

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA.
ICH – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA.

Rubens Antonio do Couto Junior.

O TEMPO NO PENSAMENTO DE PLOTINO.

JUIZ DE FORA – MG

2019.

2019

PPGFIL

RUBENS ANTONIO DO COUTO JUNIOR

ICH / UFJF

RUBENS ANTONIO DO COUTO JUNIOR

O TEMPO NO PENSAMENTO DE PLOTINO

Dissertação de Mestrado do Curso de Pós-Graduação em Filosofia: Área: Metafísica – Ontologia Geral, para obtenção do Título de Mestre em Filosofia: Área: Metafísica – Ontologia Geral.

Orientador: Pedro Calixto Ferreira Filho.

Juiz de Fora

2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Antonio do Couto Junior, Rubens .

O tempo no pensamento de Plotino/ Rubens

Antonio do Couto Junior. -- 2019. 90 p.

Orientador: Pedro Calixto Ferreira Filho

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2019.

1. Filosofia. 2. Ontologia Geral. 3. Metafísica. 4. Eternidade . 5. Tempo. I. Calixto Ferreira Filho, Pedro, orient. II. Título

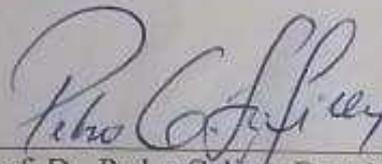
RUBENS ANTONIO DO COUTO JUNIOR

O TEMPO NO PENSAMENTO DE PLOTINO

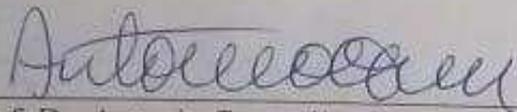
DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM FILOSOFIA.

Juiz de Fora, 27/09/2019.

Banca Examinadora

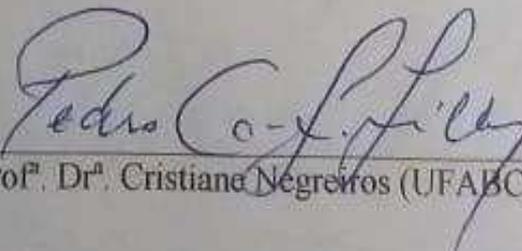


Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho - Orientador



Prof. Dr. Antonio Campolina (UFJF)

P/



Prof.ª Dr.ª Cristiane Negrinhos (UFABC)

A todos os meus amores, de perto e de longe, que se sabem muito amados por mim. Obrigado pela vida e pelo amor.

Ao meu vô Luzio Wanderroscki e minha vó Joaquina Rangel, em memória.

AGRADECIMENTO

O problema que dá nome ao título desta dissertação pode ser memorado nesse agradecimento. Foram dois anos e nove meses: tempo. Muita coisa aconteceu e, também, deixou de acontecer. Chego aqui do jeito que estou e sou, nu diante de minhas limitações e belezas – coisas que descobri nesse período: surpresas e desafios por ser quem sou.

Fato é que fui amparado por pessoas incríveis e, mesmo tentando descrever o sentimento de gratidão, tudo será vão frente ao reconhecimento da presença amiga e terna destes que me acompanharam e acompanham nos caminhos da vida e, em especial, nesta dissertação. Primeiramente, por ser um trabalho fruto de minha vida, rendo graças a Deus que é o seu autor e mantenedor. Na vida, agradeço a presença de minha mãe, Ana, a quem, mesmo desconhecendo em que consiste um mestrado, sempre manifestou o desejo e incentivo em minha perseverança. Agradeço, de forma especial, ao meu orientador, Pedro Calixto, pela paciência e maestria com que conduziu esse trabalho, sempre muito humano e presente no acompanhamento e ponderações. Agradeço ao querido Luciano Camerino e à amabilíssima Claudete Gomes que, durante os primeiros anos, me acolheram como membro da família, sem o qual não conseguiria permanecer em Juiz de Fora.

Aos amigos, aqueles que estão perto ou longe, obrigado pela companhia e amor empreendido na nossa relação. Faço memória de alguns que, desde o início me acompanharam e se mostraram solícitos às minhas lamurias ou comemorações no desenvolvimento deste trabalho: Juliano Tuschler que esteve presente durante o processo seletivo, em 2016, e manteve-se, amorosamente, desde então. Suelen Jardim que sempre dividiu manhãs e tardes de cafés e carinhos em Juiz de Fora. Ao amigo que fiz na turma, Marcus Faria, por toda companhia durante as aulas. À Bruna Cigani, Valente Coimbra, Tati Soares e Francisco, amigos que se mantiveram aí: na vida e em todo tempo. À Anna Karina, amiga que sou incapaz de descrever aqui, mas que vira noite comigo, tentando compreender o tempo ou a henologia plotiniana, que consegue ver muito além que qualquer outra pessoa veria. Obrigado por existirem.

Agradeço aos meus alunos, de modo carinhoso, aos do Seminário Diocesano da Imaculada Conceição, pelas orações e incentivos, por me fazerem melhor na vida. Agradeço à congregação redentorista, aos padres Américo, CSsR, Lucio, CSsR e Edson CSsR, pelos anos em que lá vivi e pela excelente formação que recebi.

Por fim, não menos importante, agradeço à banca aqui presente pela atenção ao meu texto e à minha apresentação.

Aphele pantá.

RESUMO

O problema tempo foi desenvolvido, por Plotino, no seu tratamento da natureza da vida e do mundo. Por isso, ao definir o que é tempo, Plotino recorre ao princípio formativo e animador das coisas, aquilo que elas são essencialmente. Ao construir o tratado em que dedica o tema, Plotino reconhece que ele é algo próprio da alma, por sê-la a vida e, a sua atividade, o efeito próprio do tempo. O homem percebe que está no tempo e, a partir disso, pode-se perguntar o que ele é. Assim, o processo de conhecimento do tempo evidencia um autoconhecimento da alma, visto que é, por ela, que o homem se abre ao conhecimento e seu reconhece aí. Tempo é a para a vida da alma e a sua derivação é de um princípio superior e, por isso, eterno. Por essa razão, ao desenvolver o tema, Plotino recorre à compreensão platônica onde tempo é algo derivado da eternidade. Assim, tempo e eternidade pertencem à ordem da vida, seja aquele a vida da alma e esse, a vida do intelecto. A compreensão, portanto, do que é o tempo e a eternidade é feita a partir da compreensão henológica da realidade descrita por Plotino.

Tempo. Eternidade. Tempo. Henologia. Ontologia. Metafísica.

ABSTRACT

The problem about the category time was elaborated, by Plotinus, in his treatment of life and of the world. Consequently, in defining what the time is, Plotinus recurses to the generating and animating principle of the things, what they are, essentially. In developing the treatise in which he dedicates the issue, Plotinus recognizes that it is something inherent to the soul, as it is life and, its activity, the proper effect of time. Man realizes that he is in time and, therefore, he is able to ask what he is. Accordingly, the process of knowledge of time highlights a self-knowledge of the soul, since it is by the soul that man opens himself to the knowledge and recognizes himself there. Time is for the life of the soul, and its derivation comes from a superior and, hence, an eternal principle. Therefore, in developing this issue, Plotinus recurses to the Platonic understanding where time is something derived from eternity. Thus, time and eternity belong to the order of life, be that the life of the soul and this, the life of the intellect. For this reason, the understanding of what is the time and the eternity comes from the henologic understanding of the reality described by Plotinus.

KEYWORDS: Eternity. Time. Henology. Ontology. Metaphysics.

SUMÁRIO

Introdução -----	13
Capítulo I – O problema entre a natureza do tempo e a natureza da filosofia -----	18
Capítulo II- A colocação do problema tempo, na filosofia de Plotino: Timeu de Platão e os demais antigos. -----	31
II.I – Plotino revisita as teses dos antigos sobre eternidade e tempo: Aristóteles e o tratamento do tempo na <i>Física</i> . -----	55
Capítulo III – Plotino e a Contemplação -----	68
III. I – A eternidade enquanto vida do Nous -----	78
III. II – O tempo enquanto vida da alma. -----	85
Conclusão. -----	91
Referências bibliográficas -----	95

Introdução.

