

CONTRA OS DOIS MUNDOS EM PLOTINO: UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DO PLATÃO DE MARCELO MARQUES

Bernardo Lins Brandão*

* Professor de Língua e Literatura Grega, Universidade Federal do Paraná.
bgsbrandao@gmail.com



RESUMO: Em seu *Contra a teoria dos dois mundos em Platão*, Marcelo Pimenta Marques apresenta um Platão para quem não há duas realidades paralelas, sensível e inteligível, mas um todo complexo, em suas diferenciações e relações. Sua visão da ontologia platônica, desenvolvida nesse artigo, pode ajudar na formulação de uma interpretação não-dualística da ética e metafísica de Plotino, o que tento apresentar aqui.

PALAVRAS-CHAVE: Marcelo Pimenta Marques; Plotino; Platão.

*AGAINST THE TWO WORLD THEORY IN PLOTINUS:
AN INTERPRETATION FROM MARCELO MARQUES' PLATO*

ABSTRACT: In his *Contra a teoria dos dois mundos em Platão*, Marcelo Pimenta Marques presents a Plato for whom there are not two parallel realities, sensible and intelligible, but one complex whole, in his differentiations and relations. His views on the platonic ontology, developed in this paper, can help in the formulation of a non-dualistic interpretation of Plotinus' ethics and metaphysics, which I try to present here.

KEYWORDS: Marcelo Pimenta Marques; Plotino; Platão.

CONTRA OS DOIS MUNDOS EM PLATÃO

Este não é um trabalho a respeito da *philia*, mas o resultado de uma forma específica de *philia*: a que há entre um aluno e seu professor. Fui aluno do professor Marcelo Pimenta Marques desde os tempos da minha graduação em Letras na UFMG, quando fiz com ele algumas disciplinas eletivas sobre Platão. No mestrado e doutorado, tendo focado meus estudos em Plotino, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH, o Marcelo foi um interlocutor importante, em eventos e nas bancas de mestrado e doutorado. Depois, no Pós-Doutorado, trabalhando em um projeto a respeito da *theōria* no medioplatonismo, foi ele o meu orientador. Durante todo esse tempo, houve uma tendência recorrente em



nossos ocasionais debates filosóficos, uma certa oposição dialógica que muito enriqueceu minha maneira de encarar o platonismo: de um lado, estava eu, um plotiniano entusiasmado, e, do outro, o Marcelo, que não apreciava o termo *metafísica* quando atribuído a Platão e procurava valorizar o terra a terra dos Diálogos.

Não que ele desprezasse Plotino: era um admirador da interpretação das *Enéadas* feita pelo professor Maurício Marsola, na medida em que apresentava uma versão refinada das ideias do filósofo, chamando a atenção para a importância das realidades corpóreas em seu pensamento.¹ A intenção central do professor Marcelo, a meu ver, era salvar Platão de uma certa forma de platonismo que, segundo ele, em seu *Contra os dois mundos em Platão*, “se tornou profundamente impregnada no imaginário da cultura ocidental”,² cuja marca central era o que ele chamou de teoria dos dois mundos. De acordo com ela, “Platão propõe uma visão que implica compreender a realidade como cindida entre duas totalidades paralelas: o mundo das aparências e o mundo das ideias”.³

Mas a que platonismo Marcelo se referia ao falar da teoria dos dois mundos? A certas simplificações de manuais, talvez, bem como a uma visão popular de Platão, questionada apenas nos círculos mais especializados. Mas acredito que as suas leituras de Nietzsche são importantes aqui. O professor Delmar Cardoso, neste presente evento, mencionou que, em 1991, como professor da FAJE, Marcelo ministrara uma disciplina intitulada *Filosofia da Cultura*, cuja ementa era “a leitura de textos selecionados de F. Nietzsche perspectivada pela leitura de fragmentos dos sofistas”. Desde cedo, Nietzsche parece ter sido seu interlocutor na busca por compreender a Antiguidade: por um lado, na ementa, os textos de Nietzsche são lidos à luz de fragmentos dos sofistas; acredito, entretanto, que sua leitura de Platão também foi, em certa medida, perspectivada por aforismos de Nietzsche.

