito; mas a semelhança com os deuses é a semelhança com o modelo, um ser de natureza diferente da nossa (*Enéadas* I, 2, 7, tradução nossa)[113].

Nesta passagem é reafirmado conforme o início do mesmo tratado que devemos nos assemelhar aos deuses, porém, é explícito que isso não se refere meramente a ser um bom ser humano, isto é, apenas ter as virtudes cívicas[114]. Entretanto, a semelhança com o divino não se trata da semelhança com um ser de natureza semelhante, mas diferente. A atividade conforme uma virtude superior ou inferior talvez possa ser circunstancial de acordo com a exigência particular. Mas, se nos assemelhamos ao divino, princípios superiores e critérios distintos são

[113] "Perhaps the possessor of the virtues will know them, and how much he can get from them, and will act according to some of them as circumstances require. But when he reaches higher principles and different measures he will act according to these. For instance, he will not make self-control consist, in that former observance of measure and limit, but will altogether separate himself, as far as possible, from his lower nature and will not live the life of the good man which civic virtue requires, he will leave that behind, and choose another, the life of the gods: for it is to them, not to good men, that we are to be made like. Likeness to good men is the likeness of two pictures of the same subject to each other; but likeness to the gods is likeness to the model, a being of a different kind to ourselves." (*Enéadas* I, 2, 7).

[114] Conforme *Enéadas I, 1, 10*, as virtudes que resultam do hábito e do exercício são relativas ao composto.

alcançados, de modo que nossas ações a estes devem seguir. Agora, como esses princípios e critérios divinos se estabelecem nas demandas do cotidiano? A partir da purificação da alma, o ser humano atuará somente com as virtudes contemplativas?

Não há a possibilidade do ser humano permanecer na vida cotidiana, com as demandas do mundo sensível, abandonando-o em imersa contemplação da realidade inteligível, pois se assim fosse, a existência do corpo seria impossibilitada sem as ações básicas para sua sustentação (Brittain, 2003, p. 225). Portanto, para a contemplação ser permanente é necessário haver um modo onde a alma integre as duas realidades.

A partir disso, Brittain (2003, p. 225-226) questiona se a atividade do virtuoso pode ocorrer de acordo com as virtudes superiores e inferiores de modo simultâneo, ou se a atividade é exclusiva de modo intermitente, isto é, no momento em que o virtuoso age de acordo com as virtudes inferiores exclui a atividade das virtudes superiores, ou o inverso, se está ativo conforme as superiores, as inferiores são excluídas da atividade. Ele conceitua como "operação múltipla" a atividade que ocorre de modo simultâneo e "operação única" a atividade que se realiza de modo intermitente.

Como apontado nos capítulos precedentes, as virtudes superiores tratam-se da contemplação do conteúdo intelectivo, enquanto as inferiores são relativas ao composto, logo, se o ser humano virtuoso é aquele que tem disposição permanente (*hexis*) ao inteligível conforme *Enéadas VI, 8, 5*, podemos afirmar que se a atividade virtuosa for de modo exclusivo, ela não pode excluir da atividade as virtudes superiores. E para o virtuoso agir no mundo sensível ele deve seguir as virtudes inferiores, pois as superiores se referem apenas à contemplação, portanto, não pode haver intermitência entre as virtudes. Se as ações virtuosas não podem ser intermitentes nem exclusivas, elas devem ser simultâneas. Mas de que forma?

Alguns comentadores sugerem que ao contemplar o virtuoso age de modo espontâneo ou automático. Smith (2005) declara que a "[...] ação externa é um fluxo espontâneo de uma atividade ou disposição interna, assim como a virtude aristotélica flui de uma disposição fixa" (Smith, 2005, p. 69, tradução nossa).[115] Bussanich (1990) interpreta que as "[...] ações virtuosas são realizadas espontaneamente e facilmente; sem sentimentos, deliberação, ou escolha; sem consciência dos detalhes; e com completo desapego quanto ao resultado" (Bussanich, 1990, p. 183, tradução nossa).[116]

---

[115] "[...] external action is an effortless outflow from an inner activity or disposition, rather as Aristotelian virtue flows from a fixed disposition." (Smith, 2005, p. 69).

[116] "[...] virtuous actions are accomplished spontaneously and easily; without feelings, deliberation, or choice; without awareness of the particulars; and with complete detachment as to the outcome." (Bussanich, 1990, p. 183).

Wilberding (2008) mostra argumentos que indicam a possibilidade de uma ação espontânea e outros que não favorecem essa possibilidade. A alma virtuosa é comparada à alma do mundo e às almas das estrelas, as quais agem no mundo sensível em permanente contemplação, mas sem deliberação. No entanto, o ser humano encontra-se em condições distintas dessas almas, pois:

> O corpo do universo tem as suas partes nos seus lugares naturais: ou seja, a terra já se encontra no centro e o fogo na periferia. Além disso, não sofre qualquer perda de partes e não é atacado por outros corpos externos a ele, e, consequentemente, não necessita de alimento para repor quaisquer partes perdidas. Da mesma forma, as estrelas são constituídas apenas por um tipo especial de fogo chamado luz corpórea, cujo lugar natural é nos céus e que é especialmente cooperante com as suas almas. Portanto, embora as estrelas sejam partes do universo e não totalidades, não sofrem qualquer fluxo (externo) e, consequentemente, também não requerem qualquer nutrição. É devido a todas estas características que se diz que estes corpos em si não têm desejos nem necessidades, e são portanto capazes de cooperar de tal forma que as almas responsáveis por elas, ou seja, as suas almas inferiores, cuidam delas sem esforço (e por isso eternamente) (Wilberding, 2008, p. 394, tradução nossa)[117].

Diferentemente das almas supralunares, as almas humanas necessitam do raciocínio e da deliberação para a manutenção de seus corpos. Conforme afirma Plotino, elas dirigem corpos piores do que a alma do mundo, afundando-se profundamente neles para controlá-los, pois os elementos que os compõem tendem a se deslocar para o seu lugar apropriado no cosmos, diferente de como é para a alma do mundo, onde todos os elementos já encontram-se dispostos de maneira adequada, portanto a gerência dos corpos pelas almas humanas demandam:

> "[...] uma grande quantidade de pensamento penoso, uma vez que muitas forças alheias os assaltam e estão continuamente nas garras da miséria, e requerem todo o tipo de ajuda por se encontrarem em grande apuro. Mas, uma vez que [o corpo do universo] é perfeito, adequado e auto suficiente, e não há nele nada contrário à sua natureza, ele necessita apenas de uma espécie de breve comando; e a sua alma é sempre como naturalmente deseja

[117] "The body of the universe has its parts in their natural places: that is, earth is already at the centre and fire at the periphery. Furthermore, it suffers no loss of parts and is not attacked by other bodies outside of it, and consequently does not require nourishment in order to replace any lost parts. Likewise, the stars are made up only of a special kind of fire called corporeal light whose natural place is in the heavens and which is especially co-operative with their souls.Therefore, even though the stars are parts of the universe and not wholes, they do not su·er any (external) flux and consequently do not require any nourishment either. It is on account of all of these features that these bodies themselves are said to have no desires or needs, and are therefore able to co-operate in such a way that the souls responsible for them, i.e. their lower souls, take care of them without toil (and hence everlastingly)." (Wilberding, 2008, p. 394).

