

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

PLOTINO, EXEGETA DE PLATÃO E PARMÊNIDES

Marcus Reis Pinheiro
Universidade Federal do Rio de Janeiro

O presente artigo é dividido em três partes: na primeira, apresenta de modo geral e esquemático a totalidade da metafísica plotiniana, descrevendo as influências que Plotino sofre das obras de Platão para constituir suas três hipóstases; na segunda, apresenta a interpretação de Plotino para o fragmento três de Parmênides, “pois o mesmo é ser e pensar”¹; numa última parte, este artigo apresenta de modo introdutório a característica de toda atividade filosófica em Plotino ser uma exegese, e procura explicitar em que sentido se pode chamar Plotino de exegeta.

Frente ao “só sei que nada sei” socrático, frente às metafísicas platônica e aristotélica, frente à epistemologia kantiana ou o devir histórico dialético do espírito absoluto hegeliano, a tripartição da realidade apresentada por Plotino não goza de muita fama. Mesmo para aqueles que a conhecem, a impressão geral sobre tal tripartição é muitas vezes de espanto e estranhamento, parecendo se tratar mais de uma especulação religiosa com poucos fundamentos do que um sistema racional. Por esses motivos, é sempre de bom tom procurar apresentar, mesmo de modo geral, a descrição da realidade em Plotino.

Trata-se, portanto, de apresentar três níveis da totalidade: o Uno-Bem, o Intelecto e a Alma (ἔν, νοῦς, ψυχή). Como primeira colocação, se poderia afirmar que Plotino apresenta um terceiro nível na metafísica dualista platônica: de algum modo, o *Noûs* corresponderia ao

¹ τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστι τε καὶ εἶναι.

mundo das idéias e a *psykhé* ao mundo sensível, sendo apenas o primeiro nível, o do Uno-Bem, uma inovação do sistema de Plotino. Apesar de ser aparentemente bastante original em sua visão da totalidade, Plotino em repetidas passagens se apresenta apenas como um comentador de Platão e defende que tudo o que ele apresenta já estava lá, nos antigos. Alguns comentadores² alegam que um dos motivos principais de tal sistema parecer ser original são as poucas fontes que temos sobre a Academia platônica na época de Plotino (séc. III d.C.), e caso se faça um estudo mais paciente dos debates platônicos àquela época, pode-se traçar certos pontos em comum entre o que ali era estudado e o sistema de Plotino.

No entanto, alguns textos de Platão são tradicionalmente descritos como fundamentais na construção da metafísica de Plotino. Os dois principais textos de Platão a que os comentadores remontam para explicitar a inovação de Plotino ao colocar um terceiro nível da realidade além do mundo das idéias, o Uno-Bem, são a *República* e o *Parmênides*. No livro VI da *República*, em que a Sócrates é solicitado descrever o que seja o *bem ele mesmo*, o mestre de Platão apresenta uma analogia visível daquilo que é invisível: no mundo invisível, o Bem estaria para o mundo inteligível assim como, no mundo sensível, o sol estaria para o cosmos. O próprio fato de Sócrates se recusar a descrever o Bem em si mesmo, e procurar uma imagem para apresentá-lo, já é ensejo para a defesa neoplatônica de uma das características principais do Uno-Bem: não se pode ter um discurso direto sobre ele. E tal infabilidade do princípio é corroborada pela própria descrição de Platão desta analogia. No mundo sensível, o sol é fonte de luz e calor, sendo causa tanto da vida quanto da visão e, por isso mesmo, ele está além destas realidades que engendra. Esta característica dupla – ser fonte de calor e luz, que geram vida e visão – é transposta para o mundo inteligível, fundando, assim, uma clara transcendência frente às outras idéias: o Bem, sendo causa tanto do ser (vida) quanto do conhecimento (visão), está além destes. Vamos ao trecho que resume a passagem:

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece o poder de conhecer, é a idéia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que ela é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar corretamente que neste mundo a luz e a visão são semelhantes ao sol, mas já não é certo tomá-las pelo

² Quanto à teoria que defende que Plotino estava apenas seguindo uma tradição que remonta aos primórdios da Academia de Platão, ver a interpretação que os defensores da doutrina não escrita apresentam sobre a obra de Platão. Cf. BEZERRA (2006).

sol, da mesma maneira, no outro, é correto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas já não é correto tomá-las, uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem.