A história da filosofia e, posterior a ela, a do pensamento científico esteve, sempre, atenta à questão do tempo. Não é pretensão desta dissertação dizer sobre a história do tempo ao longo da construção do pensamento, como fez Stephen W. Hawking em *Breve história do tempo*¹, mas responder qual a necessidade, hoje, depois de muito feito em relação ao tema [tempo como evolução das espécies para Darwin, a priori em Kant, relatividade na física de Einstein e realidade psíquica no Freud], justificar em que medida a ontologia do tempo, em Plotino, contribui para o tema em questão ou, de outra maneira, justificar, depois de muitos, como o pensamento do admirador de Platão do século III de nossa era, contribui para dizer o que é o tempo e como ele continua sendo um tema extremamente importante para a filosofia.

Como mencionado acima, além da filosofia, o tratamento da questão tempo foi feito por outras áreas do conhecimento, como, por exemplo: 1) a biologia em Darwin, onde o tempo diz da construção da espécie humana, evoluída, que, hoje, está em seu estágio *sapiens*. Além do Darwin, no avanço biológico da espécie humana, a medicina trata do tempo fisiológico, próprio do corpo humano. Sendo assim possível o médico prescrever uma medicação, tendo diagnosticado a doença, em vista de um tempo determinado para uma possível cura ou morte, marca temporalizada [finita] da existência. 2) Física moderna: Einstein dedica parte do seu trabalho para dizer da relatividade do tempo, num dado espaço, pelo objeto em velocidade, cuja força pode ser calculada, assim como o próprio espaço, velocidade e, inclusive, o tempo. 3) Psicanálise freudiana: o tempo é relativo ao psiquismo do sujeito, uma vez que ele está relacionado à realidade que, também, é psíquica. A vida do sujeito, para o Freud, é uma forma projetada dessa realidade e, por isso, não há realidade factual, conseqüentemente, não há um tempo real.

É, pois, necessário responder em que medida a filosofia do tempo e da eternidade, em Plotino, contribui para a compreensão do que o tempo, efetivamente, é. A construção de sua filosofia, no tratado dedicado ao tema, recorre a uma metodologia singular, visto que, além de seu caráter exegético-interpretativo das filosofias precedentes, Plotino procura, primeiramente, apresentar aquilo que o tempo não é, o que constitui as teses antigas sobre ele. Por isso, a filosofia plotiniana sobre o tempo começa pelo seu caráter

¹ Introdução de Carl Sagan. Tradução de Ribeiro da Fonseca. Versão de texto digitalizado: 1.0 Português de Portugal. 2ª Revisão do Texto: Arkanoid2004 (08-08-2004).

negativo, tentando reconhecer onde, dentre os antigos, o pensamento filosófico não conseguiu uma definição verdadeira.

A questão, portanto, está dada: qual é a verdade que diz da eternidade e do tempo? Implica-se, necessariamente, a compreensão de verdade apresentada por Plotino. Seria, pois, a eternidade aquilo que se compreende enquanto verdade em si e, por essa razão, a própria verdade acerca do tempo? Em que medida a verdade sobre a essência do tempo está para a sua derivação da eternidade? Esta dissertação, assim, apresentará em que medida dizer daquilo que é verdadeiro está para a filosofia da eternidade e do tempo em Plotino. Poder-se-á em algum outro trabalho futuro, justificar a ideia de tempo numa compreensão muito própria desta época, onde as formas de vida assumiram uma configuração muito dada à técnica. Com a ascensão da rede social, cujos conceitos de espaço e tempo precisam ser ratificados [pois qual é o espaço de uma publicação no facebook ou o tempo real de relação entre o usuário e a rede?], como é possível pensar a verdade sobre o que é o tempo? Se é próprio desta época a fragilidade na ordem do saber, e a possibilidade de dizer sobre a natureza ou essência das coisas é rara, em que medida ainda é algo importante uma filosofia que diga a verdade sobre o tempo?

Plotino reconhece que o assunto é filosófico, mas, no entanto, não é sentido somente pelo filosofante. Todo homem vive no tempo e sabe disso, o sabe por não ter outra alternativa – uma vez estando aí, sendo dessa forma de explicações a posteriori, o homem é, constantemente, um ser que lida com o tempo e, mesmo sem se perguntar sobre a sua essência, o sabe, pois organiza sua vida a partir de um esforço deliberado por constituir uma ação e consumir-se por meio dela. Tempo, com isso, faz parte da vida do homem, muito embora este não se ocupando, sempre, por dizer de sua natureza.

Vale, nesse momento, questionar quando o assunto tempo se torna um problema para o homem e, com isso, torna-se um problema da reflexão filosófica. Dar-se-á, novamente, a justifica que, sem o tempo, a vida não seria possível. Viver é um dar-se por consumir-se no tempo. Pode-se, com isso, pressupor que o homem é constituído, também, pelo tempo. O tempo é uma forma do homem ser homem. Heidegger, ao responder em que consiste o humanismo, questiona qual é o conteúdo que compõe o pensar, tendo em consideração que é por ele, que o homem se abre a ser e, por isso, segundo o alemão, existe. Qual é, portanto, o fundamento do pensar? Contextualizando a indagação heideggeriana numa proposição ontológica da filosofia do tempo em Plotino, qual é o fundamento do pensar o tempo enquanto revelação de ser? Tendo em vista que pensar é

próprio do ser e, por ele, motivado, quando o tempo se torna um enigma, objeto auto evidente da condição de ser do homem no mundo, ao pensamento do próprio homem enquanto aberto ao próprio pensar?

Hora ou outra, o tempo torna-se objeto da conversa. Uma expressão muito usada, atualmente, é a de “*ganhar tempo*”. Ganha-se tempo quando o tempo é reconhecido como instrumento de valor e troca, algo que se dá para gastar fazendo algo [trocando por algo] ou perder com o mal investimento. Assim, o tempo pode estar associado à fabricação da matéria prima [a ideia moderna de trabalho], cuja finalidade está para o cálculo das horas que gestam um produto e, também, um valor por ele – valor de produção e venda da mercadoria. Tem-se, com isso, o dinheiro e, por isso, tempo é dinheiro.

Outra forma comum do efeito do tempo é a sua compreensão biológica, quando o corpo sinaliza os eventos marcados pelo tempo. O tempo biológico é sentido na pele, as marcas e cicatrizes deixadas no corpo do homem ao passar da vida no tempo: o nascimento, o desenvolvimento, o amadurecimento, o crescimento, o encolhimento, o adoecimento, a cura, o envelhecimento e a morte, são efeitos do tempo no acontecer da vida do corpo, tudo registrado na condição de existente do homem e, de forma peculiar, percebido por ele. O corpo acontece até deixar de ser.

Acontecer da vida significa que a própria vida está num processo de movimento de um lugar a outro. Acontecer e processo são conceitos derivados do tempo e, por eles, se faz a história. Por isso, tais lugares são pontos no tempo e do próprio tempo. É, no tempo, que a vida se dá. Por essa razão, o homem faz memória de si e de suas circunstâncias, para reconhecer sua própria vida. Da mesma forma, lança-se num projeto calcado na compreensão daquilo que deseja no agora de sua existência para uma busca de si e do correspondente de sua falta. A falta nunca pressupõe um objeto alheio ao próprio eu dado ao tempo. Toda falta, com isso, é a impossibilidade do eu de ser uno no tempo.

Pode-se, com isso, pressupor que o pensar encaminha a reflexão sobre o tempo na medida em que o tempo se revela como crucial para a compreensão da existência do homem. Quando, por exemplo, a angústia se sustenta na lida com a finitude da vida, o homem, na verdade, compreende-se como um ser finito dado à possibilidade de deixar de ser constantemente. O tempo torna-se reflexão quando, na verdade, a reflexão volta-se para si, ou seja, para o sujeito e o evidencia enquanto o problema do tempo. É próprio da

epistemologia plotiniana que nenhum conhecimento é dado alheio à natureza do conhecedor.

Fato é que as pessoas dizem do tempo a partir de suas relações com o mundo ou com os outros. Por essa razão, o tempo é considerado algo relativo às vivências e, por isso, desconsiderado em fundamento. Um exemplo é o encontro que o homem estabelece com um objeto num dado momento de prazer e amor ou desconforto e dor. É comum, ao encontro do amado com o amante, a sensação de que o *tempo voa*, passa-se um dia e uma noite e a ideia é a de que se foram, apenas, algumas poucas horas. De modo similar, quando o sujeito lida com uma situação que o lança num território desconfortável, desprazer ou dor, a sensação é a de que o *tempo não passa*. Seria, contudo, o tempo algo para a sensação que o homem estabelece com o seu mundo e, por isso, própria da relação com os sentidos e, posteriormente, juízo destes? Estariam corretas as definições que associam tempo ao movimento sensível e, por ele, à sua assimilação e determinação? Tempo é algo a ver com a lida particular do homem com o mundo?

