Filosofia como modo de vida em Plotino

Philosophy as a way of life in Plotinus

Bernardo Brandão [1]
Universidade Federal do Paraná

Resumo

Para Plotino, a filosofia não era apenas uma prática onde discurso, doutrina e argumentos possuem um papel fundamental, mas também uma ascensão em direção aos princípios primeiros da realidade. Neste artigo, investigo como essa vida filosófica é elaborada nas *Enéadas*, bem como suas relações com as ideias de *anagogé, trópos* e *mekhané*, pensando-a na perspectiva da obra de Pierre Hadot e suas noções de *modo de vida* e *exercícios espirituais.*

Palavras-chave: Plotino, filosofia antiga; Pierre Hadot.

Abstract

For Plotinus, philosophy was not only a pratice were discurse, doctrine and arguments play an fundamental role, but also a ascension towards the first principles of reality. In this paper I investigate how this philosophical life is elaborated in the *Enneads* and its relations with the ideas of *anagogé, trópos* and *mekhané*, thinking it in the perspective of the word of Pierre Hadot and his notions of *way of life* and *spiritual exercises.*

Keywords: Plotinus, ancient philosophy; Pierre Hadot.

● **Enviado em: 08/05/2013**
● **Aprovado em: 05/07/2013**

[1] Professor de Língua e Literatura Grega da Universidade Federal do Paraná, possui graduação em Letras: bacharelado em Grego Antigo e em Português pela Faculdade de Letras da UFMG. É mestre em Filosofia pela FAFICH-UFMG e doutor em Filosofia pela FAFICH-UFMG. Atua principalmente nos seguintes temas: língua e literatura grega antiga, filosofia antiga, neoplatonismo.

Introdução

Como se sabe, o termo *philosophía,* em grego, significa amor à sabedoria. Mas o sentido desse amor foi entendido de modo diferente nas diferentes culturas e épocas. Quando pensamos em filosofia nos dias de hoje, quase sempre pensamos em uma atividade racional, discursiva, que consiste na produção e discussão de doutrinas e argumentos. Na Antiguidade, entretanto, ainda o aspecto distintivo da busca filosófica pela sabedoria fosse o papel fundamental do *lógos,* ao menos em alguns círculos, ela não se reduzia uma atividade discursiva, mas era também um modo de vida. Nas palavras de Pierre Hadot, "o discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é, ao mesmo tempo, o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico"[2].

Tal concepção é bastante útil para compreendermos não apenas a filosofia da Grécia Antiga, mas também a noção de filosofia cristã dos Padres[3], bem como a proposta em alguns círculos na Idade Média, por exemplo, nas escolas catedrais dos séculos XI e XII, cujo objetivo era ensinar as *litterae et mores*[4] e na escola vitorina de Ricardo e Hugo de S. Vítor. No século XX, já estudiosos como Henri Marrou[5] e Werner Jaeger[6] chamavam a atenção para esse aspecto da filosofia antiga. Mas foi o trabalho de Pierre Hadot que, recentemente, trouxe novamente o tema ao centro dos estudos dedicados à filosofia antiga. No entanto, o ponto forte do trabalho de Hadot, sua abrangência, é também seu ponto fraco. É que, ao apresentar um panorama geral, inevitável para quem deseja mostrar que a filosofia foi compreendida como um modo de vida na Antiguidade desde seus primórdios até a ascensão do cristianismo, ele é, muitas vezes, impreciso. Assim, argumentando contra Hadot, John Cooper afirma com razão que não existe um modo de vida filosófico, mas modos filosóficos de vida, já que as doutrinas, opções existenciais e suas relações eram consideravelmente diferentes nas diversas escolas[7].