[...]

Da mesma forma, então, dirás que os objetos de conhecimento não recebem do bem apenas a possibilidade de serem conhecidos, mas que também provém dele o ser e a essência, e o bem não é essência, mas algo além da essência (*epékeina tês ousías*) e a ultrapassa em dignidade e poder³.

Percebe-se, nesta passagem, que não é difícil fazer a interpretação da idéia de bem como algo completamente transcendente. Ora, se repetidas vezes Platão afirma que o *ser* de cada coisa é a forma, a idéia que dela pré-existe, ao afirmar que o bem ele mesmo é anterior ao próprio ser, pois é sua causa, Platão estaria postulando uma outra realidade, para além do mundo dos seres, ainda mais distante de nosso mundo do que o mundo inteligível das formas perfeitas. Este, de acordo com os neoplatônicos, é o Uno-Bem.

Outro diálogo importante para a compreensão das influências que sofreu Plotino é o *Parmênides*, e a interpretação plotiniana oferece-nos apenas uma primeira página da complicada questão sobre a interpretação neoplatônica do diálogo *Parmênides*. De acordo com Brisson (1999), Plotino está no grupo dos intérpretes do diálogo que não o vê apenas como um exercício lógico, mas que procura determinar a que tipo de objeto se refere o diálogo. Para Plotino e Prócuro, por exemplo, o diálogo se referiria aos diferentes níveis de realidades que são formados a partir do uno.

Temos, na segunda parte do diálogo, várias séries de deduções que descrevem o uno e sua relação com o ser e a multiplicidade. Plotino fará uma interpretação do que sejam as três primeiras séries de deduções do diálogo de forma diferente do que hoje é praticamente consenso. De acordo com Luc Brisson, por exemplo, em sua introdução à tradução do *Parmênides*, as três primeiras séries de deduções se estruturam da seguinte maneira: a primeira, 137c-142a, afirma que *o uno é uno* e investiga as conseqüências disto para ele mesmo; a segunda, 142b-157a, *que o uno é* e as conseqüências para ele mesmo; e a terceira, 157b-159a, *que o uno é* e investiga as conseqüências para as coisas que não são ele mesmo. De acordo com Plotino, a primeira série de deduções apresenta o uno nele mesmo, que não pode ser, e a sua definição analisaremos mais à frente. A segunda série será identificada com o *Noûs* pela expressão “uno muitos”, *hèn pollá* na passagem 144e, ainda no meio do que hoje

³ *República* 508e; 509b, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com algumas modificações.

se pensa ser a segunda série de deduções. Plotino analisa desta forma, pois o *Noûs* tem a característica de ser uno e, no entanto, ser muitos, o que também será explicado mais adiante. Por fim, Plotino interpreta a conclusão da segunda hipótese como explicitando o âmbito da *psykhé*, na expressão “um e muitos”, *hèn kai pollá*, em 155e, pois somente aqui, na *psykhé*, é que encontramos uma verdadeira multiplicidade, conservando apenas uma imagem da unidade primordial.

A primeira hipótese do *Parmênides* termina da seguinte forma:

Portanto, o uno de forma alguma é. Nem poderá ser nem no modo de “ser um”, pois então participaria do ser e da essência. Assim, se for necessário confiar neste argumento, o um não é um, nem é absolutamente. Ora, daquilo que não é não se pode dizer que ele tenha algo, nem que algo seja dele. Assim, para ele não haverá um nome, nem definição, nem algum conhecimento, nem percepção, nem opinião⁴.

Trata-se de uma unidade que, assim como a passagem do Bem na *República*, transcende todo e qualquer ser, e nesse sentido não pode nem ser nomeada nem conhecida. Esta descrição será muito importante, como veremos, na definição do Uno-Bem em Plotino. Assim, o que Plotino opera no seu sistema é uma identificação do Bem da *República* com a sua interpretação da primeira série de deduções do diálogo *Parmênides*.