A proposta de pensar o tempo no neoplatonismo plotiniano acusa que o seu reconhecimento é um dado de compreensão de seu efeito no mundo e na vida, pensá-lo, no entanto, em essência pressupõe compreender qual é o material que constitui a própria vida, tendo reconhecido que tempo tem a ver com ela. Assim, em Plotino, falar do tempo e da eternidade é compreender a vida e em que medida ela é. Por essa razão, a investigação, em Plotino, não se dá no campo físico, compreendido como manifestação de ser, mas ultrapassa o efeito e tende a dizer de sua causa. Dessa maneira, é saindo daquilo que está no tempo é que Plotino propõe uma filosofia que dê condições de pensá-lo.

Assim, a investigação plotiniana do tempo e da eternidade compõe a sua metodologia, que corresponde à definição do problema ao longo deste trabalho. Esta dissertação, assim, tem por finalidade dizer dos conceitos já mencionados e, para isso, seguirá a própria proposta de Plotino em visitar as teses antigas e, por elas, encaminhar a discussão à luz de sua metafísica. A apresentação da metafísica plotiniana, a estrutura da realidade a partir da derivação das hipóstases, será feita dentro da resolução do tema, ou seja, será a partir da filosofia da eternidade e do tempo que a metafísica plotiniana será apresentada ao longo do texto.

O texto, por compor uma pesquisa que se interessa em responder a um problema, tenderá nessa perspectiva e, por isso, não será tão descritiva quanto a história de seu autor ou assuntos que não contribuirão para o desenvolvimento deste. A estrutura foi organizada apresentando, primeiramente, o problema tempo e em que medida ele pode ser pensado associado ao problema da natureza da própria filosofia. O primeiro capítulo, *o problema entre a natureza do tempo e a natureza da filosofia*, ocupar-se-á em dizer em que medida o problema sobre a natureza do tempo encaminha a compreensão da natureza da própria filosofia.

Após, no segundo capítulo, *a colocação do problema tempo, na filosofia de Plotino: Timeu de Platão e os demais antigos*, a dissertação dará atenção ao feito de Plotino ao reconsiderar as teses antigas que trataram sobre o tempo e, por isso, dedicar-se-á em apresentar a compreensão do *Timeu* de Platão e da *Física V* de Aristóteles, apresentado, à luz do pensamento de Plotino na *Enéada III, 7*, em que medida essas teses não conseguiram dizer a verdade sobre a eternidade e sobre o tempo, mesmo tal verdade sendo algo possível à exegese do texto platônico. O capítulo tenderá apresentar como Platão pode ser lido como o pensamento verdadeiro sobre a questão, que, muito embora, seja uma posição plotiniana frente a obra platônica e, por isso, uma filosofia autônoma que será apresentada no último capítulo.

Capítulo I - O problema entre a natureza do tempo e a natureza da filosofia.

Plotino dedica o sétimo tratado da terceira *Enéada* para dizer sobre a eternidade e o tempo². No início do tratado, reconhece que dizer sobre eles [eternidade e tempo] pertence ao modo de ser do homem, como que os percebessem manifestos, organizando, assim, sua vida. O homem constitui as possibilidades que escolhe viver temporalmente. Assim, a vida é, constantemente, marcada por uma vivência espaço-temporal do homem no mundo. Conceitualmente, Plotino percebe, mesmo que o homem lide com o tempo, essa ideia lhe parece como intuição mais complexa da alma³. O que significa que, ao tentar responder suas naturezas [aqui, também, está a natureza da eternidade], o homem recorre à compreensão antiga sobre elas, o que significa que seria muito mais difícil dizer o que é o tempo, caso, dentre os antigos, ninguém tivesse feito.

Dado que o homem organiza sua vida a partir de uma certa moção temporal [passado, presente e futuro], é possível que ele não saiba o que significa esse conceito. Fato é que, a todo momento, o homem se reconhece no agora da existência, lançado numa construção constante de um futuro, deixando-se passar a vida e, assim, sendo, também, uma memória daquilo que foi de si. É, pois, parte da existência a lida do homem com o tempo. Do mesmo modo, alguns homens cuja fé corresponde pelo desejo de mais – da felicidade em plenitude, da perfeição, da ausência de carências, da completude do amor, da apreensão total da Verdade – a lida com a eternidade. Basta, agora, pergunta-lhes o que é o tempo e, também, o que é a eternidade?

Vale, aqui, perguntar se há diferença entre o modo de ser do homem e de um animal, tendo dito que apenas o homem constrói sua existência no tempo. Diferentemente do homem, o animal não se abre à própria existência [não desenvolveu cultura – religião e linguagem, ciência, cidades, nem possuem sentimentos próprios da vivência com o tempo, tal como a angústia], ele é e isso basta. Santo Agostino⁴, diz, no entanto, que o animal tem memória, uma vez que, por exemplo, a cachorra fêmea lembra de seus filhotes a fim de protegê-los e alimentá-los ou tal como o passarinho lembra de seu ninho. Seria, pois, suficiente dizer que passado é somente memória e, com isso, o animal é capaz de viver no tempo? Atentar-se-á a isso: viver no tempo.

² O tratado fora escrito, por Plotino, durante os seis anos em que Porfírio esteve em seu convívio.

³ 2006. 637, 1.

⁴ *Confissões*, XI

É impossível responder à questão sem antes recolocá-la à luz de outra: o que é viver [o que é ter vida]? Pois, respondendo-a, ter-se-á a condição de fundamentar a ideia plotiniana de tempo enquanto vida da Alma e eternidade, vida do Intelecto. Assim sendo, algumas perguntas devem acompanhar toda a construção desse trabalho: 1) Como é possível conhecer o tempo? 2) O que significa dizer que o viver do homem é no tempo? 3) Como a vivência no tempo abre o homem à compreensão de eternidade e, por fim, a possibilidade de conhecer sua natureza? 4) O que é, afinal, em Plotino, tempo e eternidade? Agostinho segue apresentando que existem três graus que correspondem às questões anteriores: a primeira é o grau daquilo que é – a pedra é e isso basta a ela. Esse grau corresponde às coisas que são. O segundo grau é àquilo que, além de ser, existe – a planta é, mas existe por movimentar-se. O terceiro grau diz daquilo que é, existe e pensa – o homem é, existe e pensando o que consiste ser e existir, sendo aquele, o pensamento, o mais importante dentre os três, pois o que vale ser e existir sem se saber sendo e existindo?

Numa compreensão antropológica na filosofia plotiniana, o homem é, dentre tudo, o único motivado pelo Bem, o que significa que ele está em constante relacionamento com a sua natureza, natureza que pode ser objeto de desejo por, na verdade, dizer daquilo que é estruturante na composição da existência do próprio homem enquanto tal. O existir do homem, assim, está diferenciado dos demais visto que é, por si, motivado e mobilizado e só podendo sê-lo por pertencer à ordem do conhecer. É pelo intelecto que a alma pode, efetivamente, desejar. Não há, com isso, desejo sem o desejante e o desejado.

Por essa razão, dado à multiplicidade das coisas, o desejo que apresenta a unidade existente entre aquilo que ele é, aquele que deseja e aquilo que é desejado, as alternativas de uma vida correspondem, na verdade, a própria causa da multiplicidade. Uma vez que a alma desejante nasceu da unidade e, por ela, é constituída, não é possível que algo fora do Uno corresponda a sua busca. O desejo, nascido da falta, só pode ser saciado por aquilo que lhe é próprio à própria falta. Se a alma desejante nasceu por estar fora do Uno, é ele a finalidade do próprio agir desejante. Assim, a busca, que pressupõe a existência de algo a ser encontrado, deseja efetivar-se naquilo que a motiva.