> ser; não tem desejos e não é afetada: pois [o corpo do mundo] 'não perde nada e não ganha nada'" (*Enéadas* IV, 8, 2, tradução nossa).[118]

Por isso, a parte intermediária da alma do ser humano é de suma importância para sua existência. Diferente de como ocorre com as almas supralunares, o cuidado relativo ao corpo particular é permitido e realizado através da atividade dela, ou seja, para as almas humanas, a razão discursiva e a imaginação são os principais elementos vinculados ao ato de dirigir e governar o posterior, trata-se do âmbito da deliberação e das virtudes inferiores (Wilberding, 2008, p. 394-395).

Portanto, talvez não seja possível que as almas sublunares ajam como as supralunares. Mas, se os animais, que são seres em condições semelhantes aos seres humanos, sustentam-se sem deliberação, de algum modo poderíamos sustentar-nos semelhantemente sem usarmos a razão discursiva? No entanto, animais agem instintivamente, por exemplo, na "[...] melhor das hipóteses, os cães comem quando estão com fome, mas na pior, comem sempre que há comida por perto, e essa não é a forma de cuidado corporal que Plotino idealiza para o sábio (virtuoso)" (Wilberding, 2008, p. 396, tradução nossa)[119].

Em *Enéadas I, 4, 14*, Plotino afirma que o virtuoso não deseja não ter doenças ou sofrimentos. "Embora cuide da saúde do corpo, não desejará não ter experiência alguma de doenças, nem tampouco não experimentar dores; mas, se não lhe ocorrerem quando jovem, desejará conhecê-las" (*Enéadas* I, 4, 14)[120]. E ainda, que deve diminuir as coisas corpóreas seja a beleza, robustez ou riqueza se ele se importa realmente consigo mesmo. Isso contraria a possibilidade de o virtuoso agir, assim como os animais, sem reflexão, pois um animal não agiria com objetivo de reduzir seu corpo ou de desejar conhecer doenças.

No ser humano, o corpo é vinculado diretamente à parte inferior da alma, a qual Plotino enfatiza a necessidade de treino e hábito, os quais são responsabilidades da razão discursiva. Logo, nesse processo, a parte intermediária da alma estabelece seu vínculo com sua parte inferior e o corpo de tal maneira que estes funcionam de maneira distinta, pois conforme "[...] a alma inferior está constantemente observando e sendo informada pela alma intermediária, todas as ações da alma inferior fluirão, de certa forma, da alma intermediária,

---

[118] "[...] a great deal of troublesome thought, since many alien forces assail them and they are continually in the grip of poverty, and require every sort of help as being in great trouble. But since [the body of the universe] is perfect and adequate and self-sufficient and there is nothing in it contrary to its nature it needs only a kind of brief command; and its soul is always as it naturally wants to be; it has no desires and is not affected: for [the world's body] 'loses nothing and gains nothing'". (*Enéadas* IV, 8, 2).

[119] "[...] best, dogs eat when they are hungry, but at worst they eat whenever there is food around, and this is not the manner of bodily care that Plotinus envisages for the sage." (Wilberding, 2008, p. 396).

[120] Tradução em português de Baracat Júnior (2006).

mesmo quando ela não estiver direcionando conscientemente sua atividade". Desse modo, as ações da alma inferior do virtuoso podem não ser meramente resultado de hábito e treino, mas consequências da contemplação dele, pois permitem ele se voltar ao inteligível concomitantemente à sua ação no mundo sensível (Wilberding, 2008, p. 397)[121].

Além da possibilidade onde o virtuoso contempla ininterruptamente enquanto age automaticamente no mundo sensível, ou seja, é ativo na realidade inteligível simultaneamente ao estar espontaneamente ativo na realidade sensível, Wilberding (2008, p. 390) descreve uma segunda alternativa para conciliar ação e contemplação. O virtuoso, quando age no mundo sensível, interrompe sua atividade na realidade inteligível, entretanto, imediatamente após a interrupção, ele pode prosseguir com a atividade contemplativa sem a necessidade de todo o processo de ascensão e purificação, o que permite a compatibilidade entre as duas esferas inteligível e sensível. Agora, seja o caso mais moderado ou o menos moderado de conciliação entre ação e contemplação, por que o virtuoso teria o interesse na atividade inferior?

Rist (1967, p. 163-167) sugere uma possibilidade muito interessante para fundamentar o interesse da alma humana em se voltar ao posterior de maneira a dirigí-lo e governá-lo. O princípio da ascensão e retorno ao Uno se caracteriza pela assemelhação, logo, de modo semelhante a como o Uno cria e mantém a realidade como um todo, aquele que se assemelha a Ele, seja o Intelecto ou a alma, será responsável pela criação e manutenção de todas as coisas. Aquele que se une ao Uno, se assemelha ao divino, e assim como ocorre na processão, ama e cuida de todos os níveis de realidade, tal como um pai cuida de um filho. Entretanto, ele comenta que Plotino estaria num conflito entre teorias, e entre teoria e prática:

> A teoria da auto suficiência do sábio (virtuoso) deveria excluí-lo de todos os interesses comunitários, exceto o do ensino, enquanto a teoria da união do eu com o Uno e a imersão de nossas próprias vidas e atividades na vida e atividade do Uno deveriam levar a uma atitude extrovertida da personalidade na forma de criatividade e cuidado em todos os níveis. E esse cuidado deveria ser motivado não por um senso de dever, mas por algo como a preocupação de um pai com seus filhos, pois o Uno é nossa verdadeira pátria. Teoricamente, tal cuidado distrairia a alma; mas, novamente, teoricamente, permitiria que a alma desempenhasse suas funções plenamente. Em teoria, a única preocupação do sábio (virtuoso) deveria ser com o ensino; na prática, Plotino ensina tanto aqueles que podem ser ensinados quanto ajuda aqueles que não são capazes de entrar no caminho da

[121] "[...] the lower soul is constantly looking to and informed by the middle soul, all of the actions of the lower soul will in some sense flow from the middle soul even when it is not consciously directing its activity." (Wilberding, 2008, p. 397).