Explico-me melhor. Em 2004, fiz uma disciplina com o Marcelo sobre Nietzsche e Platão, cuja intenção era ler textos nietzschianos que se referiam ao filósofo grego. Lembrando-me dessas aulas, eis o que me parece ter sido sua proposta fundamental: entendendo que a crítica nietzschiana a um certo platonismo era justa, encontrar um outro Platão. Salvar Platão de um certo platonismo, como já foi dito, platonismo esse pensado a partir da crítica de Nietzsche. Para isso, a crítica à metafísica seria uma etapa fundamental. Platão não era para Marcelo um idealista, mas um filósofo que pensava o mundo concreto, para quem a referência ao inteligível aparecia sempre a partir de “uma exigência de uma determinação estável e inequívoca que forneça parâmetros para a superação da insuficiência ou de alguma contradição dos seres visíveis”.⁴ As formas inteligíveis eram “postas como um expediente deliberado, resultante de reflexão, a fim de que se possa pensar e compreender os seres visíveis; e ainda fornecer parâmetros que permitam aos homens viver com sabedoria e justiça na cidade”.⁵

¹ Por exemplo, em seu artigo: Marsola, 2008.

² Marques, 2011, p. 246.

³ Marques, 2011, p. 246.

⁴ Marques, 2011, p. 246.

⁵ Marques, 2011, p. 247.

Isso quer dizer que o platonismo criticado por ele seria um espantalho criado por Nietzsche? Penso que não: por um lado, considero de fato que sua concepção desse platonismo profundamente impregnado na cultura ocidental desenvolveu-se no diálogo com Nietzsche. Contudo, penso também que sua noção de um platonismo marcado por uma teoria dos dois mundos foi formada a partir de sua experiência na sala de aula e no diálogo com os alunos, na sempre renovada tarefa do *elenchos*, na crítica a uma imagem simplista de Platão e na incessante busca por transmitir seu entusiasmo pelos Diálogos, entendidos por ele não como textos que se dirigem prioritariamente a temas abstratos, mas conversas filosóficas que se formam a partir da realidade concreta, dos dilemas da condição humana e da vida na *pólis*.

Qual era, então, o Platão de Marcelo? No lugar da teoria dos dois mundos, ele afirma, deveríamos ser

capazes de distinguir uma visão dualista de uma visão complexa da realidade. Se dualismo quer dizer que há uma separação radical e irreconciliável entre totalidades paralelas, ele me parece, realmente, criar um acréscimo inútil. Por outro lado, a complexidade é própria de uma totalidade que admite diferenciações, planos distintos que mantêm relações entre si; as diferenciações são feitas para que se possa pensar melhor a rede de relações que existe entre os termos diferenciados.⁶

Um pensador da complexidade do mundo, um filósofo da diferença e da perplexidade, para além de qualquer dualismo simplista. Eis o Platão que o Marcelo legou aos seus alunos.

CONTRA OS DOIS MUNDOS EM PLOTINO

Acredito que tal formulação pode ser útil para uma apresentação mais refinada da metafísica de Plotino. Pois, se é uma tendência de uma leitura menos especializada considerá-lo como um idealista antigo ou atribuir a ele um certo dualismo, entendido como separação radical entre totalidades paralelas, não é essa uma interpretação consistente com o conjunto dos textos das *Enéadas*.

Não que Plotino não dê margem a esse tipo de interpretação. São diversas as passagens das *Enéadas* que sugerem um certo dualismo. Muitas vezes, Plotino fala de um *aqui*, que ele contrapõe a um *ali*, como por exemplo em I, 6, 1, 10, passagem na qual ele se pergunta: “qual então a semelhança entre as coisas belas daqui e as dali?”⁷ Em outras passagens, o *aqui* e *ali* aparecem como um inferior e um superior, ou melhor, como um alto e um baixo, por exemplo, em V, 9, 1, 10-12, onde Plotino escreve que, por um lado, algumas pessoas conseguiram “se elevar um pouco, movendo o que é melhor na alma, das coisas de

⁶ Marques, 2011, p. 251.