Descrição sumária do sistema plotiniano

Descreveremos, agora, de forma preliminar, as três hipóstases de Plotino. O Uno é o fundamento final de toda realidade, princípio além do próprio Ser, autogerado e totalmente livre, é o sumo Bem⁵. O Uno está além de toda linguagem, e esse nome, Uno, é apenas uma forma negativa de afirmar-lhe a falta de multiplicidade⁶. Em verdade, o Uno não tem necessidade de nada, permanece (*ménein*) em seu ato autocriativo, mas, no entanto, há algo que irradia dele, que se processa a partir de seu ato. Plotino é farto em imagens e, para diferenciar a atividade *de* um ser da atividade *a partir* de um ser, ele usa a imagem do fogo⁷:

⁴ *Parmênides* 141d, tradução minha, acompanhando a de Luc Brisson.

⁵ Sobre ele ser a fonte de todas as coisas, cf. V, 1, 7; sobre estar além do ser, *ousía*, cf. V, 6,6; sobre ser o Bem, cf. II, 9, 1.

⁶ V, 5, 6.

⁷ *Enéada* V,4,2 *he mén esti tês ousías, he de ek tês ousías*, “aquele (ato) que é do ser, e aquele que é a partir do

há um calor, ato do fogo, que permanece nele e constitui sua essência; há outro calor que sai do fogo, deriva dele, mas não altera em nada a essência própria do fogo, é um calor que se processa a partir do calor interno do fogo, mas não se identifica com ele. Assim, o Uno permanecendo em seu ato próprio e sem perder nada de si mesmo, gera para além de si outra hipóstase, com o ato *a partir* de seu ser. O termo *emanação* (que procura traduzir *próodos*) para descrever a forma de ‘geração’ das hipóstases subseqüentes desde o Uno é problemático como indicam diversos comentadores⁸. Seria melhor um termo como ‘processão’, pois o ponto principal é que a hipóstase superior gera a inferior sem perder nada de si mesma.

Uma das questões principais para a filosofia antiga, de acordo com o próprio Plotino⁹, era explicar como do uno podia ser gerado o múltiplo. As hipóstases se diferenciam exatamente quanto ao maior número de seres, já que em cada hipóstase há menor unidade, maior multiplicidade e complexidade¹⁰. Assim, o *Noûs* é mais múltiplo que o Uno, e a Alma mais múltipla que o *Noûs*. Para sermos exatos, Plotino propõe três etapas de constituição de uma hipóstase subseqüente: (1) cada hipóstase permanece em si mesma, mas com isso também é (2) gerada a processão que produz uma massa informe (díade indefinida), que precisa (3) se voltar para a hipóstase anterior e a contemplar, e assim se formar a si mesma. Esse terceiro passo, de acordo com Gatti¹¹, é talvez o aspecto mais genial e original da filosofia de Plotino. Vamos descrever esse processo de modo sucinto.

Em um primeiro momento¹², o Uno permanece em seu próprio ato, sem se importar ou se voltar para nada além de si mesmo. No entanto, há uma processão que sai a partir dele, formando uma massa ainda não determinada. Essa massa, às vezes qualificada como ‘ser indefinido’, volta-se, *epistrophé*¹³, para o Uno e faz deste seu objeto principal, contemplando-o: nessa contemplação e conversão desse ser indefinido em direção ao Uno, forma-se o Intelecto, o *Noûs*. Como nos diz Reale, “[...] deve-se salientar que o poder e a atividade do Uno não geram sem mais o *Noûs* ou *Intelecto*, e sim algo de “indeterminado”, ou “informe”, e este se determina e se torna mundo das formas *voltando-se* para o Uno, *olhando e*

ser.”