Por ser o motivador, o Bem não pode ser algo fora de sua motivação, é, com isso, na natureza da motivação que o motivador se encontra. O homem, assim, tem consciência, primeiramente, de ser movido e motivado por algo e pode, com isso, conhecer a própria motivação. De outra forma, a alma busca por algo e vive de forma inquieta, enquanto a

Inteligência reconhece o desejo pelo Bem, e, por isso, direciona o desejo para unir-se a Ele. No tratado *sobre as três hipóstases iniciais*, Plotino defende que:

Admirar e buscar uma coisa significa inferioridade em relação a ela. Portanto, quem se considera inferior às coisas que nascem e morrem, é mais vil e mortal do que as coisas que admira, não por ter ideia alguma a respeito da natureza e do poder de Deus. [...] aqueles que querem seguir o caminho contrário, que querem retornar à sua origem, isto é, ao Supremo e ao Uno -, devem considerar duas coisas. E quais são elas? Devem primeiro considerar o quanto as coisas que a Alma agora aprecia são desprovidas de valor. [...] a segunda coisa que devem considerar é a origem e dignidade da Alma. E esta consideração é mais importante do que a primeira, pois quando é exposta com clareza, faz com que a primeira se torne óbvia. (2002. 70, 1 e 2)

O Bem não é algo alheio à própria Inteligência e, por essa razão, ela é a unidade entre a alma e o inteligível, não por analogia ou esforço deliberado de estar no mundo transcendente, mas pelo fato dos inteligíveis estarem na própria Inteligência⁵. É possível, portanto, ao homem reconhecer o caminho que o levará ao Uno e, tangencialmente, perceber o quão temporalizado ele é *versus* à atividade própria de tal percepção⁶, que é eterna. Plotino sugere que, antes de dizer da natureza do tempo, deve-se dizer sobre a eternidade, uma vez que o tempo é seu derivado [sua imagem]. Nesse momento, no entanto, o caminho será ao contrário: o homem reconhece a eternidade após reconhecer o seu desejo por ela [a vida do Intelecto], e esse desejo lançado no tempo

É possível verificar a relação existente entre Verdade e Bem no pensamento plotiniano. Uma vez sendo própria da vida, a procura pelo Bem está movendo a condição de ser no mundo para algo que deve ser explorado na construção própria de cada existente. A procura pelo Bem é o que oferece às possibilidades de ser ao homem. Não é possível, no entanto, verificar ou definir o que é o Bem a não ser pela compreensão, a priori, daquilo que pertence à sua natureza: a verdade sobre ela. Para Plotino, a virtude humana na relação da alma em movimento por si, é a possibilidade de movimentar-se em direção à sua essência que consiste, assim, em conhecer a Verdade, tendo em vista o Bem em plenitude, possível pela ação intelectual do Intelecto dada ao autoconhecimento da alma por ela mesma.

Na carta *Comment redonner un sens ou mot "Humanisme"*? Heidegger responde a Jean Beaufret em que consiste a essência do agir. Para ele, agir é a consumação de ser.

⁵ III, 8

⁶ Conceito plotiniano de eternidade.

Se para a henologia plotiniana a razão que levou a alma a deixar a unidade com Deus e, conseqüentemente a isso, o esquecer e, também, esquecer a si, foi o desejo pela alteridade, o prazer que procurava corresponder à vontade própria do mover-se por si⁷, em que medida ela, tendo animado a matéria, sendo, portanto, com ela, consegue consumir aquilo que é próprio de sua existência, no agir de sua vontade, correspondendo, assim, à natureza própria dessa vontade?

A compreensão da natureza da inquietude [aquilo que abra a vida ao desejo] é, na verdade, a compreensão da natureza de sua própria existência. A alma procura, assim, compreender-se em natureza a fim de reconhecer qual é, efetivamente, o objeto que deseja. Assim, de todas as possibilidades que alma cria ao nascer da multiplicidade de ser, qual é o elemento que corresponde à natureza do seu desejo?

No horizonte prático da vida, todo o objeto de desejo nasce fruto de uma experiência de amor. Entende-se amor como forma de reconhecimento da alma por sua natureza. Todo amor tem a ver com a natureza do amante. Sigmund Freud, ao definir o sofrimento – dado à estrutura do sujeito, diz que o amor é a única possibilidade do homem em lidar com a vida, essa que, por sua vez, é desamparada de forma absoluta. Somente no amor, assim, o homem vê-se pleno e esquece de sua solidão e finitude [mesmo que, para a psicanálise freudiana, o amor seja somente um período que tende ser superado, novamente, pela angústia fruto do desamparo]. Fato é que o amor encaminha a questão da existência e, por ele, o homem se relaciona com o mundo, por ser ele [o amor] uma forma de se sentir em plenitude⁸.

Vale, contudo, observar qual é a natureza comum entre o amante e o amado, o que constitui a prática do amor. Na *República*, Platão encaminha a questão apresentando o percurso erótico que o homem faz quando estabelece relação com o conhecimento e se põe em direção ao Uno-Bem. Observa que o homem se sente atraído pela coisa bela. O amor, assim, tem a ver com a beleza. É próprio do amante amar a beleza. Se é próprio do homem, por um lado, se sentir atraído pela beleza e, por outro, ter a possibilidade de identificá-la e buscar compreender o seu fundamento, num dado preciso, pode-se perceber que é pela beleza que o homem chega à compreensão da natureza do objeto belo.

⁷ 2002. 69, 2.

⁸ Diferentemente da compreensão freudiana, o homem não é desamparado e isso o motiva, a possibilidade de retornar à sua causa, à sua natureza.

Assim, o desejo por possuir o objeto amado, motivado pela beleza, leva o homem a querer consumir o próprio objeto no ato de sua posse. Isso significa que, ao estar junto ao amado, o amante se percebe um com ele. É próprio da natureza de um reconhecer-se na natureza do outro. Plotino, assim, define que a razão que leva o homem a identificar-se com a beleza se dá por afinidades entre suas naturezas. A natureza do homem está para a natureza da coisa bela.

Por essa razão, todo conhecimento nasce de um desejo pelo autoconhecimento da alma por si, pois se a alma verifica uma atração que, na verdade, corresponde à possibilidade de compreender-se em natureza, o fundamento do próprio conhecimento diz daquilo que a alma é e, com isso, abre a possibilidade de pensar a sua imortalidade. Platão começa por definir que o corpo se sente sensibilizado pelos entes sensíveis e, com isso, está inclinado para relacionar-se com eles. Essa relação primeira, movida pelos sentidos, é própria do *eros*: o corpo apaixonado se reconhece tendendo a determinado objeto e o deseja. Seria insuficiente delimitar a razão que se dá o encantamento de um corpo por outro, sem reconhecer que, anterior a isso, há algo de pulsante na vida do homem [aquilo que o difere dos animais]. O homem vive movimentado a existir – criar espaços de reconhecimento da própria vida, que, para a compreensão do neoplatonismo plotiniano, é uma dinâmica do porvir das condições que a multiplicidade do mundo sensível oferece, confrontando, sempre, a identidade própria daquilo que permanece e mantém a alma una, nela mesma, com possibilidade de retornar ao seu princípio.

O desejo erótico é dado ao tempo na medida em que a alma busca expandir-se e consumir-se nele, enquanto movimento próprio de sua vida. Ela se relaciona com os entes sensíveis e os vê nascendo, desenvolvendo e morrendo. A alma, com isso, percebe que o seu movimento em relação à matéria a faz perecer, sendo impossível, com isso, identificar o que é verdadeiro numa experiência, exclusivamente, sensível. Assim, o desejo da alma em possuir-se novamente tende o fracasso, caso ela se esgote numa busca que tende ao fim com a finitude das coisas no mundo

Platão, no *Banquete*, apresenta que o desejo do homem constitui aquilo que ele é, matéria estruturante de si, sua falta. A falta corresponde à natureza do homem e, independentemente da posse de qualquer objeto, a alma ainda estará inquieta, visto que o seu desejo é do tamanho da eternidade, pois tem a ver com o reconhecimento da plena posse de ser que é impossível na dispersão temporalizada das coisas sensíveis. A alma, com isso, deixa o *eros*, pois identifica que o seu desejo está para o verdadeiro e não tende

ao fim. Não é possível, assim, dizer que há desejo para a vida que se mantém na eternidade, uma vez que ela está em ato, no todo que se mantém idêntico a si. Por estar na plena posse de si, o ser eterno não precisa se movimentar em direção a algo, pois o é em plenitude e isso basta para que seja.