⁷ Τίς οὖν ὁμοιότης τοῖς τῆδε πρὸς τὰ ἐκεῖ καλά; a edição do texto grego das *Enéadas* usada aqui é a de Henry & Schwyzer. As traduções são de minha autoria.

baixo (ἐκ τῶν κάτω), do prazer, para o que é mais belo”;⁸ enquanto que, por outro, existe um certo tipo de homens divinos que “com potência superior e olhos agudos, como que por agudez de observação, viu o esplendor do alto e foi elevado até lá, como que sobre as nuvens e a neblina daqui, e permaneceu lá” (V, 9, 1, 15-17).

A teoria dos dois mundos parece ser ainda mais apropriada às *Enéadas* nas passagens em que Plotino fala, de fato, em dois mundos, um *κόσμος αἰσθητός* e um *κόσμος νοητός*, por exemplo, em V, 3, 16, 8, onde as duas expressões aparecem lado a lado: “não seria o mundo sensível o que fez o mundo sensível, mas o Intellecto e o mundo inteligível”.¹⁰ Esse aparente dualismo parece ainda estar presente nas suas exortações éticas, quando o filósofo afirma que é necessário ascender do sensível ao inteligível e ao Bem (por exemplo em I, 6, 7, 1: Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὁρέγεται πᾶσα ψυχὴ), ou ainda, quando exorta, citando a *Iliada*, 2, 140: “fujamos então para a pátria querida” (I, 6, 8, 16-17),¹¹ a partir de um caminho que na sequência do texto ele compara à jornada de Odisseu que, para voltar a Ítaca, desprezou os encantos de Circe e Calíпсо.

Apesar disso, em outras passagens, Plotino sugere uma noção diversa: a de um todo, disposto em relações de anterioridade e posterioridade, que forma uma unidade. Em V, 2, 2, 24-29, ele escreve:

É então tal como uma longa vida que se estende em largura. Cada uma das partes é diferente da que lhe segue, mas o todo (πᾶν) é contínuo em si mesmo. Uma parte é diferente da outra, sem perecer o que é primeiro no que é segundo.¹²

O que parece estar em jogo nessa passagem, para Plotino, é justamente, usando a formulação de Marcelo, uma realidade complexa, “uma totalidade que admite diferenciações, planos distintos que mantêm relações entre si”. Nesse todo, existem diferenças: uma parte é diferente da que lhe segue. É por isso que, em uma certa perspectiva, é possível falar em *κόσμος αἰσθητός* e *κόσμος νοητός*. No entanto, nunca se deve perder de vista que o que há é um todo que é um contínuo. Não há dois mundos, mas apenas um, em suas múltiplas diferenciações, que, aliás, vão para além de uma mera oposição entre sensível e inteligível.

Devemos, de fato, ser cuidadosos ao tomarmos passagens das *Enéadas* tais como as citadas acima ao pé da letra. Plotino, como seu mestre Platão, foi um criador de imagens poderosas, dotadas de intenções retóricas específicas, que funcionariam bem em certos

⁸ Οἱ δὲ ἦρθησαν μὲν ὀλίγον ἐκ τῶν κάτω κινουῦντος αὐτοῦς πρὸς τὸ κάλλιον ἀπὸ τοῦ ἡδέος τοῦ τῆς ψυχῆς κρείττονος,

⁹ δυνάμει τε κρείττονι καὶ ὀξύτητι ὁμμάτων εἶδέ τε ὥσπερ ὑπὸ ὀξυδορκίας τὴν ἄνω αἴγλην καὶ ἦρθη τε ἐκεῖ οἷον ὑπὲρ νεφῶν καὶ τῆς ἐνταῦθα ἀχλὺς καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ.

¹⁰ Κόσμον τοίνυν τὸ ποιῆσαν αἰσθητὸν οὐκ ἂν εἴη κόσμος αἰσθητὸς αὐτό, ἀλλὰ νοῦς καὶ κόσμος νοητός.