⁸ GATTI (1996, p. 30); REALE (1994, p. 426).⁹ V, I, I¹⁰ Sobre esse aspecto, ver REALE (1994, p.440-442).¹¹ GATTI (1996, p. 31).¹² É sempre importante lembrar que a diferença entre tempo lógico e tempo cronológico, já presente no *Timeu* de Platão, é usada por Plotino ao descrever o processo de geração das hipóstases. Apenas em um sentido figurado é que podemos dizer que uma hipóstase vem temporalmente ‘depois’ da outra. O depois deve ser entendido apenas logicamente e não cronologicamente. Ver *Timeu*, 34c.¹³ O termo *conversão* é usado para designar o ato das hipóstases inferiores frente às superiores.

contemplando o Uno [...]”¹⁴ O ato próprio do *Noûs* é a contemplação permanente do Uno, só que há um ‘primeiro movimento do *Noûs*’, que precede seu retorno ao Uno, e é chamado por Plotino de ‘matéria inteligível’ ou ‘alteridade’¹⁵. O Intelecto, em sua contemplação do Uno, é qualificado como o Uno-muitos, o Cosmos Inteligível, identificado com o mundo das idéias em Platão¹⁶. O Intelecto de Plotino é a união de Ser e Pensamento, feita já por Parmênides, como iremos comentar mais adiante, já que é a unidade do inteligível com a inteligência, do sujeito e do objeto do pensamento.

Da mesma forma que há uma atividade *do* Uno e uma atividade *a partir* do Uno, Plotino vai descrever, analogamente, uma atividade *do* Intelecto e outra *a partir* do Intelecto para a formação da Alma. Além de se voltar para o Uno, o Intelecto também se volta para si mesmo, pensando a si mesmo, e nessa atividade gera para além de si outra forma ainda indefinida. Da mesma maneira, essa forma indefinida deve se voltar e contemplar o Intelecto¹⁷: “[...] A Alma é o pensamento do Intelecto e é, num certo sentido, a sua atividade, assim como o Intelecto é pensamento e atividade que se refere ao Uno.”¹⁸ Assim, dizemos que a Alma pensa, pois esse é o seu ato – se voltar para contemplar o Intelecto – mas, em verdade, é apenas no *Noûs* que reside o pensamento puro.

Além de contemplar o Intelecto, a tarefa da Alma consiste em ordenar e dar vida a todas as outras ‘realidades’, isto é, às coisas sensíveis. “Mas, enquanto olha o que vem antes dela, a Alma pensa; enquanto olha a si mesma, ela se conserva; enquanto olha o que vem depois dela, ordena, dirige e comanda essa realidade.”¹⁹ A Alma, será assim a produtora e criadora de todas as coisas sensíveis, e é a partir dela que o cosmos sensível será organizado e vitalizado²⁰, e, além de ser o princípio do movimento, será ela mesma movimento. Como afirma Reale “[...] como o Uno devia tornar-se Intelecto para poder pensar, assim devia tornar-se Alma para gerar todas as coisas do mundo visível”²¹. Podemos dizer, assim, que a Alma tem duas atividades, contemplando direções opostas, uma que contempla o *Noûs* e outra

¹⁴ REALE (1994, p. 459).

¹⁵ I, 4, 5.

¹⁶ No entanto, a multiplicidade do *Noûs* não é tão simples assim, como mostra Reale: “Enquanto incorpóreos, o Ser e o Intelecto não podem ser entendidos como *muitos*, como se fossem *divididos* nas várias Idéias, ou como se fossem fracionados em partes fisicamente separadas umas das outras [...], p.465” Há uma *alteridade inteligível*, da qual já falou Platão no *Sofista*, que configura a multiplicidade do *Noûs*.

¹⁷ V, 1, 3.

¹⁸ V, 1, 6.

¹⁹ IV, 8, 3.

²⁰ Sobre a alma dar vida a todas as coisas há muitas passagens: III, 1, 8; IV 3, 10; II, 3, 8.

²¹ REALE. *Op. cit.*, p. 477.

que coordena o mundo sensível. Vale ainda ressaltar que, em meio à atividade da Alma, ela se diversifica, formando diferentes almas dentro de si: há uma Alma que permanece sempre perto do *Noûs*, inalterável, há outra, chamada Alma do Mundo, que irá comandar todas as coisas do mundo sensível e, por fim, há as almas que entram nos corpos, animando-os. “O fato de que a Alma seja uma não suprime a pluralidade das almas – assim como o Ser não suprime os seres – nem a multiplicidade no mundo inteligível suprime a unidade”²². De alguma forma, todas as almas particulares e a Alma do Mundo vão continuar unidas com a Alma única, mesmo havendo uma hierarquia entre esses diferentes aspectos.