> filosofia, para que possam evitar problemas que (em teoria) são ilusórios em qualquer caso (Rist, 1967, p. 167, tradução nossa).[122]

Para Rist (1967, p. 164) o ensino da filosofia é um ato de bondade em relação aos outros e à si mesmo, pois é algo referente à parte superior da alma. Já quando se trata de questões inferiores, como os sofrimentos alheios, são sentimentalismos inúteis, pois as questões inferiores são aquelas relativas ao Eu exterior. Portanto, a teoria do cuidado para com todos os níveis de realidade e a própria prática da vida de Plotino entrariam em conflito com a autossuficiência e a preocupação do virtuoso voltada somente ao inteligível. Para o comentador, bastaria Plotino reconhecer explicitamente que " [...] é virtuoso não só ajudar, mas também demonstrar compaixão [...]. Ele está preso ao receio de que a compaixão perturbe o impulso para a contemplação — embora não precisasse de estar, uma vez que o eu superior permanece sempre acima" (Rist, 1967, p. 167, tradução nossa)[123].

Bussanich (1990) concorda que parece contraditória a posição de Plotino com relação à alma virtuosa "[...] ser autossuficiente, livre de laços emocionais limitantes e totalmente imersa na contemplação e, por outro lado, que também aja com virtude e seja amigável" (Bussanich, 1990, p. 182, tradução nossa)[124]. Mas, discorda sobre a afirmação de Rist (1967) de que o virtuoso tema que a contemplação seja perturbada pela compaixão, contudo, sua solução não parece adequada, pois considera que o virtuoso age inconscientemente de maneira espontânea e sem deliberação. Então, há alguma alternativa que considere a ação vinculada à contemplação onde o virtuoso aja de maneira consciente e deliberativa?

4.2 A AÇÃO LIVRE DO SER HUMANO

---

[122] "The theory of the self-sufficiency of the sage should preclude him from all communal interests except that of teaching, while the theory of the union of the self with the One and the submerging of our own lives and activities in the life and activity of the One should lead to an outgoing attitude of the personality in the form of creativeness and care at all levels. And this care should be motivated not by a sense of duty but by something like a father's concern for his children, for the One is our true fatherland. Theoretically such care would distract the soul; but again theoretically it would enable the soul to perform its functions to the full. In theory the sage's only concern should be with teaching; in practice Plotinus both teaches those who can be taught and helps those who are not able to enter upon the path of philosophy so that they may avoid troubles which (in theory) are illusory in any case." (Rist, 1967, p. 167).

[123] "[...] it is still virtuous not only to help but to sympathize [...]. He is entrapped by the fear that sympathy will disturb the urge to contemplation — though he need not be since the higher self always remains above." (Rist, 1967, p. 167).

[124] "[...] be self-sufficient, free of constraining emotional attachments, and fully immersed in contemplation and, on the other hand, that she will also act virtuously and be friendly." (Bussanich, 1990, p. 182).

Na filosofia plotiniana a ação inteiramente livre é conceituada como "aquilo que depende de nós" ou "aquilo que está em nosso poder" (*ephi hemin*), ou seja, é propriamente o que depende do próprio agente e não de fatores alheios. Segundo Eliasson (2008, p. 206), a ação livre exige condições de que o agente (1) seja virtuoso, (2) pense e contemple, por exemplo, o que deve fazer, e (3) ao agir, não se preocupe com as consequências exteriores das ações, mas com a perfeição interior da alma. Conforme *Enéadas VI, 8, 3*, se ações forem determinadas por fatores irracionais são compulsórias, portanto, afirma Plotino:

> [...] concederemos a ação voluntária àquele cujas ações dependem das atividades do Intelecto e que está livre de afetos corporais. Rastreamos o que está em nosso poder até ao princípio mais nobre, a atividade do Intelecto, e admitiremos que as premissas da ação daí derivadas são verdadeiramente livres, e que os desejos (*orexeis*) despertados pelo pensamento não são involuntários, e diremos que os deuses que vivem desta forma têm autodeterminação. (*Enéadas* VI, 8, 3, tradução nossa).[125]

As ações determinadas pelas afecções do composto, ou por opiniões não são livres, pois mesmo que alguém aja de acordo com uma opinião correta "[...] não teria indiscutivelmente o poder de autodeterminação se agisse sem saber por que razão a sua opinião era correta, mas fosse levado ao seu dever por acaso ou por alguma imaginação[126]" (*Enéadas* VI, 8, 3, tradução nossa)[127]. Portanto, a autodeterminação se alicerça na razão, logo, não no composto.

Assim como vimos no final do capítulo *2.1* do presente estudo, que versa sobre a processão das *hipóstases*, Plotino explica que a liberdade de qualquer ente é fundamentada na sua própria relação com o Uno-Bem:

> Pois o involuntário é um afastamento do bem e uma orientação para o compulsório, quando algo é levado para aquilo que não lhe é benéfico; e é escravizado aquele que não é senhor do seu próprio caminho para o Bem, mas, uma vez que algo mais forte do que ele se impõe sobre si, é escravizado a isso e afastado dos seus próprios bens. Pois é por esta razão que a escravidão é mal vista, não quando não se tem poder para ir para o mal, mas

---

[125] "[...] we shall grant voluntary action to one whose doings depend on the activities of Intellect and who is free from bodily affections. We trace back what is in our power to the noblest principle, the activity of Intellect, and shall grant that the premises of action derived from this are truly free, and that the desires roused by thinking are not involuntary, and we shall say that the gods who live in this way have self-determination." (*Enéadas* VI 8, 3).

[126] Nesta passagem Plotino deixa claro que se refere à imaginação da alma inferior e não da alta imaginação, conforme a separação vista em *Enéadas IV, 3, 29-32*.

[127] "[...] would not indisputably have the power of self-determination if he acted, without knowing why his opinion was right, but led to his duty by chance or some imagination." (*Enéadas* VI, 8,3).

> quando não se tem poder para ir para o próprio bem, mas é levado para o bem de outro" (*Enéadas* VI, 8, 4, tradução nossa)[128].