Além disso, justamente por seu caráter generalizante, Hadot faz uso de termos e expressões que não refletem necessariamente o vocabulário empregado pelos antigos. Penso

2 HADOT, P. *O Que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2008, p. 18.
3 Penso aqui, por exemplo, em Justino e sua visão do cristianismo como uma filosofia revelada
4 Cf. JAEGER, S. *Envy of Angels: cathedral schools and social ideas in medieval Europe.* Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1994.
5 Cf. MARROU, H. *História da Educação na Antiguidade.* São Paulo: EPU, 1975.
6 Cf. JAEGER, W. On the origin and cycle of the philosophical ideal of life. In: JAEGER, W. *Aristotle:* fundamentals of the history of his development. Oxford: Oxford University Press, 1948.
7 COOPER, J. *Pursuits of wisdom: six ways of life in ancient philosophy, from Socrates to Plotinus.* Princeton: Princeton University Press, 2012.

aqui, por exemplo, na sua noção de "exercícios espirituais". Segundo Hadot, esses exercícios são "práticas voluntárias e pessoais destinadas a operar uma transformação do eu"[8] realizados pelos filósofos antigos para adequar o modo de vida à doutrina professada. Por meio deles, ele afirma, o indivíduo se eleva para a vida do Espírito objetivo, isto é, ele substitui a si mesmo pela perspectiva do Todo. Defendendo-se da acusação de empregar uma expressão anacrônica, já que foi consagrada por Santo Inácio de Loyola, ele afirma que, pelo contrário, os exercícios inacianos são, na verdade, uma versão cristã de uma tradição greco-romana e nota que a expressão já aparece no século IV na *Historia Monachorum* de Rufino (PL 21, 410D) e parece remontar à noção grega de exercícios da alma (*áskesis tês psykhês*), encontrada em Diógenes Laércio (*Vida dos filósofos ilustres,* 6, 70), Musônio Rufo (fr. 6) e Clemente de Alexandria (*Stromata,* 7, 16), utilizada para indicar justamente tais práticas filosóficas.

Contudo, ainda que possa ser encontrada em autores antigos, a expressão não é corrente nos textos filosóficos da Antiguidade. Assim, ainda que seja possível falar em exercícios espirituais em Platão, nos estoicos, epicuristas, etc., trazendo a tona, assim, um aspecto importante da prática desses filósofos, ao se fazer isso, corremos o risco de perder a oportunidade de compreender suas concepções de um modo mais rigoroso, ressaltando a especificidade de cada autor, estudando esses autores a partir de seus próprios termos. Em outras palavras, o trabalho generalizante de Hadot deve ser completado com pesquisas mais específicas, dedicadas a cada filósofo e escola em particular. É isso que gostaria de fazer aqui com Plotino.

Para compreendermos melhor sua proposta filosófica, devemos ter em mente que, apesar de ser considerado pelos historiadores da filosofia contemporâneos como o fundador do neoplatonismo, ele se entendia apenas como um comentador de Platão na linha dos filósofos medioplatônicos dos séc. I e II d.C. E, de fato, mesmo que a profundidade de suas análises, suas doutrinas sobre as hipóstases e, especialmente, sobre o Um, bem como sua defesa da possibilidade de uma união mística o diferencie dos platônicos anteriores, ainda assim, sua filosofia não constitui uma ruptura, mas antes, um aprofundamento das concepções medioplatônicas.

Podemos perceber isso ao comparar as propostas medioplatônicas e plotinianas de um modo de vida filosófico. Para Alcínoo, um dos poucos filósofos medioplatônicos cujos textos chegaram até nós, baseando-se no *Teeteto* (176a-b) de Platão, a meta da vida do homem, que

[8] *Op. cit.,* p. 259.

ele pode alcançar com a filosofia, é tornar-se semelhante ao deus, o que se obtem através da virtude, quando nos tornamos prudentes, justos e piedosos. A esse respeito, ele escreve no *Didascálicos*:

> Alcançamos o tornarmo-nos semelhantes ao deus pela natureza e usando o que se segue: hábitos, um modo de vida e o exercício de acordo com os costumes, bem como o mais importante: o discurso, o ensinamento e a transmissão das coisas contempladas, de modo a deslocarmo-nos de grande parte dos assuntos humanos e estarmos sempre junto dos inteligíveis[9].

Para Alcínoo, a filosofia é entendida, por um lado, como uma prática racional e discursiva, mas, por outro lado, também como um modo de vida. O mais importante é o discurso (*lógos*), o ensinamento (*didaskalía*) e a contemplação (*theoría*), mas também o hábito (*éthos*), o modo de vida (*agogé*) e o exercício (*áskesis*). Tudo isso, para deslocarmos nossa atenção, dos assuntos humanos (*anthropínon pragmáton*) para os inteligíveis (*noetoís*). Esse deslocamento é o fundamento da virtude do filósofo e do assemelhar-se ao deus.