Noûs e eînai em Plotino

Após esta sumária exposição da doutrina geral de Plotino, passemos a um maior detalhamento de como nosso autor interpreta o fragmento 3 de Parmênides, “pois o mesmo é pensar e ser”. Plotino se refere a Parmênides em algumas passagens das *Enéadas*²³, mas é o seu décimo tratado (V, 1, 8), intitulado *Sobre as três hipóstases*, aquele em que mais claramente encontramos que tipo de interpretação ele dá a passagem que queremos aqui analisar. Vamos, primeiro, ao texto.

Assim, estes discursos não são novos, nem são de agora, mas, sem estarem desenvolvidos, já foram enunciados há muito tempo. Os discursos de agora (os de Plotino) são exegeses daqueles, confiando nos escritos do próprio Platão que testemunham a antiguidade destas doutrinas. Antes dele, Parmênides seguia uma opinião deste tipo, na medida em que ele reunia o ser e o pensar e também afirmava que o ser não estava nas coisas sensíveis. Diz, “pois, o mesmo é pensar e ser” e afirma este ser imóvel, e mesmo adicionando-lhe o pensar, excluía dele todo o movimento corpóreo para que permaneça idêntico a si mesmo. Comparava-o com uma massa esférica porque tem todas as coisas incluídas em si e porque o pensar não lhe é exterior, mas em si mesmo. Porém, ao chamá-lo de *um* nos seus escritos, ele se expõe a críticas, porque este *um* aparece como múltiplo. O *Parmênides* de Platão se exprime mais exatamente: ele distingue uns dos outros, o primeiro um, o um (ἓν) no sentido mais rigoroso, o segundo, chamando-lhe de um-múltiplo (ἓν πολλα) e o terceiro, que é *um e muitos* (ἓν καὶ πολλα)”²⁴

²² VI, 4, 4

²³ I, 4, [46] 10, 6; III, 5, [50], 7, 51; III, 8, [30] 8, 8; V, 1, [10] 8, 17-18; V, 6, [24] 6, 22-23; V, 9, [5] 5, 29-30; VI, 7, [38], 41, 18.

²⁴ V, 1 [10], 8.

Plotino apresenta Parmênides como um antecedente de Platão ao afirmar a identidade entre pensar e ser. Na verdade, trata-se talvez do primeiro pensador a buscar responder o problema da inteligibilidade propondo alguma forma de relação entre o que pensa e o que é pensado.

Não há grande controvérsia ao afirmar que Platão já defendia que o âmbito das coisas que realmente são não é aquele do mundo do devir, do *gígnesthai*, mas sim o âmbito das idéias, *eíde*, o âmbito inteligível, *noetós*, que pode ser alcançado apenas pelo intelecto nele mesmo. E parece mesmo bastante coerente a interpretação corrente que faz Platão retirar de Parmênides tal identificação entre as coisas que são e o *tópos noetós*, o lugar inteligível. O imperativo da racionalidade exige uma total exclusão entre ser e não ser e, portanto, não permite que um ente venha a ser o que não é, impossibilitando todo tornar-se. No entanto, há alguns elementos estranhos no modo de Plotino descrever a segunda hipótese, o *Noûs*, se comparados ao *tópos noetós* de Platão.

A identificação entre ser e pensar pode ser encontrada de modo latente numa certa concepção comum na Grécia clássica, aquela que afirma que deve haver uma semelhança entre a faculdade que pensa (*noûs*) e o objeto pensado (*noéma*). Plotino vai mais além ao afirmar que tal faculdade e o seu objeto não somente tem uma semelhança, mas são idênticos, assim como o próprio ato de pensar, a *noésis*. Desta forma, o *noûs*, intelecto, *noeîn*, a intelecção, *noéma*, o pensado, e *noetón*, o inteligível, são todos idênticos, e esta é a melhor forma de apresentar a interpretação que Plotino faz do fragmento 3 de Parmênides.