A liberdade se baseia na determinação alinhada ao seu próprio bem, e não ao bem de outrem. O agente é livre quando segue seu próprio caminho ao Bem (Uno), isto é, a sua própria natureza. Entretanto, a determinação do agente por sua própria natureza não impede a liberdade? É interessante, pois essa questão se aplica até mesmo ao Intelecto. A partir disso, Plotino afirma a liberdade no Intelecto, de maneira que a ação natural, a atividade intelectiva e a ação livre são coincidentes, pois "[...] falar de estar escravizado à própria natureza é criar duas coisas: uma que está escravizada e outra à qual está escravizada" (*Enéadas* VI, 8, 4, tradução nossa)[129]. E não se poderia encontrar tal situação no Intelecto, já que se trata de algo simples e uno, no sentido de sua atividade coincidir com sua substância, pois em seu Ser não há potência, mas somente ato.

Além disso, Plotino esclarece que mesmo sendo inadequado expressar que o Intelecto esteja em seu próprio poder, pois o Uno é superior à ele, "[...] mesmo assim está no seu próprio poder, porque não está no poder de outro nem outro é senhor da sua atividade; nem, de fato, da sua substância, se for princípio da sua substância" (*Enéadas* VI, 8, 4, tradução nossa)[130]. Mesmo que haja um princípio para o Intelecto, ele não encontra-se fora deste, pois está no Bem (Uno), isto é, não é externo. Portanto, quanto mais sua atividade estiver conforme o Bem (Uno) mais estará em seu próprio poder, pois "[...] já possui aquilo que provém de si mesmo para ele, e em si mesmo aquilo que seria melhor para ele, estando nele, se estiver orientado para ele" (*Enéadas* VI, 8, 4, tradução nossa). Contudo, a alma também se autodetermina, assim como o Intelecto, quando age virtuosamente no mundo sensível?

Na sequência do texto em *Enéadas VI, 8, 5*, Plotino explica que, caso a alma esteja engajada em ações práticas, talvez não devamos atribuir a ela a autodeterminação e o estar em seu próprio poder, pois a concretização em si da ação encontra-se fora do seu domínio. Se a virtude for dependente das contingências do mundo das ações, a alma virtuosa não é soberana em sua determinação:

---

[128] "For the involuntary is a leading away from the good and towards the compulsory, if something is carried to that which is not good for it; and that is enslaved which is not master of its going to the Good, but, since something stronger than it stands over it, it is enslaved to that and led away from its own goods. For it is for this reason that slavery is ill spoken of, not where one has no power to go to the bad, but where one has no power to go to one's own good but is led away to the good of another." (*Enéadas* VI, 8, 4).

[129] "[...] to speak of being enslaved to one's own nature is making two things, one which is enslaved and one to which it is enslaved." (*Enéadas* VI, 8, 4).

[130] "[...] even so it is in its own power because it is not in the power of another nor is another master of its activity; nor indeed of its substance, if it is principle of its substance." (*Enéadas* VI, 8, 4).

> Pois, certamente, se alguém desse à própria virtude a escolha entre querer que houvesse guerras para que ela pudesse agir, que houvesse coragem para que ela pudesse ser corajosa, que houvesse injustiça para que ela pudesse definir o que é justo e pôr as coisas em ordem, e pobreza para que ela pudesse demonstrar a sua generosidade, ou permanecer em silêncio porque tudo estava bem, ela escolheria descansar das suas atividades práticas, pois nada necessitaria da sua ação curativa, como se um médico, por exemplo Hipócrates, desejasse que ninguém precisasse da sua competência (*Enéadas* VI, 8, 5, tradução nossa)[131].

Desse modo, a autodeterminação e, consequentemente a virtude, se concentram no que está antes da ação, ou seja, na vontade (*boulesin*) e na razão, pois estas pertencem ao âmbito que não é compelido pelas contingências. Portanto, a virtude em si é livre, pois não pertence ao domínio das ações. E nós, enquanto almas, nos tornamos livres e temos o bem ao nosso alcance "[...] se assim o desejarmos e escolhermos; ou porque, quando a virtude se instala em nós, ela constrói a liberdade e o estarmos no nosso próprio poder (*Enéadas* VI, 8, 5, tradução nossa)"[132]. A partir disso, Plotino, estabelece a virtude como uma disposição (*hexis*) que intelectualiza a alma, mas encontra-se afastada do âmbito das ações. Desse modo, se a virtude encontra-se somente fora do âmbito das ações, como é possível uma ação livre e virtuosa?

Nossa liberdade reside no inteligível, o Intelecto é livre por si mesmo, "[...] e a virtude deseja ser independente, ao supervisionar a alma para a tornar boa, e até este ponto, é ela própria livre e torna a alma livre" (*Enéadas* VI, 8, 6, tradução nossa)[133]. Mesmo entre paixões e compulsões advindas em seu caminho, a virtude continua independente, pois volta-se para si mesma sem seguir o curso das fatos. Assim, a virtude torna a alma boa quando preserva-a da determinação externa, proporcionando a livre atividade interna da vontade e da razão, ou seja, a alma estar em seu próprio poder, Plotino acrescenta que:

> Assim, torna-se ainda mais claro que o imaterial é o livre, e é a isto que se deve referir o fato de estar em nosso poder e a vontade que detém o domínio e é independente, mesmo que algo a oriente, por necessidade, para o que está no exterior. Tudo o que, portanto, provém desta vontade e é feito de acordo com ela está em nosso poder, quer quando atua externamente, quer quando atua por si mesma; aquilo que ela deseja e concretiza sem impedimentos, é

---

[131] "For certainly if someone gave virtue itself the choice whether it would like in order to be active that there should be wars, that it might be brave, and that there should be injustice that it might define what is just and set things in order, and poverty, that it might display its liberality, or to stay quiet because everything was well, it would choose to rest from its practical activities because nothing needed its curative action, as if a physician, for instance Hippocrates, were to wish that nobody needed his skill." (*Enéadas* VI, 8, 5).

[132] "[...] if we wish and choose it; or because when virtue comes to be in us it constructs freedom and being in our own power." (*Enéadas* VI, 8, 5).

[133] "[...] and virtue wishes to be independent by supervising the soul to make it good, and up to this point is free itself and makes the soul free." (*Enéadas* VI, 8, 6).

> isso, em primeiro lugar, que está em nosso poder (*Enéadas* VI, 8, 6, tradução nossa).[134]

A liberdade é característica do imaterial, mas nem toda ação no mundo material impede a liberdade. A ação livre é fundamentalmente estruturada em uma oposição entre internalidade e externalidade, ou entre si mesmo e outras coisas. A diferença se encontra na origem da determinação, a ação originada pelo meio externo ao agente não é livre, isso inclui as ações determinadas pelo acaso, compulsões e paixões. Já a vontade racional (*boulesis*) é a representante do meio interno do agente e esta é livre. Entretanto, não é estritamente necessário que aquilo que nossa vontade racional quer, tenha condições de se efetivar, portanto, demonstrando haver uma separação entre a vontade racional e a ação prática. A liberdade é concebida em termos onde o agente é livre para desejar, não o bem dos outros, mas seu próprio bem, ou em última instância o Uno (Bem) (Bene, 2013, p. 1-4).