¹¹ Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα.

¹² Ἔστιν οὖν οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχῆς δὲ πᾶν αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο τῇ διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον.

contextos platônicos da Antiguidade, mas que, em outros tempos e lugares, poderiam não ser plenamente compreendidas.

Penso, por exemplo, na imagem da fuga, que não deve ser tomada como uma recusa do mundo concreto. Na *Enéada* I, 2, 1-3, fazendo eco ao *Teeteto* 176a-b, Plotino afirma, citando o texto platônico: “já que os males estão aqui e por necessidade rondam esse lugar, e que a alma quer fugir dos males, deve-se fugir daqui”¹³ (I, 2, 1, 1-3). Em seguida, se perguntando, “o que, então, é a fuga?”¹⁴, responde, também a partir do *Teeteto*, que, de acordo com Platão, é tornar-se semelhante ao deus, o que é feito se “nos tornamos justos e piedosos pela sabedoria. Em suma: pela virtude”¹⁵ (I, 2, 1, 4-6). Na sequência do tratado, ele explica melhor o que entende por virtude, apresentando sua teoria que, combinando o ideal medioplatônico da *metriopáttheia* com o estoico da *apáttheia*, declara que, em um primeiro momento, o filósofo deve buscar as virtudes políticas, chamadas assim por serem aquelas apresentadas na *República*, que têm por finalidade dar ordem e medida à alma; em um segundo momento, ele deve perseguir as virtudes purificativas, que têm como função separar o corpo da alma; por fim, após a purificação, ele adquire as virtudes contemplativas, as virtudes da alma que tornam possível a contemplação do inteligível e do Um.

Vale a pena entender melhor o sentido das virtudes purificativas: falar em separação da alma e do corpo não seria, novamente, desposar uma visão dualista? Na continuação do texto, Plotino esclarece a questão, explicando quais seriam essas virtudes: a *phronēsis*, enquanto virtude purificativa, seria a alma que não compartilha da *dóxa* que vem do corpo; a temperança, a virtude da alma que não compartilha dos *páthē* que vêm do corpo; a coragem, a alma que não tem medo da morte, ou seja, da separação definitiva do corpo; a justiça, por fim, seria a virtude da alma que, sem oposição, é governada pelo *lógos* e pelo *noús*. Ou seja, não se trata de uma fuga de um lugar para outro ou uma recusa do mundo e do corpo, mas uma outra maneira se relacionar com tais realidades, em uma vida na qual o ser humano não se guia pela *dóxa* e pelas paixões, mas pelo *lógos* e a inteligência.

A partir disso, fica manifesto que a linguagem plotiniana de um *aquí* e um *ali*, um *alto* e um *baixo* é um esquema metafórico para falar, a partir de termos que indicam relações espaciais, de relações de dependência metafísica. É o que Plotino dá a entender em I, 6, 8, quando escreve que o caminho de ascensão e retorno à pátria querida não pode ser feito com os pés, carruagens ou barcos, que apenas nos conduzem pelo espaço terrestre, mas, “como que fechando os olhos, deve-se mudar para outra visão e despertá-la, aquela que todos têm, mas poucos usam”¹⁶ (I, 6, 8, 26-28). A jornada não é realizada ao se atravessar uma certa extensão do espaço, pois os distintos planos da totalidade não se diferenciam por se localizarem em lugares diferentes. Trata-se, pelo contrário, de um despertar contemplativo, de aprender a usar uma outra visão, aqui novamente uma metáfora que se refere ao *noús* e a *noēsis*.

¹³ Ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φυγεῖν τὰ κακὰ, φευκτέον ἐντεῦθεν.

¹⁴ Τίς οὖν ἡ φυγή.

¹⁵ Τοῦτο δέ, εἰ δίκαιοι καὶ ὅσοι μετὰ φρονήσεως γενοίμεθα καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ.