Por isso, o filosofante pode transcender-se à relação com os inteligíveis. O homem, atraindo-se pelo corpo belo, procura identificar o quão belo é conhecer a natureza desta coisa, ou ainda, passa a se relacionar com a causa que faz ser o ente belo. Dessa maneira, a relação transcende o eros e é dada por meio da razão. O homem pensa a causa do amor que sente pelo amado e procura assumi-la como a verdade que faz sê-lo. O desejo pela verdade que habita a alma humana tende a encontrar, assim, a verdade do objeto amado. O amor pelo saber da causa do outro, identificado como próprio da alma que fez ser, também, o outro, coloca em questão a natureza criadora da própria alma e a faz reconhecer-se enquanto tal, unida à natureza do mundo.

Visto que o desejo exige o desejado, possuí-lo significa estar com ele, unido a ele. Tendo reconhecido que a natureza do desejo é diferente do objeto sensível, mas relaciona-se à natureza do próprio ente desejado, percebe-se que se dá no reconhecimento de uma mesma natureza, que unifica o desejante ao desejado. O amor, em seu último estágio, é a plena pertença da alma no amor em si, onde nada mais é carente e tudo é ali, no constante agora, sendo assim, nada mais no tempo. O conhecimento daquele que quer dizer sobre a eternidade e o tempo se dá numa relação de desejo por conhecer suas naturezas e, por isso, numa relação de amor, tendo em vista que amor gera desejo. Por essa razão, além de ser lançado no tempo, o desejo próprio da alma, marca sua vida e é aí, em Plotino, na vida alma, que o conhecimento do tempo se dá.

No tratado *sobre o Amor*, Plotino apresenta a seguinte afirmação:

No que diz respeito ao estado da alma que corresponde ao amor, ninguém desconhece que ele nasce nas almas desejosas de se unirem a alguma coisa bela e que desejoso tem duas formas: nos homens que praticam a temperança, dirige-se à Beleza em si mesma; nos outros, impelem os atos que fazem corar. (2002. 100, 2).

Se por um lado, como define Plotino no início de seu tratado⁹, eternidade é diferente de tempo, reconhece-se, aqui, a impossibilidade de pensá-los sem a referência de um a outro. Para os antigos, o reconhecimento era de que tempo tem a ver com algo

⁹ *Sobre eternidade e tempo.*

próprio ao mundo sensível, enquanto eternidade está para o inteligível. No caso usado acima, a relação entre a gênese do conhecimento e sua realização, a tentativa de pensar a totalidade da natureza do homem [pensado aqui como aquele que quer conhecer] sem, ao mesmo tempo, pensar a natureza do objeto de conhecimento seria fracassada. Assim sendo, pensar a natureza do homem [filósofo], enquanto o único que lida com o tempo e pode conhecê-lo, encaminha o próprio conhecimento da natureza do tempo e, conseqüentemente a isso, da eternidade.

Plotino afirma que é próprio da natureza humana a inclinação à Beleza¹⁰. Isso se dá, pois a alma tem consciência da Beleza em si, ela reconhece a beleza e se sente atraída por ela. Tal afinidade se dá no reconhecimento entre as essências, ou seja, a natureza do homem reconhece a natureza da coisa bela, pois ambas pertencem a mesma hierarquia do ser. A atração do homem é dada à sua natureza, o que significa que o início de um trajeto se dá à medida da intensidade em que se emprega à própria natureza, pois o encantamento pelo Belo, no *eros*, pode levar o homem ao reconhecimento de tal, o que significa reconhecer-se participante dessa natureza e, ainda, das coisas verdadeiras e eternas, isso se dá à medida do conhecimento da vida do Intelecto. O homem participa da experiência erótica, pois, em natureza, está associado ao Belo.

No início do tratado, Plotino faz referência à exegese de Platão. Plotino usa da expressão *divino Platão*¹¹ para responder sobre o Amor. Tendo associado o Amor à Beleza, Plotino segue afirmando que a Natureza cria a partir do Belo, a partir das proporções provenientes do Bem e, ao contrário, segue, a desordem se dá o feio, o mal e é contrária a Deus. É inegável que a experiência de reconhecimento da natureza do homem por sua alma e, ainda, da natureza do belo, se dá na experiência prática da vida. Uma vez tendo afinidade da alma com a Beleza, ela se mantém no campo esquecido da alma, o que significa, que ela poderá ser clareada a partir de uma experiência real e concreta do homem e sua lida com um sensível.

Segundo Plotino: “*Se alguém ama um objeto e sente um parentesco com ele, tem simpatia até mesmo por imagens [ou reproduções] desse objeto*”. (2002. 100, 4). Se a alma do homem ama o Belo e deseja unir-se a Ele, quando, no mundo, se tem o contato com o ente Belo, mesmo desconhecendo a causa, o homem se dará a experienciá-lo, isso

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

pode configurar o início da caminhada filosófica, que consiste em descobrir o porquê ama-se a beleza e, tem por finalidade, conhecê-la em natureza.

Dada a questão, apresentado o dualismo de realidade, Plotino segue a compreensão platônica de mundo. Por essa razão, a eternidade e tempo acompanha a exegese de Platão e, em especial, de sua descrição de mundo e vida. Nessa perspectiva, tempo é para o sensível, o contato do homem com o ente, o apaixonamento e experiência erótica. A eternidade é o reconhecimento da alma por sua natureza, o deixar-se de si, fragmentado pelas experiências apaixonadas, temporalizadas, em busca daquilo que não é faltoso. O filosofante é aquele que percebe que as coisas dispostas no tempo tendem ao fracasso se não voltar a atenção ao elemento que transcende o próprio tempo, a sua essência que é eterna. Por isso, a alternativa plotiniana é pensar o tempo fora do tempo, a partir da eternidade.

O amor, com isso, pode encaminhar a questão filosófica e, por isso, impulsiona o desejo do filósofo ao saber. O amor erótico participa do tempo, por isso tende acabar. Platão, no *Banquete*, apresenta, na fala de Sócrates, que o amor tem a ver, diretamente, com o desejo. O amor é desejo. Tendo afirmado isso, Sócrates cria condições de pensar, afinal, o que é o desejo, tendo vista que ele quer responder o que é o amor e o amor é desejo. Em outras palavras, se o amor é desejo, o que é, afinal, o desejo? Desejo é falta.

Montado o quadro, se o amor é desejo e o desejo é falta, caso, nessa experiência, o homem seja levado ao objeto da falta e, conseqüentemente tendo sanado-a, acaba-se a falta, acabando o desejo e, por fim, o amor. O amor, na experiência sensível, acaba. O amante, no entanto, não. Entende-se, aqui, amante enquanto lugar de acontecimento do amor, ou seja, a natureza que origina a experiência do amor. O amante não é o acontecimento que se dá no encantamento sensível e se evidencia nas paixões, mas é aquele impulsionado pelo desejo e, portanto, é anterior ao próprio desejo, e, por isso, de natureza diferente e, conseqüentemente a isso, não acaba quando finda o desejo. Se o desejo é tempo e o desejante não é o desejo, o é, então de outra natureza. É possível, portanto, reconhecer que o homem é constituído por algo que não é, puramente, tempo.

O amor quer levar o amante a participar de sua natureza que é a própria natureza deste, a eternidade. O amor é do tamanho da eternidade e, por isso, não cabe no tempo. Seria, da mesma maneira, um fracasso querer responder o que é o tempo estando, exclusivamente, nele. A atividade filosófica conduz esse processo, leva o sujeito num

encantamento pela Beleza e suscita o homem a querer conhecê-la para participar, efetivamente, dela. Por essa razão, etimologicamente, filosofia é amor, amor que quer conhecer a natureza do objeto amado, por isso é tão dado ao filósofo. Para Plotino uma das definições de amor é “*a causa deste estado da alma*”. (2002. 101, 1).

Perguntar-se-á o que é o grande desejo da alma do homem? Plotino resolve a questão no tratado *sobre a contemplação do Uno*, onde diz que a finalidade de tudo o que existe é a contemplação. Uma vez tendo sido contemplada, a Natureza cria a partir daí. Plotino afirma que a realidade é, justamente isso, vida e atividade. Entendendo melhor, vida é a atividade da alma que gera, necessariamente, uma atividade à luz da primeira. Plotino reserva, ao homem, a possibilidade inata de conhecer a Verdade. É possível dizer que a finalidade do homem é, com isso, saber a finalidade da própria vida, ou seja, se pôr em questão, ou ainda, pôr, em reflexão, a sua própria natureza e investigá-la. É preciso reconhecer, no entanto, que alguns, dentre todos os homens, não fazem a experiência com a Verdade em si, mas mantêm-se na relação com suas representações. Alguns homens param na representação da beleza sensível e não buscam por conhecê-la em natureza.