É importante notar, como aponta Bene (2013, p. 5), a virtude que permite a autonomia humana é constituída da atividade intelectiva ou de desejos decorrentes da intelecção, pois emanam da interioridade do ser humano, a qual não inclui paixões e desejos moderados pela razão, isto é, o que constitui as virtudes cívicas, logo a liberdade real encontra-se somente nas virtudes superiores. No entanto, "[...] tudo o que se encontra na esfera da ação, mesmo que a razão (*logos*) seja dominante, está misturado e não pode existir em nosso poder num estado puro" (*Enéadas* VI, 8, 2, tradução nossa)[135].

Considerando isso, a ação virtuosa tem dois aspectos: um autônomo e outro heterônomo. A autonomia da ação virtuosa reside na vontade racional (*boulesis*), enquanto a execução da ação virtuosa é dependente das circunstâncias e faz a virtude ser requerida à ação quando é necessária sua intervenção, como no exemplo em *Enéadas VI, 8, 5*, de um médico como Hipócrates, que só age quando é necessário o uso de suas habilidades, mas se possível não as usaria. A partir disso, e da afirmação em *Enéadas VI, 8, 6*, de que o estar em nosso poder e a nossa autodeterminação residem na atividade interna da virtude que é o próprio pensamento e a contemplação, Bene (2013, p. 6) conclui que:

---

[134] "So it is still clearer that the immaterial is the free, and it is to this that being in our power is to be referred and the will which has the mastery and is independent, even if something directs it by necessity to what is outside. All therefore that comes from this will and is done according to it is in our power, when it is acting externally and when it is by itself; what it wishes and makes actual without hindrance, this is primarily what is in our power." (*Enéadas* VI, 8, 6).

[135] "[...] everything in the sphere of action, even if reason is dominant, is mixed and cannot have being in our power in a pure state." (*Enéadas* VI, 8, 2).

> "[...] o aspecto autônomo da ação virtuosa pode ser localizado na vontade (*boulesis*). Este núcleo interior da ação virtuosa, sobre o qual o agente tem controle total, é descrito em termos intelectualistas [...] Esta interpretação ultrapassa a distinção aristotélica entre teoria e prática. Na perspetiva de Plotino, é a atividade contemplativa e noética — *noesis*, *theoria* — que está no cerne das ações práticas virtuosas." (Bene, 2013, p. 6, tradução nossa).[136]

Se a atividade contemplativa é central para as atividades virtuosas práticas, parece que a teoria e a prática plotiniana podem ser integradas por meio da contemplação. O que também é afirmado por Plotino quando explica sobre a relação entre as virtudes e seus modelos residentes no Intelecto em *Enéadas I, 2, 7*: "Na alma, a visão voltada para o intelecto é a sabedoria, tanto teórica como prática; estas são virtudes próprias da alma; pois não são ela própria, como acontece Lá (*Enéadas* I, 2, 7, tradução nossa)[137]. Desse modo, as ações virtuosas são integradas à contemplação, todavia se o centro das ações virtuosas é a contemplação do inteligível, não há espaço para a deliberação pelo fato de o ato contemplativo tratar-se de universais contemplados pela alma[138], logo, como podemos entender a manifestação das ações virtuosas e de que modo elas são deliberativas?

4.3 A AÇÃO INTEGRADA À CONTEMPLAÇÃO

Ao longo da presente exposição, vimos que a virtude da alma humana é assemelhar-se ao divino. Essa semelhança trata-se da intelectualização da alma, de modo que ela contemple o Intelecto e em última instância o próprio Uno. Para ter essas condições a alma passa por um processo de purificação que transforma sua existência e o modo como vive. Considerando isso, as ações virtuosas se fundamentam nessa vinculação da alma ao mundo inteligível, no entanto, parece não haver ainda uma solução definida que explique como a contemplação e a ação se integram. Wilberding (2008) conclui que há momentos em que o virtuoso age automaticamente sem a interrupção da contemplação, mas há outros em que onde ela é interrompida e retomada logo após a interrupção. Portanto, a contemplação seria intermitente.

---

[136] "[...] the autonomous aspect of virtuous action can be located in volition (*boulesis*). This inner core of virtuous action, of which the agent is fully in control, is described in intellectualistic terms [...] This account cuts across the Aristotelian distinction between theory and practice. In Plotinus' view, it is contemplative, noetic activity — *noésis*, *theoria* — that is at the heart of virtuous practical actions." (Bene, 2013, p. 6).

[137] " In the soul, sight directed towards intellect is wisdom, theoretical and practical; these are virtues belonging to soul; for it is not itself they, as is the case There." (*Enéadas* I, 2,7).

[138] No próximo subcapítulo será explicado uma nuance interpretativa sútil sobre a contemplação desses universais pela alma serem princípios racionais contemplados pela razão discursiva de maneira indireta e não as Formas intelectivas de modo direto pela intelecção, no entanto, não é significante para a argumentação neste momento presente.

Porém, talvez seja possível uma terceira opção não descrita pelo comentador, onde a ação do virtuoso se estabelece a partir da contemplação interior dele próprio, mas não sendo uma consequência automática inconsciente ou não deliberada.

Emilsson (2012, p. 364), a partir da teoria da dupla atividade do Ser, percebe que a ação virtuosa é derivada da atividade interior da alma. Ela é como um reflexo ou imagem do estado virtuoso da alma no meio externo. O que parece ser afirmado em *Enéadas V, 3, 7*, quando Plotino resume como uma ação no mundo sensível, seja produtiva ou prática, mantém-se vinculada ao Intelecto:

> O Intelecto é uma atividade contida em si mesmo e, quanto à alma, a parte dela dirigida ao Intelecto é, por assim dizer, interior, e a parte exterior ao Intelecto é dirigida ao exterior. Numa parte, portanto, ela é feita como aquilo de que provém, na outra, mesmo em sua dissimilaridade, ela é feita à semelhança, mesmo aqui embaixo, em sua ação e produção; pois sua ação é simultaneamente contemplação, e em sua produção ela produz formas, que são como intelecções realizadas na prática, de modo que todas as coisas são traços de intelecção e Intelecto procedendo de acordo com seu arquétipo, as que estão próximas a ele representando-o de perto, e as últimas e mais baixas mantendo uma tênue imagem dele (*Enéadas* V, 3, 7, tradução nossa)[139].