¹⁶ ἀλλ’ οἷον μύσαντα ὄσιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

Mas como se faz essa viagem, ou seja, esse despertar (a linguagem metafórica parece ser aqui inevitável)? Em V, 1, 11-12, ao apresentar a tese de que as hipóstases são interiores a nós, ou seja, ao dizer que os planos superiores da realidade não são separados de nós, mas fazem parte de nossa constituição metafísica, Plotino se pergunta: se é assim, como que nós não as percebemos (*antilabánomai*)? É que, para isso, é necessário “converter a percepção para dentro e fazer com que a atenção se dirija para lá”¹⁷ (V, 1, 12-14). A ascensão é, assim, uma questão de *prosokbê*, direcionamento da atenção.

Isso significa, ao meu ver, que, para Plotino, a ascensão da alma não é “uma coisa do outro mundo”, mas a tomada de consciência, guiada pela filosofia, de que a realidade que experimentamos não é apenas o que nos chega por meio dos sentidos, mas comporta diferenciações e planos distintos: não apenas vemos as coisas com nossos olhos, mas entendemos que são belas porque entendemos, de maneira confusa, o que é a beleza. Não apenas presenciamos ações, mas as julgamos como justas porque temos em nós, de alguma forma, o ideal da justiça. Não simplesmente vemos um homem, mas entendemos que se trata de um porque sabemos, em alguma medida, o que deve ser um. Esse tipo de compreensão obscura pode se tornar clara e certa por meio da filosofia. Eis o que significa usar os olhos da mente, o que o filósofo aprende a fazer sem deixar de usar os olhos do corpo.

É certo que a jornada contemplativa não para aí. A tomada de consciência do inteligível e da unidade que é subjacente a todas as coisas, sensíveis e inteligíveis, pode ser de tal maneira intensa que chega a abarcar toda a alma. Dessa forma, ela passa então a experimentar o Intelecto e o Um como se fossem ela mesma, em uma experiência unitiva de contemplação. Durante tais experiências, de fato, ela não tem mais consciência do mundo sensível, mas apenas da unidade supra-inteligível na qual se vê transformada.

É pela descrição dessas experiências supradiscursivas que Plotino se tornou conhecido, como se toda a sua filosofia se reduzisse a isso. No entanto, ainda que elas sejam, para ele, o ápice da vida filosófica, são apenas momentos passageiros, reservados àqueles que passaram por um longo processo de apropriação da *paidéia* filosófica, purificação através da virtude e domínio da ciência da dialética. Entretanto, esse caminho capaz de alcançar o Intelecto e o Um, esse despertar contemplativo que ultrapassa o pensamento discursivo, é percorrido por um filósofo que vive neste mundo e que aprende a amar o inteligível a partir da experiência da beleza das coisas que se manifestam a nós através dos sentidos. Essa é a intenção da primeira parte do tratado I, 6: mostrar que a nossa experiência do belo que se manifesta no sensível é tanto uma experiência dos sentidos quanto uma experiência da inteligência. A percepção das formas inteligíveis, a *nóēsis*, não é o conhecimento de entes que se encontram em um outro mundo, separado do nosso, mas a captação de uma outra dimensão da realidade, pressuposta pelo sensível.

Não há dois mundos em Plotino, mas um apenas, uno e múltiplo.

¹⁷ Δεῖ τοίνυν, εἰ τῶν οὕτω παρόντων ἀντίληψις ἔσται, καὶ τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἰς τὸ εἶσω ἐπιστρέφειν, κάκεῖ ποιεῖν τὴν προσοχὴν ἔχειν.

REFERÊNCIAS

MARQUES, Marcelo. Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão. In: CONTE, J.; BAUSCHWITZ, O. *O que é metafísica*. Natal: EdUFRN, 2011. p. 245-260.

MARSOLA, Maurício. *Plotino e a escolha de Hércules*. Paixões, virtude e purificação. *Hypnos*, ano 14, n. 20, p. 61-74, 2008.

PLOTINI Opera. Ed. P. Henry e H. Schwyzer. Leiden: Brill, 1951-1973. 3 v.