É dicotômico, à vida, sustentar que o desejo da alma do homem é ter lida com a Verdade, e perceber que, em alguns casos, o homem é dado ao tempo e, por isso, não chega à contemplação da Verdade em si. Se o desejo é por aquilo que participa da eternidade, pois nasce da contemplação da Beleza pelo intelecto, o que acontece quando ele se esvai juntamente com as vivências humanas-temporal? O que aconteceria, se o homem amante do belo não conseguisse unir-se, verdadeiramente, à Beleza em si mesma? Para Plotino:

[...] Aqueles que não desejam procriar são, de longe, os que mais se satisfazem com a beleza em si. Mas aqueles que desejam procriar, desejam procriar o belo porque este lhes falta, porque não se bastam a si mesmo e então pensam poder adquiri-lo se gerarem formas belas. Quanto aos que querem procriar de maneira contrária às leis da natureza, estes sem dúvida começam de acordo com a natureza, mas depois se extraviam, deslizam, caem e ficam prostrados pelo caminho, por não terem entendido para onde o Amor queria conduzi-los nem de onde vem o desejo pela procriação nem qual é o uso correto de uma imagem da Beleza nem o que é a Beleza em si. (2002. 102, 2)

Plotino verifica que, nesse itinerário filosófico, o homem está condicionado a elementos fora de si. Numa experiência apaixonada, o homem está motivado por possuir o objeto da paixão. Na relação com a natureza do objeto, o conhecimento se dá pela

prática filosófica, como será dita posteriormente, também condicionada. Ao unir-se, efetivamente, com o Uno, uma vez que, nesse momento, nada mais falta ao homem para que haja desejo, o sentimento é incondicional, pois aí a alma está unida ao incondicionado. Por essa razão, o filósofo, sentindo-se chamado à unidade, transcende as experiências sensíveis a fim de reconhecer que a chegada se situa no anterior da partida. Uma vez que o homem ama e deseja assumir o amor, aqui, ele volta-se e percebe que o amor é a causa do próprio agir e, por isso, o precede.

Thomas Alexander Szlezák define da seguinte maneira:

Na unificação com o Uno, Plotino apresenta ao filósofo uma meta que está livre de qualquer condicionamento histórico. [...] quando o homem se aproxima do Uno, já deixou pra trás o pensamento discursivo e sua exposição dele perante outros. Agora, ele é pura visão, tudo está dentro dele. Não persegue o Uno com esforço deliberado, mas espera tranquilamente até que ele apareça. Assim, a alma, só, recebe unicamente o Uno; é uma volta do “solitário para o solitário” (2010. 11, 1).

É possível, portanto, compreender que a natureza do desejo humano é aspiração por assumir, de fato, aquilo que ele é. Se colocadas das as alternativas da vida, o que seria evidenciado é a vontade que o homem tem de sanar a falta de si, ou, ainda, de possuir-se. Pois o que são as escolhas da vida se não a possibilidade de ser, cada vez mais, o eu [ou aquilo que o eu espera-se que seja]?

O tempo amplifica aquilo que o homem é: a impossibilidade de ser todo no agora. Assim sendo, o homem ou é uma alternativa ou outra. Ser fiel a uma é, necessariamente, ser infiel a outra sendo impossível, a ele, escolher ser duas coisas, mas podendo escolher entre elas e, por isso, ao escolher, nega ser outra possibilidade de si e, com isso, não o é em plenitude, uma vez que não ser uma possibilidade é não poder ser ou realizar-se enquanto tal e não sê-la e, enquanto fundamento da ação, não consumir-se ou, ainda, não efetivar-se enquanto possível.

Por outra via de compreensão, a existência se dá esparsa no tempo, ora aquilo que o homem foi não mais é, a não ser em imagem, e aquilo que pretende ser não o é no agora de sua pretensão. Assim, a vida vai sendo lembranças daquilo que se foi em busca por ser diferente ou não, procurar ser novamente ou refazendo-se em espaços e dias diversos. O sujeito que busca por si lida, constantemente, com a impossibilidade de ser efetivamente, pois, quando tenta, parte de si já passou. A possibilidade da vida em natureza não é dada

ao tempo¹². Portanto, se não forem transcendidos, o amor, a liberdade, a felicidade e a justiça serão impossíveis ao homem.

A natureza do homem, assim, é impossível ao tempo. O tempo tem a ver com a alteridade e, por essa razão, não pode realizar a integridade de ser das coisas. Por isso, ao sair de si é esperado que, estando no tempo e sendo afetada por ele, a alma assuma a necessidade de retornar. Assim, Plotino verifica que o objeto que permanece motivando a alma a ser é a unidade. O nascimento da alma se dá a partir de sua adesão ao seu desejo inato de ser outra coisa, múltiplo e, portanto, tempo. O contato com a Verdade é inerente à alma que é capaz de reconhecer sua natureza, sua imortalidade, que leva à compreensão do que é a existência fora do tempo.

É preciso, para responder o que é viver no tempo, dizer o que é próprio do homem que o leva a perceber as coisas no tempo e, assim, reconhecer a eternidade? É seguro, tal como aponta Plotino, dizer que ambos conceitos envolvem o homem naquilo que ele é, ou seja, vive no tempo e ser capaz de transcendê-lo. Anterior a isso, Plotino diz que o homem sente o tempo e a eternidade e, para buscar compreendê-los, recorre aos antigos que trataram sobre o tempo. Em Plotino, a questão “*o que é o tempo?*” é colocada posteriormente ao reconhecimento que ele existe e mobiliza a vida humana. Portanto, em Plotino, o caminho para essas definições é, estritamente, filosófico, o que põe, na discussão, como ele utiliza da filosofia para respondê-las.

Assim sendo, o homem vive, sabe disso, reconhece que viver é ser no tempo, pois a vida passa e o passado, sempre, é algo próprio do presente. O animal, por outro lado, apesar de ser vida e atividade, aspirar a contemplação própria à sua natureza, não se abre para pensá-la e, com isso, tampouco pensa o que faz de si ou como chegar à natureza do tempo. Por isso, por não se relacionar com o tempo de forma a poder e querer conhecê-lo, o animal não vive no tempo, é, apenas, movido por ele [o animal está no tempo].

¹² Porfirio narra, em algumas ocasiões, ao longo da biografia que fizera de Plotino, da vida do mestre que se esforçava, constantemente, por estar unido ao sagrado, aquilo que transcendia o corpo e o tempo. Pode-se perguntar qual é a razão para isso, uma vez estando no corpo, qual é a justificativa para querer deixá-lo logo que possível [não considerando, contudo, o suicídio]? Porfirio, ainda estando na presença de Plotino, orientado pelo mestre a viajar, para tentar suavizar a depressão e a vontade de morrer, ajuda a pensar que: a eternidade é a possibilidade real da felicidade [desejo do homem no mundo], o que ajuda entender, ainda, o porquê é impossível, ao tempo, qualquer natureza eterna – assim sendo, no mundo, o homem não será, efetivamente, feliz, mesmo podendo, contudo, ter ensaios do que é a felicidade.

Plotino recorre à interpretação e a exegese para construir sua filosofia¹³. Em especial, Plotino utiliza dos textos de Platão, tentando apresentar qual foi o seu pensamento verdadeiro. Antes de dizer sua filosofia do tempo e da eternidade, Plotino refaz parte do caminho da tradição em relação ao tema e, a partir daí, apresenta o que eles são efetivamente. Para José Reis o recurso adotado por Plotino é uma ação intencional, justificando que seria possível um pensamento próprio sem a necessidade de voltar ao exame dos antigos. Segundo ele:

Não era em rigor necessário proceder a tal exame, porque o modo de pôr a questão é agora liminarmente diferente: enquanto aqueles partem já sempre do movimento sensível e então perguntam como o tempo aí aparece, Plotino vai até ao movimento da alma, que fundamenta esse próprio movimento sensível, e identifica-o com o tempo. No entanto, porque, em primeiro lugar, há de facto esse tratamento antigo do tema, parece - só por isso - conveniente passar em revista essas opiniões

Antes de Plotino responder o que é, efetivamente, o tempo, imagem da eternidade, ele faz um caminho inverso, resgatando as teses antigas para dizer o que o tempo não é e, assim, dizer onde a tradição errou no tratamento da questão. Assim, a compreensão plotiniana da eternidade e do tempo parte do condicionamento histórico, revisando as filosofias precedente, até chegar à autonomia que sustenta sua compreensão de natureza e cosmos. Em Plotino, o tomos onde se encontra o tratado que diz da eternidade e do tempo é aquele que procura responder a natureza da vida e do mundo e, por isso, faz parte de sua metafísica, enquanto compreensão do ser das coisas – derivados da hipóstase e, portanto, tendo a ver com sua henologia.