Quando a ação é consequência da contemplação, torna-se como uma imagem da contemplação. A alma tem a capacidade de agir conforme a visão das Formas das virtudes, gerando no meio externo um subproduto ou acompanhamento (*parakolouthema*) do pensamento (Emilsson, 2012, p. 357, 2017, p. 149). Contudo, como funciona esse modo de ação?

Caluori (2005, p. 79s) vincula a teoria da dupla atividade às funções da alma lidas em *Enéadas IV, 8, 3*, onde Plotino afirma que a função da alma não é somente intelectiva, ou seja, "[...] quando se volta para o que a precede, exerce a sua inteligência; quando se volta para si própria, põe em ordem o que se segue e o dirige e governa" (*Enéadas* IV, 8, 3, tradução nossa)[140]. Ele comenta que a alma tem uma atividade essencial interna e uma atividade secundária externa, assim como nas analogias feitas com o fogo ou a neve. Essa atividade essencial funciona de dois modos, um como contemplação das Formas no Intelecto, que se

---

[139] "Intellect is an activity contained in itself, and, as for soul, the part of it directed to Intellect is, so to speak, within, and the part outside Intellect directed to the outside. In one part, then, it is made like that from which it comes, in the other even in its unlikeness it is made like, even here below in its action and production; for its action is simultaneously contemplation, and in its production it produces forms, which are like intellections carried out in practice, so that all things are traces of intellection and Intellect proceeding according to their archetype, the ones near it representing it closely, and the last and lowest keeping a faint image of it." (*Enéadas* V, 3, 7).

[140] "[...] when it looks to what comes before it it exercises its intelligence, when it looks to itself it sets in order what comes after it and directs and rules it." (*Enéadas* IV, 8, 3).

refere ao que precede a alma, e outro como paradigma para o mundo sensível, que se refere à própria alma. Neste momento há uma divergência interpretativa entre Caluori e Hutchinson. Para Caluori o primeiro modo de funcionamento da atividade essencial da alma é a contemplação *indireta* do conteúdo das Formas no Intelecto, as quais são representadas pelos princípios racionais (*logoi*) em estruturas predicacionais, isto é, de modo discursivo.

Já Hutchinson considera que a contemplação das Formas no Intelecto se dá de maneira idêntica ao pensamento do Intelecto, isto é, de modo *direto* e intuitivo sem a mediação dos princípios racionais. Para ele, a atividade do Eu ao nível *noético* coincide com a atividade do Intelecto. Quando o ser humano contempla o conteúdo intelectivo diretamente no Intelecto, a contemplação é realizada ao nível *noético* do Eu, de tal modo que há uma unidade entre sujeito e objeto, ou seja, trata-se do pensamento intuitivo. Diferente do nível superior *noético*, o Eu ao nível *dianoético* através dos princípios racionais se conecta com as Formas ao nível discursivo. Portanto, neste processo a contemplação é indireta e o conteúdo intelectivo é contemplado como estruturas predicacionais (Hutchinson, 2018, p. 104). O que parece mais coerente com o pensamento de Plotino, pois de maneira clara em *Enéadas V, 3, 4* é afirmado: "Um homem torna-se verdadeiramente Intelecto quando se desliga de tudo o resto que lhe pertence e contempla isso com o seu próprio Intelecto e a si próprio com o seu próprio ser: ou seja, é como Intelecto que se vê a si próprio" (*Enéadas* V, 3, 4, tradução nossa)[141].

A divergência entre Hutchinson e Caluori não precisa ser compreendida como uma oposição irreconciliável entre duas interpretações da contemplação na filosofia plotiniana. Para os propósitos desta pesquisa, suas interpretações podem ser articuladas a partir da distinção entre os diferentes modos de atividade da alma. Essa distinção não significa que a alma possua duas atividades completamente separadas, mas que sua relação com o conteúdo inteligível pode ocorrer de modos distintos, conforme o nível de sua atividade, seja *noético* ou *dianoético*. Essa articulação tem o objetivo de explicar como a ação virtuosa pode permanecer vinculada à contemplação sem se reduzir a uma manifestação automática e inconsciente.

Considerando isso, a interpretação de Caluori do segundo modo de funcionamento da atividade essencial da alma é fundamental para explicar como a ação virtuosa se manifesta. Esse segundo modo de funcionamento é a contemplação da alma de si mesma, onde os princípios racionais se estruturam como paradigmas para o mundo sensível, portanto, de modo discursivo e indireto. Este segundo modo ocorre de maneira dupla, isto é, de modo

[141] "A man has certainly become Intellect when he lets all the rest which belongs to him go and looks at this with this and himself with himself: that is, it is as Intellect he sees himself." (*Enéadas* V, 4, 3).

teorético caracterizado como sabedoria teórica (*sophia*)[142], e de modo prático caracterizado como sabedoria prática (*phronesis*). De modo teorético a alma vê os paradigmas sobre o ordenamento do mundo sensível, e de modo prático como agir conforme esses paradigmas, ou seja, são o dirigir e o governar o posterior à alma (Caluori, 2005, p. 82s). Assim, a alma virtuosa contempla e ao mesmo tempo dirige e governa o posterior à si. No entanto, qual o lugar da deliberação nessa interpretação?

Bene (2013, p. 14-19), de outro modo, interpreta a sabedoria prática (*phronesis*) como contemplação do pensamento intuitivo às Formas no Intelecto, entretanto, parece mais correto a interpretação de Caluori como contemplação dos princípios racionais, pois a sabedoria prática pertence à alma e não ao Intelecto conforme *Enéadas I, 2, 7*. Contudo, o comentador formula uma interpretação que se articula e complementa a leitura de Caluori e Hutchinson, de modo que a manifestação da ação virtuosa não exclui o ato deliberativo do seu processo, ela é consequência de um silogismo prático. O fim da ação é estabelecido pela premissa maior, seja para uma pessoa comum ou para o virtuoso. Mas, no caso da pessoa comum, ela é vinculada ao exterior, isto é, ao composto, por desejos inferiores, paixões, afecções, opiniões ou imaginações inferiores. Enquanto para o virtuoso ele é voltado para o imaterial, originado na liberdade da vontade racional (*boulesis*).