Poderíamos até ter uma discussão interessante sobre se é correto atribuir tal identidade a Parmênides, mas seria muito mais difícil atribuí-la a Platão. Não se pode dizer assim tão facilmente que a alma – em Platão o lugar da faculdade do intelecto – tenha identidade com as idéias, seus objetos por excelência. Não há, propriamente, em Platão uma identidade entre o pensar e as idéias²⁵, mas sim a afirmação de que as idéias, que respondem pelo ser da coisa, só podem ser apreendidas pelo pensar. Não há em Platão, como nos quer fazer pensar Plotino, um *noûs khoristós*, um intelecto separado, como em Aristóteles, pois a faculdade de pensar está sempre dentro de alguma alma cujo estatuto ontológico, em Platão, não pode ser confundido com aquele das idéias.

²⁵ Apesar de o próprio Plotino afirmar que Platão defende tal identidade em vários momentos. Cf. V, 9, [5] 5, 32 em que Plotino trata do *Fédon* 72e.

A necessidade de um *noûs* em separado, não vinculado a nenhuma *psykhé*, já é encontrada em Aristóteles com o primeiro motor imóvel²⁶. Plotino, no entanto, tem sérias críticas àquele que afirma que o princípio seja *noûs*, especialmente pelo fato de a faculdade de pensar implicar em reflexividade. Partindo do princípio de que o simples é sempre anterior à multiplicidade, Plotino vai afirmar que a primeira realidade não pode ser um *noûs* que se pense a si mesmo, pois tal realidade não seria simples. Neste mesmo sentido, nosso filósofo vai criticar também Parmênides que afirma o uno estar no âmbito do ser e do pensar. Na hipótese do *Noûs* deve haver alguma forma de multiplicidade tanto pela característica reflexiva do pensar quanto pelo fato de ali estar incluído também o gênero do Outro, como está defendido no *Sofista* platônico. Plotino segue de perto o diálogo *Sofista* ao qualificar a sua segunda hipótese, especialmente na característica do entrelaçamento entre as idéias, a *symplokè tôn eídon*, e isto inviabiliza qualquer tentativa de simplicidade na esfera do *Noûs*. A imagem parmenideana da massa esférica será utilizada por Plotino para indicar este total entrelaçamento entre as idéias, e seu completo co-pertencimento. Em verdade, todas as idéias estarão de alguma forma juntas, pois pelo entrelaçamento geral, cada uma pode alcançar todas as outras idéias.

Como Plotino vai explicitar logo em seguida, o diálogo *Parmênides* vai deixar mais claro o que o pré-socrático não conseguiu esclarecer. Como já descrevemos acima ao tratar da influência deste diálogo sobre Plotino, a divisão das três séries de deduções iniciais no diálogo se refere às três hipóteses de Plotino.

Ser um exegeta em Plotino

Por fim, passemos agora a uma interpretação da atividade de exegeta em Plotino²⁷. O termo grego *exegetés*²⁸ é utilizado por Plotino para se referir a sua própria postura frente à escrita da tradição. Para entendermos corretamente tal postura, devemos colocá-la sob o prisma daquilo que o próprio Plotino nos relata de seu envolvimento com o mundo em que ele vivia e conseqüentemente, com a escrita.

²⁶ Sobre os argumentos do primeiro motor imóvel, ver especialmente o livro Λ da *Metafísica* e o último livro da *Física*.

²⁷ Sobre este assunto ver o livro de Lacrosse (2003), especialmente os capítulos sobre exegese, A. Eon (1970) e o comentário de Atkinson (1983) do tratado aqui analisado, V, 1.

²⁸ Liddell & Scott. *A guide, director, counsellor: generally, a deviser. II. an interpreter of oracles for sacred rites*, lat. *Interpres religionum*.

Deve-se ressaltar que a função da escrita à época de Plotino não é a mesma que na modernidade, por exemplo. Em Plotino, ao se escrever, não se busca tanto a construção de um sistema totalmente fechado e consistente, quanto exercer e promover o impulso por uma conversão de volta ao uno. A base da escrita ainda é a oralidade, e esta, por sua vez, tem no impulso pela conversão rumo ao uno seu maior alicerce. A oralidade tem por fim a educação, o aperfeiçoamento dos alunos, trata-se de compreender a filosofia sempre como uma forma de vida e não apenas como defesa de teorias coerentemente organizadas.