Plotino volta aos antigos justificando que, quando reconhece o tempo e a eternidade, o homem não consegue defini-los em natureza e, por essa razão, faz, ele próprio, o retorno àqueles que já disseram o que são. Assim, para Plotino, tal recurso não é somente algo de método, mas de todo aquele que se sente motivado por dizer sobre o tempo. Segundo ele:

¹³ Plotino não se interessou em criar um sistema filosófico autônomo, sua atividade consistia em interpretar os textos de Platão, reconduzindo a exegese verdadeira de seu pensamento, uma vez que a escola platônica passou por modificações importantes que puseram a própria fidelidade ao platonismo em jogo. Pode-se observar que em sua obra, *Enéadas*, Plotino recorre a textos platônicos a fim de tratar de temas que, ora, poderia ser de assunto de sua escola ou pessoal, à luz do pensamento verdadeiro. Para Plotino, Platão teve lida com a verdade e era a partir daí que os filósofos deviam seguir. Para Plotino, o filósofo era o intérprete de Platão (2010. 32, 1).

No entanto, quando tentamos nos concentrar neles [eternidade e tempo] e como deles nos aproximar, ficamos perplexos com os nossos pensamentos e tomamos as declarações dos antigos, divergentes entre si, talvez também interpretando-as diferentemente, debruçando-nos sobre elas e julgando suficiente se, indagados, pudermos emitir suas declarações e, assim, felizes, dispensamo-nos de continuar a investigação acerca deles. Devemos, então, considerar quais dos antigos e venturosos filósofos descobriram a verdade: e quais os que melhor a encontraram e como também para nós haveria uma compreensão dessas coisas, cabe-nos examinar. (2002. 637, 1).

Se a verdade é imutável e eterna, e se Plotino quer saber a verdade sobre a eternidade e o tempo, vale, segundo ele, pensar se, dentre os antigos, alguém conseguiu dizer sobre a verdade desses conceitos, visto que, por sê-la, não há como uma descoberta nova, desprendida e autônoma. Assim, Plotino procura dizer a verdade sobre o tempo e a eternidade considerando, primeiramente, qual é a tese verdadeira dita anteriormente, mas, para isso, ele procura por reconhecer como é possível dizer sobre o tempo. Ele apresenta duas vias: definindo, primeiramente, a eternidade e o tempo como sua imagem¹⁴ ou, de outro modo, reconhecê-los por meio da reminiscência. Uma vez tendo dito que o conhecimento sobre a natureza dos objetos é inteligível e está para a Inteligência, como é possível conhecer a natureza da eternidade e do tempo?

¹⁴ Referência ao Timeu de Platão.

Capítulo II – A colocação do problema tempo, na filosofia de Plotino: Timeu de Platão e os demais antigos.

A primeira constatação plotiniana sobre o tema, eternidade e tempo, foi o reconhecimento que ele já havido sido tratado pelos antigos. Plotino observa, primeiramente, a dificuldade no desenvolvimento da questão e, também, o quão seria mais trabalhoso caso não houvesse acontecido, antes dele, uma filosofia que tratasse do tempo. Tendo recorrido às teses antigas para, posteriormente dizer o que é o tempo, Plotino percebe que ele era algo que estava para o movimento sensível, podendo ser a coisa movida, o próprio movimento ou a sua determinação¹⁵.

A colocação do problema, por Plotino, além de evidenciar o interesse filosófico por sua natureza, apresenta, também, sua reverência frente à tradição filosófica. Uma vez dada a questão: “*O que é a eternidade e o tempo?*”, o seu desenvolvimento não acontece sem, antes, recorrer a uma revisão rigorosa da compreensão antiga sobre ela para, com isso, perceber se houve alguma, dentre as teses, que abriu a possibilidade de uma definição verdadeira e, ainda, verificar onde as demais não compreenderam suas essências. Assim, o método plotiniano da construção da *Enéada III, 7* parte de uma filosofia negativa-exegética, pois diz, ao apresentar as teses antigas, aquilo que o tempo não é para, enfim, defini-lo.

Tratando o método utilizado por Plotino na construção da *Enéada III, 7*¹⁶, pode-se, inclusive, se perguntar o que é a filosofia para, posteriormente, dizer em que medida ela pode definir a eternidade e o tempo. Pierre Hadot, no *Elogio à filosofia antiga*, sustenta que é próprio da filosofia antiga a associação entre teoria e prática, ou seja, aquilo que era vivido correspondia, necessariamente, aos assuntos do tratamento filosófico. Filosofia é, com isso, vida que se mantém viva, ou ainda, é no acontecer da vida que os problemas filosóficos são evidenciados, por corresponderem, antes de qualquer coisa, à vida em si. Assim, uma vez obedecendo à vida, o assunto filosófico é posterior a ela. Toda questão filosófica, portanto, é sobre algo existente e mobilizador da vida do homem. Eternidade e tempo, com isso, existem e podem ser conhecidos e, ainda, comovem o homem a investigar suas naturezas por constituírem o que ele é e, ainda, por comovê-lo a existir.

¹⁵ Pitagóricos, Platão e Aristóteles, respectivamente.

¹⁶ Szlezák diz que Plotino era um pensador exegético-interpretativo.

Dizer do tempo e da eternidade é, assim, reconhecê-los. Plotino percebe, de um lado, a tradição enquanto instrumento que dizia sobre eles. Por outro lado, verifica que a tradição percebeu que o tempo era algo a ver com o movimento sensível e, com isso, parte desse ponto para dizer o que ele é. A questão plotiniana é a seguinte: o movimento diz do tempo ou o tempo diz do movimento?

Uma vez verificado que o tempo é algo a ver com o movimento e, por sê-lo, não é o repouso, pois tempo implica, necessariamente, mudança, enquanto o repouso sugere permanência, articula-se a ideia de movimento e tempo, pois as coisas mudam de forma, lugar, textura e aparência, estando, continuamente, num processo de deixarem de ser coisas no mundo. O movimento sinaliza, assim, a inconstância das coisas e diz que tudo está por vir a ser segundo a sua possibilidade. O tempo corresponde ao percurso, uma vez que tudo, no tempo, nasce, desenvolve e morre. As coisas estão em movimento e, isso, diz do tempo, ou, como diz Reis: “*aqueles [os antigos] partem já sempre do movimento sensível e então perguntam como o tempo aí aparece.*” (1997. 381, 1).

Plotino reconhece que o erro das três teses estava na associação entre tempo e movimento sensível. Embora reconhecesse que o tempo era algo do movimento e o seu efeito estar na movimentação das coisas, Plotino sustenta que não é qualquer movimento que diz do tempo, pois considera que, na verdade, o tempo é o movimento da alma e está para a apresentação da criação do mundo e dos entes, ou ainda, está para a causa do próprio movimento. Assim, os antigos, ao tentarem definir a essência do tempo, na verdade, permaneceram na descrição do movimento e apresentaram a sua essência. Por ser algo do movimento, mesmo não se confundindo com ele, Plotino se aproxima mais de Aristóteles, onde a defesa era a de que o tempo é algo do movimento, podendo, assim, ser algo diferente dele¹⁷.

Para Szlezák

¹⁷ José Reis sustenta a ideia de que Aristóteles não percebeu que o seu encaminhamento levava a discussão da natureza do tempo mais para a alma determinante que, necessariamente, o movimento determinado.