A premissa maior é fornecida pelas sabedorias teórica e prática envolvidas no processo de dirigir e governar. No entanto, a premissa menor somente é fornecida pela deliberação, pois ela é única faculdade que lida diretamente com os particulares da situação de modo racional. Tal fato permite Plotino declarar em *Enéadas I, 1, 9* que:

> "[...] o raciocínio (*dianoian*), formulando juízos (*epikrisin*) sobre as impressões provindas da sensação, já contempla formas e as contempla com um tipo de consciência (*oion sunaisthesei*), pelo menos o raciocínio (*dianoian*) em sentido próprio, o da alma verdadeira: pois o verdadeiro raciocínio (*alethous dianoian*) é uma atividade de intelecções (*noeseon*) e, freqüentemente, de identidade e comunhão das coisas externas com as internas. Não se abalará, portanto, a alma voltada para si e em si mesma: e as mudanças e a perturbação em nós vêm dos anexos e das afecções do composto, o que quer que seja isso, como foi ditos" (*Enéadas* I, 1, 9)[143].

[142] Brandão considera dois estágios de união da alma com o Intelecto, um primeiro como virtude contemplativa da alma e outro como experiência da própria vida do Intelecto. Em *Enéadas I, 2, 7*, Plotino explica sobre os modelos das virtudes na realidade intelectiva, ele afirma que o pensamento intuitivo (*noesis*) é conhecimento verdadeiro (*episteme*) e sabedoria teórica (*sophia*) e em *Enéadas I, 2, 6*, que a sabedoria teórica (*sophia*) faz parte das virtudes contemplativas da alma. A partir disso, e da teoria de Caluori sobre a contemplação através dos princípios racionais, é possível suscitar a questão de haver dois níveis de sabedoria teórica (*sophia*), um ao nível do Intelecto e outro ao nível da alma por meio da contemplação do princípios racionais.

[143] Tradução em português de Baracat Júnior (2006).

O raciocínio verdadeiro é aquele onde o Intelecto está presente, e não somente o pensamento discursivo. O pensamento intelectivo está em contato com a razão discursiva, pois a alma superior está em harmonia com a inferior. A razão discursiva contempla as Formas com uma espécie de autoconsciência relacional (*oion sunaisthesei*), pois os contempla através dos princípios racionais em si mesma, isto é, estão em sua posse, assim como Hutchinson (2018) e Caluori (2005) sugerem. Esse processo permite que a alma possa julgar (*epikrisin*) a partir dos princípios da contemplação, porque está afastada da perturbação provinda do composto, de maneira que estabelece a ação virtuosa no mundo sensível por meio do silogismo prático.

Portanto, a ação virtuosa se estabelece a partir de atividades simultâneas do ser humano, mas numa ordem lógica, da seguinte maneira: (1) ao nível *noético* o ser humano contempla as Formas diretamente, realizando o primeiro modo de sua função essencial; (2) ao nível *dianoético* ele contempla os princípios racionais dentro da própria alma, realizando o segundo modo de sua função essencial. Neste momento são estabelecidos os princípios normativos pela sabedoria teórica e o fim da ação pela sabedoria prática, ou seja, é fornecida a premissa maior da ação; (3) a ação é deliberada conforme as circunstâncias particulares do mundo sensível, isto é, a premissa menor da ação fornecida pelo processo de pensamento discursivo e de imaginação, no entanto, permanece no âmbito interno da alma; (4) a consequência do silogismo prático é a ação virtuosa no mundo sensível como resultado da contemplação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo da presente exposição foi o estudo da relação entre ação virtuosa e contemplação, para isso, pareceu necessário a explicação de diversos fundamentos para a sua realização. Foi possível entender que a ética plotiniana é mais complexa do que pode parecer, é indispensável para o seu entendimento, o envolvimento tanto de elementos metafísicos e psicológicos quanto epistemológicos.

O primeiro capítulo teve a maior parcela de complexidade da pesquisa, seu desenvolvimento demandou a presença de muitos elementos referentes ao contexto humano na filosofia plotiniana. A partir dele, nota-se como a hierarquia presente na processão das *hipóstases* é marcante no sistema de pensamento de Plotino. Há um encadeamento de causas e consequências, e de conexão entre todos os entes, que mostra que não há isolamento, mesmo que haja independência absoluta, como no caso do Uno, no entanto, sua ligação e presença atinge até a mais imperfeita e última coisa gerada em todas as realidades.

Bem como esta característica hierárquica de ligação, há outra que deriva dessa, que é a semelhança de anterior e posterior, a qual gera consequências que afetam a realidade como um todo. O ente posterior tende a assemelhar-se ao anterior, mas não igualar-se, já que é outro ente. Entretanto, vimos que o ser humano é tão complexo quanto todo esse sistema, pois, por meio da consciência ele pode vivenciar o anterior, mesmo continuando a ser o que é, de tal maneira que vivencia a união com a mais perfeita unidade, o Uno. Todavia, antes é necessário um processo de purificação e retorno a seu estado de integridade. O que conecta diretamente ao segundo capítulo da pesquisa.

A reintegração da identidade humana com sua essência é a intelectualização da alma, ou seja, é uma disposição contemplativa permanente. Essa é a virtude superior referida por Plotino, a qual caracteriza o estado do virtuoso. A hierarquia, também presente nesse âmbito, confere às virtudes uma nova estrutura, a qual, em sua atividade, permite à alma humana realizar suas atribuições essenciais de conversão ao anterior e dirigência e governo do posterior. E em seu desenvolvimento, a própria consciência humana restabelece, além da cognição de elementos superiores, a sua condição de ser humano como alma imortal. Tal desenvolvimento é totalmente atrelado a ascensão ao inteligível, a qual ao mesmo tempo que nos afasta do mundo sensível, nos conecta a ele por meio das nossas funções essenciais.

A partir disso, percebemos que a consciência, a razão, a intelecção, a ascensão e as virtudes são intimamente vinculadas. E disso decorrem diversas consequências para a vida

humana como um todo, mas aquelas que geraram uma grande discussão no estudo sobre o pensamento plotiniano são à respeito do cotidiano. Como o virtuoso volta-se para o exterior sem deixar do estado contemplativo? O que motiva o interesse dele para o mundo das sensações, se ele contempla a realidade perfeita?

O último capítulo buscou desenvolver essas questões e responder que o virtuoso age no sensível como resultado de sua contemplação do inteligível, de forma que ambos são simultâneos e vinculados, e não totalmente separados. E ainda, que a ação do virtuoso é necessária para o mundo sensível, de modo a prosseguir a própria emanação do Uno que perpassa por todos os âmbitos da realidade como um todo. A ação quando virtuosa faz parte da disseminação da vida intelectiva do próprio Ser no meio sensível, pois está conectada intrinsecamente ao Intelecto, mesmo que seja uma imagem tênue. Mas, se é necessária a ação, como entender a deliberação?