Retomemos a passagem das *Enéadas* já citada, agora enfatizado o trecho sobre ser um exegeta. Tal trecho é a única passagem nas *Enéadas* em que aparece o termo *exegetés* e devemos analisá-lo com calma para entendermos seu significado.

Assim, estes discursos não são novos, nem são de agora, mas, sem estarem desenvolvidos, já foram enunciados há muito tempo. Os discursos de agora (os de Plotino) são exegeses daqueles, confiando nos escritos do próprio Platão que testemunham a antiguidade destas doutrinas.²⁹

A partir deste texto, não se pode dizer que Plotino seja apenas um comentador, muito menos que Platão seja o texto por excelência a ser comentado³⁰. Estes discursos, isto é, aqueles que o próprio Plotino defende (no caso, aqui, ele discursava sobre a tripartição do real) não são de agora nem novos, mas são muito antigos, isto é, eles já estavam presentes nos escritos antigos e a atitude de Plotino é apenas a de desdobrar o que já estava ali. Plotino afirma que seus próprios discursos (*lógoi nýn*) são exegetas de discursos muito antigos e que os textos de Platão são testemunhas (*martýrion*) desta antiguidade. Não se trata de afirmar que somente Platão disse a verdade, mas que o ateniense é uma testemunha da antiguidade das doutrinas que Plotino defende. A característica principal a ser ressaltada aqui na atividade de exegese não é tanto aquela de ser um comentador, mas aquela de desenvolver, de desdobrar os entendimentos que estão contidos nos discursos antigos. Os textos de Platão entram em diálogo com os textos da antiguidade, assim como o próprio Plotino também entra neste diálogo. Ser um exegeta é mais desdobrar o que ali está escondido e velado, do que apenas interpretar. Não podemos esquecer que a verdade, para Plotino, nunca pode ser pronunciada,

²⁹ V, 1, 8, καὶ εἶναι τοὺς λόγους τοῦσδε μὴ καινοὺς . μηδὲ νῦν ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθα μὴ ἀναπεπταμένως . τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ Πλάτωνος γράμμασιν

³⁰ Nem mesmo Platão diz sempre as mesmas coisas, cf. IV 8 [6], 1, 27. Não se trata, é certo, de uma crítica ao mestre, mas de mostrar que a coerência não é o mais importante quando se procura descrever algo que não se restringe ao lingüístico.

pode apenas ser apontada, e nós é que teremos que caminhar, por conta própria, na direção apontada. Neste sentido, fazer exegese dos textos antigos não é interpretar objetivamente os textos, mas caminhar rumo aos níveis superiores junto com os antigos.

Tanto Lacrosse (2003) quanto Eon (1970) vão defender esta tese de que o próprio ato de fazer uma exegese dos textos antigos é entrar no movimento de ascese rumo às hipóstases superiores do ser. Lacrosse vai afirmar que de acordo com Plotino todos os autores antigos estão em um processo de conversão rumo ao intelecto, e o próprio *Noûs* aparece por entre as linhas dos textos antigos. Trata-se de pensar o texto de Plotino, acima de tudo, como práticas noéticas, práticas de conversão, e por isso o ato de exegese não pode ser apenas um ato de interpretação objetiva do que o pensador antigo escreveu. Não se trata de um historiador da filosofia que, ao fazer a exegese, procura o sentido literal do texto antigo, mas o objetivo profundo desta exegese é que haja uma repercussão na vida daqueles que a fazem.

Uma passagem importante que nos revela esta atitude de Plotino frente aos antigos é o tratado *Sobre o tempo* III 7 [45] 1. Ali ele afirma que os textos antigos nos ajudam em nossa caminhada, mas que além de procurar quais deles falaram algo certo, queremos, também nós mesmo ter uma compreensão intuitiva (σύνεσις)³¹ acerca destes problemas. A prática filosófica é antes de tudo uma caminhada de volta para casa, uma prática noética de ascese filosófica. No caminho de volta, utilizam-se outros *lógoi* já enunciados anteriormente, pois, em verdade, nenhum destes *lógoi* são novos, já que nada é novo na visão de Plotino: nenhum texto, oral ou escrito, pode dar conta da realidade última e, assim, todos os que tentaram indicaram, de alguma forma incompleta, aquilo que queriam apresentar. É nas entrelinhas, auxiliados pela nossa própria visão das hipóstases superiores, que podemos realmente apreender algo importante dos textos antigos. Como vai dizer Lacrosse (2003, p.39): “Plotino não procura, então, a verdade histórica dos antigos, mas um tipo de verdade noética expressa dianoeticamente pelos seus escritos, uma verdade que deve procurar entre as linhas do discurso do passado.”