Ainda que a proposta de Plotino leve esse assemelhar-se às últimas consequências, falando da possibilidade de união com o divino, o ponto de partida de suas análises é o mesmo. No início da *Enéada* I, 2, utiliza a mesma passagem do *Teeteto.* Citando o texto platônico, ele escreve: "já que os males estão aqui e por necessidade rondam esse lugar, e que a alma quer fugir dos males, deve-se fugir daqui"[10]. E buscando entender o que é essa fuga, afirma, como Platão, que é o tornar-se semelhante ao deus, o que é feito se "nos tornamos justos e piedosos pela sabedoria. Em suma: pela virtude"[11].

A partir daí, apresentando um modelo mais desenvolvido que aquele apresentado por Alcínoo, ele pensa no progresso na vida filosófica a partir do crescimento nas virtudes. Para Plotino, o caminho da virtude é uma jornada gradual, na qual virtudes inferiores dão lugar a virtudes mais elevadas. Em primeiro lugar, deve-se adquirir as virtudes políticas, que têm esse nome por serem aquelas estudadas por Platão na *República*. Segundo Plotino, elas limitam e impõe medida "aos desejos e, em geral, impondo medida às paixões e suprimindo as opiniões falsas"[12] e "realmente nos ordenam e nos fazem melhores"[13] assim.

---

9 *Didascalicos.* 28, 4. Ἐφικοίμεθα δ' ἂν τοῦ γενέσθαι ὅμοιοι θεῷ φύσει τε χρησάμενοι τῇ προσηκούσῃ, ἔθεσί τε καὶ ἀγωγῇ καὶ ἀσκήσει τῇ κατὰ νόμον, καὶ τὸ κυριώτατον λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ καὶ θεωρημάτων παραδόσει ὥστε ἐξίστασθαι μὲν τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, ἀεὶ δὲ εἶναι πρὸς τοῖς νοητοῖς·

10 I, 2, 1, 1-3. Ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ <τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης>, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φυγεῖν τὰ κακά, <φευκτέον ἐντεῦθεν>.

11 I, 2, 1, 4-6. Τοῦτο δέ, εἰ δίκαιοι καὶ ὅσιοι μετὰ φρονήσεως γενοίμεθα καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ.

12 I, 2, 2, 16-17. τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι.

13 I, 2, 2, 14-15. κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν.

Em uma segunda etapa, devemos buscar virtudes purificativas, que tornam a alma, de algum modo, desapegada do corpo. Usando a terminologia do *Fédon* de Platão, ele fala que essas virtudes separam a alma do corpo, mas deve-se ter em mente que essa não é uma separação total, que ocorre apenas com a morte, mas antes, uma nova configuração, filosófica, das relações entre alma e corpo. Por fim, quando a alma que se encontra purificada do sensível, ela é capaz de se voltar para o inteligível. Então, suas virtudes são virtudes contemplativas.

Tal caminho de progresso na virtude, ao levar o filósofo do sensível ao inteligível, é um caminho de ascensão. É justamente o que Plotino dá a entender em diversas passagens, por exemplo, no primeiro capítulo da *Enéada* I, 3. Ali ele escreve:

> O caminho é duplo para todos, um quando ascendem e o outro quando chegam ao alto. O primeiro, a partir das coisas de baixo. O segundo é para os que, tendo alcançado o inteligível e como que colocado sua pegada ali, devem viajar até chegarem aos confins do lugar, que é a meta do caminho, quando se alcança o topo do inteligível[14].

Essa passagem é digna de nota. Plotino afirma aqui que o caminho (*poreía*) de ascensão possui duas etapas. A primeira vai do sensível (as coisas de baixo) até o inteligível. A segunda, vai do inteligível até seu fundamento. Mas que fundamento é esse? Para compreendermos melhor a natureza da ascensão plotiniana, devemos ter em mente os traços gerais de sua metafísica. Para Plotino, existem três hipóstases ou princípios da realidade, dispostos em uma relação hierarquica. Antes de tudo, temos o princípio primeiro, absolutamente simples e autossuficiente, do qual tudo depende. Plotino o chama por diversos nomes, ainda que afirme que, por sua grandeza, nenhum nome lhe convém: é o deus, o Bem, o Pai ou, como Plotino escreve com maior frequência, o Um. Do Um procede o Intelecto, que não é outro que, *mutatis mutandis,* o mundo das ideias de Platão. A partir do Intelecto, surge a Alma, essa hipóstase a partir da qual vêm as almas dos seres humanos, dos corpos celestes e do próprio universo (que Plotino chama de Alma do mundo). E é da Alma que surge nosso mundo sensível.