A explicação através do silogismo prático pareceu ser suficiente para solucionar a questão. Todavia, há outra possível explicação que pode ser mais amplamente estudada, onde a deliberação também pode ser necessária para a manifestação da ação virtuosa, pelo fato da presença na realidade sensível da contingência, da abertura de possibilidade dos contrários, pois demanda uma decisão particular dentro de uma normatividade universal que advém dos princípios racionais (*logos*), a qual é explicada pela providência (*pronoia*) em Plotino.

Assim como esta, há ainda diversas questões que podem ser mais amplamente desenvolvidas. A consciência plotiniana expande o campo de atividade do ser humano, de tal modo, que transcende a própria alma. Isso acarreta divergências interpretativas e uma grande complexidade no pensamento de Plotino. A alma talvez pense somente discursivamente, mas, a consciência pode vivenciar o pensamento e a vida do próprio Intelecto, transcendendo a si mesma. Dessa forma, a contemplação torna-se também um termo mais abrangente, pois trata-se da conexão e união com a realidade metafísica *hipostática*. No entanto, quando olhamos por outro ângulo, para as realidades inferiores, a contemplação também se estende até elas, de tal maneira, que ela se desdobra em ação e continuidade da processão das *hipóstases*. Um exemplo disso é visto em *Enéadas III, 8*, onde Plotino concede a contemplação até para as plantas. Assim, notamos que a contemplação não se trata apenas de uma atividade cognitiva, mas de uma atividade da própria Vida. O que nos instiga à reflexão e mantém diversas questões em aberto.

6 REFERÊNCIAS

BARACAT JUNIOR, Jose Carlos. Plotino, **Enéadas I, II e III**; Porfirio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas. 2006. 2v. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP.

BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

BLUMENTHAL, H.J. **Plotinus Psychology His Doctrines of the Embodied Soul**. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971.

BRANDÃO, B. G. S. L. **Ascensão e virtude em Plotino**; Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências. 2012.

BRÉHIER, Émile. APETAI ΚΑΘΑΡΣΕΙΣ. In: **Revue des Etudes Anciennes**, vol. 42, 1940, p. 53-58.

BRITTAIN, Charles. ATTENTION DEFICIT IN PLOTINUS AND AUGUSTINE: PSYCHOLOGICAL PROBLEMS IN CHRISTIAN AND PLATONIST THEORIES OF THE GRADES OF VIRTUE. In: **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, vol. 18, 2003, p. 223-275.

CALUORI, Damian. The Essential Functions of a Plotinian Soul. In: **Rhizai**: A Journal for Ancient Philosophy and Science, 2005, p. 75-93.

_____. **Plotinus on the soul**. Cambridge: Cambridge University Press. 2015.

DILLON, John. Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue. In: **The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity**, 1990, p. 92-105.

ELIASSON, Erik. **The notion of that which depends on us in Plotinus and its background**. Leiden – Boston: Brill, 2008.

EMILSSON, Eyólfur Kjalar. Plotinus and Plato on soul and action. In: **Plato and the Divided Self**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 350-367.

_____. **Plotinus on Intellect**. Cambridge: Cambridge University Press. 2007.

GATTI, M.L. Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism. In: **The Cambridge Companion to Plotinus**. Cambridge University Press, 2005, p. 10-37.

GOMES, Rafael Vieira. **Fuga e Assimilação em Plotino**: Questões de ética e metafísica nas Enéadas; Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2013.

HADOT, Pierre. **Plotino ou a simplicidade do olhar**. São Paulo: É Realizações, 2019.

HUTCHINSON, D.M. **Plotinus on consciousness**. New York: Cambridge University Press,

2018.

_____. Apprehension of Thought in Ennead 4.3.30. In: **The International Journal of the Platonic Tradition.** vol. 5, Brill, 2011, p. 262-282.

IGAL, Jesús. Introducción general. In: **Enéadas I**. Introd., trad., y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 2018.

_____. Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino. In: **Pensamiento**. Madrid. vol. 35, p. 138-139, 1979.

INGE, William Ralph. **The Philosophy of Plotinus**. Londres: Longmans, Green and Co, 1918.

KALLIGAS, Paul. **The Enneads of Plotinus**: a commentary. Princeton: Princeton University Press, 2014. Translated by Elizabeth Key Fowden and Nicolas Pilavachi.

O'DALY, Gerard J.P. **Plotinus' Philosophy of the Self**. Shannon, Ireland: Irish University Microforms, 1973.

OLIVEIRA, Lorraine. Sobre A Percepção Em Plotino. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 146, Ago./2020, p. 463-480.

PETERS, Francis Edward. **Termos Filosóficos Gregos:** Um léxico histórico. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

PLOTINO. **Enéadas I - VI**. Introd., trad., y notas de Jesús Igal. Madri: Gredos, 2017 - 2018.

_____. **Enneads. Vol. I - VII** (7 volumes). Tradução de A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1966 - 1988.

_____. **Enéadas I - VI**. Introdução, tradução e notas de Juvino A. Maia. João Pessoa: Ideia, 2021 - 2023.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana**: plotino e o neoplatonismo. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

RIST. J. **Plotinus: road to reality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

_____. Integration And Undescended Soul In Plotinus. In: **The American Journal of Philology,** Vol. 88, No. 4 (Oct., 1967), p. 410-422.

SCHIBLI, H. S. Apprehending Our Happiness: Antilepsis and the Middle Soul in Plotinus, ‘Ennead’ I 4.10. **Phronesis**, vol. 34, no. 2, 1989, p. 205–19.

SCHROEDER, Frederic M. Synousia, Synaisthaesis and Synesis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness. In: **Band 36/1. Teilband Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie** (Historische Einleitung; Platonismus), edited by Wolfgang Haase, Berlin, Boston: De Gruyter, p. 677-699, 1987.

SMITH, A. Action and contemplation in Plotinus. **The Philosopher and Society in Late Antiquity**, ed. A. Smith. Swansea: Classical Press of Wales, 2005, p. 65-72.

STAMATELLOS, Giannis. Virtue and Hexis in Plotinus. In: **The International Journal of the Platonic Tradition,** vol. 9, 2015, p. 129-145.

STERN-GILLET, Suzanne. Plotinus on metaphysics and morality. In: **The Routledge Handbook of Neoplatonism**, New York: Routledge, 2014, p. 396-420.

ULLMANN, Reinholdo A. **Plotino**: um estudo das enéadas. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

WARREN, Edward W. Consciousness in Plotinus. **Phronesis**. vol. 9, no. 2. Brill, 1964, p. 83–97.

WILBERDING, James. Automatic Action in Plotinus. **Oxford Studies in Ancient Philosophy** 34, p. 443-477, 2008.