Desta forma, ao tratarmos de Plotino e de sua relação com os filósofos anteriores, não se pode falar exatamente de uma oposição entre inovação e empréstimo terminológico dos antigos. Trata-se de um jogo concomitante de empréstimo e inovação, jogo tão alheio a nossas tentativas de rigor na análise conceitual interna de um autor que se torna difícil vermos a fecundidade de tal tentativa. Novamente, a coerência dos argumentos está subordinada à

³¹ Definição deste termo no Liddell & Scott: a joining, a meeting together. II. the faculty of apprehension, judgment, understanding, intelligence. 2 conscience = συνείδησις.

efetividade vital que eles possam produzir, isto é, a força de transformação pessoal que os argumentos devem engendrar deve ser o critério fundamental para a utilização deste ou daquele conceito, visto por este ou aquele ângulo. Com vai afirmar Lacrosse (2003, p.39), “Pegar emprestado aos antigos é já o teatro de uma radical inovação, em que ele mesmo não cessa, por sua vez, de emprestar aos antigos sua conceituação”. O grande objetivo é a conversão espiritual rumo às hipóstases superiores, e a exegese dos antigos se confunde com a exegese dos próprios estratos superiores do real.

Terminamos este artigo com a citação de uma frase de Epicuro³²

“Não se deve fingir que se filosofa, mas filosofar realmente, pois nós não temos necessidade de parecer saudáveis, mas de verdadeiramente sermos saudáveis.”

BIBLIOGRAFIA³³

- ATKINSON, M. *Ennead V, 1*. Comentário e tradução. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- BEZERRA, C. C. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- BRISSON. “Annexe I. Les interpretation du Parménide dans l’Antiquité” in *Parménide*. Paris: Flammarion, 1999.
- CHARRUE. *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- CLIENTO. “Parménide n Plotino” *Giorn. Crit. di Filos. Ital.*, 43, 1964, p. 194-203.
- COULOUBARITSIS. *Mythe et philosophie chez Parménide*. Bruxelles, 1990.
- DODDS. “The Parménides of Plato and the origin of the Neoplatonic one” *Classical Quarterly*, 22, 1928, p. 129 – 143.
- EON, A. “La notion plotinienne d’exégèse”, in *Revue internationale de philosophie*, 92, 1970.
- GATTI, Maria Luisa. Plotinus: the platonic tradition and the foundation of Neoplatonism. in GERSON, L. P. (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- GUÉRARD. Parménide d’Élée chez les neoplatoniciens. in AUBENQUE (org.) *Études sur Parménide*. Vol. II, Paris, 1984, p. 294 -313.
- GUERSON. *Plotinus*. New York: Cornell University Press, 1994.
- LACROSSE, Joachim. *La philosophie de Plotin*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- PLATON. *Parménide*. Apresentação e trad. por Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1999.

³² Epicuro, *Carta a Meneceu*.

³³ Esta bibliografia procura apresentar uma breve pesquisa realizada sobre o tema deste trabalho e vai além dos textos que pude ter em mãos.

Pinheiro, Marcus Reis
Plotino, Exegeta de Platão e Parmênides

PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

PLOTIN. *Ennéades*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1924.
_____. *Traitées 1-6, 7-21, 22-26, 27-29, 30-37*. Tradução sob a direção de Luc Brisson e Jean François Pradeaux. Paris: Flammarion.

REALE, Giovanna. *História da Filosofia Antiga*. Vol. I - V São Paulo: Edições Loyola, 1994.

RIST. “The neoplatonic One and Plato’s Parmenides”. *Transactions and Proceeding of the American Philological Association*, 93, 1962, p. 389 – 401.

TROUILLARD. “Le *Parménide* de Platon et son interpretation néoplatonicienne”. *Revue de philosophie et de théologie*, 2, 1973, p. 83-100.