Tendo em mente o esquema metafísico das hipóstases, percebemos que o caminho da virtude exposto na *Enéada* I, 2 diz respeito à primeira etapa da jornada, que vai justamente do sensível ao Intelecto. No entanto, na segunda etapa, o filósofo se dirige do Intelecto ao Um, o princípio supremo. Obviamente não se trata de um caminho feito no espaço, que é um aspecto

[14] I, 3, 1, 13-15. Ἔστι μὲν οὖν ἡ πορεία διττὴ πᾶσιν ἢ ἀναβαίνουσιν ἢ ἄνω ἐλθοῦσιν· ἡ μὲν γὰρ προτέρα ἀπὸ τῶν κάτω, ἡ δέ γε δευτέρα, οἷς ἤδη ἐν τῷ νοητῷ γενομένοις καὶ οἷον ἴχνος θεῖσιν ἐκεῖ πορεύεσθαι ἀνάγκη, ἕως ἂν εἰς τὸ ἔσχατον τοῦ τόπου ἀφίκωνται, ὃ δὴ τέλος τῆς πορείας ὂν τυγχάνει, ὅταν τις ἐπ' ἄκρῳ γένηται τῷ νοητῷ.

do sensível apenas. Trata-se, na verdade, de uma ascensão contemplativa: alcançar o Intelecto é se tornar capaz de contemplá-lo a partir de um conhecimento supra-discursivo, muito próximo daquele descrito por místicos de diversas culturas, no qual não existe mais distinção entre sujeito e objeto, pois a alma do filósofo não mais vê o Intelecto como algo distinto de si mesma, mas como se ela mesma se transformasse em Intelecto. É portanto uma visão que se torna união.

Por sua vez, chegar até o Um é, segundo Plotino, também conhecer o Um de um modo supradiscursivo, unindo-se a ele de um modo ainda mais radical que no caso do Intelecto. Em suas palavras, trata-se de um conhecimento que é, na verdade, uma presença superior à ciência"[15]. Assim, para Plotino, o caminho da racionalidade filosófica não se esgota em si mesmo, mas se dirige a uma experiência que, estando além da razão, não é, entretanto, irracional, mas superior ao pensamento discursivo.

Essa é a proposta filosófica de Plotino: um caminho de ascensão que culmina na contemplação unitiva e supra-discursiva do princípio supremo da realidade. Em suas palavras, "a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: distanciamento das outras coisas daqui, vida sem prazer com as coisas daqui, fuga do só em direção ao Só"[16].

Para nossos presentes propósitos, após tudo o que vimos, a questão é: como o filósofo pode realizar essa ascensão? Uma primeira resposta já foi apresentada. Ao menos a primeira parte da jornada pode ser entendida como um caminho de progresso na virtude. Nessa perspectiva, como vimos, o filósofo, em primeiro lugar, deve buscar a ordem e a medida, o que alcança através das virtudes políticas, em seguida, se desapegar do sensível, o que faz com as virtudes purificativas e, por fim, contemplar o Intelecto com as virtudes purificativas.

Mas Plotino não possui uma visão monolítica do caminho de ascensão. Em outros textos, outras possibilidades são apresentadas. Assim, por exemplo, na *Enéada* I, 6, ele se pergunta:

> Qual a conduta? Qual o mecanismo? Como alguém pode contemplar a beleza inconcebível como que permanecendo no interior de santuários sagrados, sem avançar para o exterior, para que um não-iniciado veja?[17]

Nessa passagem Plotino fala em *trópos* e *mekhané*, necessários para a contemplação do belo, ou seja, do Intelecto. Os dois termos são importantes. Podemos traduzir *trópos* por

---

15 VI, 9, 4, 3. παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα.

16 VI, 9, 11, 49-51. Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.

17 I, 6, 8, 1-4. Τίς οὖν ὁ τρόπος; Τίς μηχανή; Πῶς τις θεάσηται <κάλλος ἀμήχανον> οἷον ἔνδον ἐν ἁγίοις ἱεροῖς μένον οὐδὲ προιὸν εἰς τὸ ἔξω, ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ;

conduta, mas também por modo de vida. Por sua vez, *mekhané*, que traduzo por mecanismo, é um termo que indica alguma espécie de máquina ou engenho construído com um determinado fim. Se pensamos que, nesse contexto, o mecanismo só pode ser uma prática filosófica que auxiliará a ascensão, somos tentados aqui a aproximar o termo plotiniano da noção de exercícios espirituais de Hadot. No entanto, se compreendemos a expressão tal como ela aparece em S. Inácio de Loyola, indicando um conjunto de meditações que têm um início e um fim, ela já não se torna adequada para se referir à *mekhané* plotiniana.

Explico-me melhor. Na *Enéada* I, 6, Plotino fala que aquele que quer ascender até o Intelecto, deve em primeiro lugar perceber, através do discurso filosófico, que o fundamento do belo que a alma tanto deseja e procura não está no mundo sensível, mas é a própria realidade inteligível (assim, segundo Plotino, a beleza do mundo sensível é o esplendor do inteligível na matéria). Só dessa maneira ele saberá o que realmente procura e terá forças para ascender: para Plotino o amor pelo belo é o grande motor da busca filosófica pela sabedoria.

Em segundo lugar, deve-se seguir um caminho de direcionamento do desejo e despertar contemplativo que não é outro que aquele, com as devidas adaptações neoplatônicas, apresentado por Sócrates no discurso final do *Banquete* de Platão, o caminho de ascensão ao belo. Plotino escreve: "a alma deve se acostumar, em primeiro lugar, a ver os belos modos de vida. Em seguida, as belas obras, não as que as artes realizam, mas as dos homens chamados bons. Em seguida, vê a alma dos que realizam belas obras"[18]. Para isso, ele exorta: "ascenda a ti mesmo e vê"[19]. A contemplação da alma bela é, na verdade, a contemplação da beleza da própria alma. Assim, o filósofo, se deseja contemplar o fundamento da beleza, que é o Intelecto, precisa, antes de tudo, tornar a sua alma bela, o que ele pode fazer cuidando dela tal como um escultor trabalha uma escultura. Esse cuidado da alma não é outra coisa que a aquisição da virtude. Assim, aquele que tornou a alma bela através das virtudes políticas, purificativas, pode contemplar o Intelecto (e, assim, exercer as virtudes contemplativas).

Por sua vez, a segunda etapa da jornada não é feita através do esforço pessoal do filósofo, mas é, na verdade, um movimento experimentado passivamente por ele. Para ser mais preciso, é como se fosse uma intensificação na experiência mística de união com o

[18] I, 6, 9, 3-7. Ἐθιστέον οὖν τὴν ψυχὴν αὐτὴν πρῶτον μὲν τὰ καλὰ βλέπειν ἐπιτηδεύματα· εἶτα ἔργα καλά, οὐχ ὅσα αἱ τέχναι ἐργάζονται, ἀλλ' ὅσα οἱ ἄνδρες οἱ λεγόμενοι ἀγαθοί· εἶτα ψυχὴν ἴδε τῶν τὰ ἔργα τὰ καλὰ ἐργαζομένων.

[19] I, 6, 9, 7. Ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε.

Intelecto: a contemplação do Intelecto, quando se aprofunda, torna-se contemplação do fundamento do Intelecto, o Um.

Assim, se o caminho do filósofo, em um primeiro momento, é árduo ou, como Plotino escreve em I, 6, 7, 31-32, disputa (*agón*), a maior de todas, e fadiga (*pónos*), em um segundo momento, é um deixar-se levar. É por isso que Plotino afirma em V, 5, 8, 1-7 que não se deve andar em busca do Um, mas aguardá-lo serenamente como os olhos aguardam a saída do sol, que, aparecendo sobre o horizonte do oceano, oferece a si mesmo, espontaneamente, aos olhos que o contemplam.