De modo geral, o *Tratado III,7* está longe de considerar Aristóteles e os outros pensadores como iguais em valor: Platão é citado duas vezes, normalmente, como aquele que possui a solução verdadeira (6, 5 e 13, 19). Isso não surpreende, pois Plotino inicia a discussão das questões a serem tratadas (depois das observações programáticas sobre os antigos) imediatamente com o conceito platônico de eternidade. (2010. 27, 3b).

Assim, o movimento sensível, enquanto efeito, diz do tempo, mas não diz de sua essência. Por ser o movimento da alma, Plotino, ao dizer do tempo, diz dessa atividade que consiste em animar e movimentar o mundo, sendo ela diferente deste. É, pois, preciso lembrar que o movimento no mundo nasceu com o movimento da alma, ao deixar a unidade e ser diferente dela. Por isso, o tempo sendo algo da alma, não pode ser associado ao movimento sensível, pois a alma é anterior a esse. No tratado *sobre a descida da alma nos corpos*¹⁸, Plotino diz de algumas experiências que viveu, transcendendo o corpo e os sensíveis, ao passo de retornar àquilo que era em natureza. Segundo ele:

Muitas vezes ocorreu-me ser retirado de meu corpo e conduzido a mim mesmo; ser retirado das coisas externas e introduzido em mim mesmo; e então ver uma Beleza maravilhosa, tornando-se ainda maior a certeza de que pertenço à ordem superior dos seres por ter realizado em ato a mais nobre forma de vida; ter-me identificado com a divindade; ter-me estabelecido nela; ter vivido o seu ato e me situado acima de tudo quanto é inteligível, exceto o Supremo. No entanto, depois dessa estadia na região divina, quando desça da Inteligência ao raciocínio, pergunto-me perplexo como é possível a minha Alma estar nesse corpo, sendo ela, mesmo estando no corpo, essa coisa elevada que se revelou a mim? (2002. 81, 1).

Uma vez estando no corpo, o homem é o único, dentre os demais sensíveis, a se perceber nesse processo, o que o diferencia, por essa natureza, dos outros. Plotino atribui à alma essa capacidade de se elevar ao divino, ou melhor, à parte da alma, o *Nous*, que viabiliza o homem ao seu autoconhecimento¹⁹. Tal percepção do homem o faz verificar aquilo que é temporalizado, o que tende ao fracasso e ao fim, e, por outro lado, o que pertence à natureza eterna que, por sua vez, diz de sua própria natureza e abre o caminho para a contemplação do Uno²⁰. É tão somente no reconhecimento do efeito do tempo no

¹⁸ IV 8.

¹⁹ Américo Somnerman, ao comentar a citação acima, diz que essa é a única vez, dentre toda a obra, que Plotino diz de sua experiência mística. As demais narrativas encontram-se na biografia feita por Porfírio.

²⁰ Pierre Hadot desenvolve o caráter místico de Plotino na obra *Plotino e a simplicidade do olhar*.

mundo que o homem pode reconhecer a natureza de sua alma, sendo esse processo uma atividade própria da alma.

O processo de conhecimento da natureza do tempo, portanto, pode levar o filósofo a compreender o que é sua própria existência, ou ainda, qual é a natureza de sua alma. Pois, se de um lado, o homem está relacionando-se com as coisas no tempo e essas estão, constantemente, num processo de deixar, pois são finitas e morrem, ao querer possuir a verdade, pois está ligado a ela, o homem percebe que sua natureza não está para morte e, por essa razão, aquilo que constitui o conhecimento da alma de si é o autoconhecimento dela por sua imortalidade.

Ao responder à questão, Plotino recorre ao *divino Platão*²¹. No *Fédon*, Platão assegura o caráter de libertação do pensamento, dada à consciência de morte, frente ao reconhecimento de sua própria natureza. Dizendo de outra maneira, visto a consciência do homem de seu corpo, matéria diferente da essência da alma, sendo ele uma constante no tempo rumo à morte, o pensamento reconhece que a alma não está nessa dinâmica, por sê-lo, ele mesmo [o pensamento], parte da alma. A morte, assim, revela que o fim está para o corpo e, diferentemente dele, a alma permanecerá em si, na sua essência²², sendo imortal.

Visto ser imperativo, a morte abre a discussão ulterior: o que é a vida? A tradição platônica, assim como a vida de Plotino, encara que a vida é uma consciência do ser para a morte e, ainda, enquanto possibilidade de pensá-la, perceber em que é importante viver, ou ainda, o que se espera que o homem viva. Pode-se, assim, defender que a filosofia²³ tende, por objetivo central, discutir o que é a vida no tempo tendo em vista dizer o que é sua causa e finalidade, a eternidade. Visto que, tal como Sócrates justifica sua morte a partir da consciência da vida de sua alma, viver está para a compreensão daquilo que o homem tem de sua natureza.

A função da alma no homem o faz, também, sentir e conhecer o mundo fora de si. Sócrates, ao definir a morte, a considera ser uma separação da alma do corpo²⁴, o que

²¹ 2002. 82,2.

²² Sócrates, ao apresentar sua defesa, diz que, mesmo sendo próprio do homem a consciência de sua morte, o que vale, na vida, é a consciência de como viver para a morte. Isso significa que ao passo do reconhecimento da imortalidade de sua alma, o homem vive de acordo com ela, ou seja, de modo que encaminhe, na vida, a consciência dessa natureza. Ele direciona à filosofia, essa atividade.

²³ O contexto é aplicável à compreensão grega de filosofia.

²⁴ 71,6.

significa que estar morto é perder totalmente a capacidade de relação com os demais seres no mundo, dada aos sentidos, visto que a vida que antecede o próprio sentimento do mundo [e seu movimento] separou-se deste, podendo-se concluir que tempo anima a vida enquanto vida e, ao seu contrário, faz morrer qualquer atividade própria dos sentidos. Tempo é a vida que a alma tem enquanto permanece no corpo e, por outro lado, quando se volta à sua natureza, mantém-se na eternidade²⁵.

Embora seja de perfeição maior, a alma, uma vez estando no mundo, precisa do corpo para conhecê-lo e, também, a si, reconhecendo-se, primeiramente, diferente e, a partir disso, buscar por aquilo que, efetivamente, é. O papel do corpo e do mundo, percebe Plotino, é volátil nos textos platônicos, sendo considerado desde prisão e caverna até como lugar onde a inteligência é possível.

No entanto, embora todas essas passagens [*República, Fédro e Fédon*] ele [Platão] reprove a vinda da Alma ao corpo, quando, no *Timeu*, fala deste mundo, elogia-o, qualifica-o de “deus bem-aventurado” e diz que a Alma lhe foi dada pela “bondade do Criador” para que este mundo (*kósmos*) fosse dotado de inteligência, posto que este universo tinha de ser inteligente, o que não seria possível sem Alma. Tanto a Alma do Mundo como a de cada um de nós foram enviadas a este mundo para que ele fosse completo. Era necessário que todos os seres do Mundo Inteligível moldassem um número equivalente de formas de criaturas vivas análogas a eles aqui no Mundo Sensível. (2002. 83, 1)

A morte, assim, diz da finitude das coisas. Todas as coisas estão em falência por serem imperfeitas e não possuírem, em si, a possibilidade do ser todo no agora. A morte diz da impossibilidade de tudo em viver a totalidade própria do ser e, por isso, tudo é à sombra da verdade, uma representação, com acenos da verdade, mas, sempre, segundo o grau de cada coisa.

Plotino assegura que cada objeto contempla segundo o quão é possível à sua condição. Ainda no *Fédon*, Platão define que a virtude humana, no caso do filósofo, está na compreensão de deixar a relação que o corpo estabelece com o mundo e assumir, o quão mais for possível, a que a alma estabelece com a verdade. Por essa razão, a definição de Plotino sobre tempo não pode constar na sua representação das coisas em movimento,

²⁵ Plotino verifica a compreensão platônica sobre a alma. No *Fedro, Fédon e República*, Platão assegura que a alma, no corpo, está aprisionada e a sabedoria do filósofo, diferentemente dos demais homens, consiste em se aproximar das coisas próprias da alma. No entanto, Plotino percebe que Platão sustenta uma defesa diferenciada no *Timeu*, quando Platão deixa o discurso pessimista do mundo e assume certo elogio.

mas deve averiguar sua essência que, primeiramente, está na capacidade do intelecto em conhecer a verdade e, ainda, ver que a abertura do conhecimento está, no tempo, inserida.

Dado que não é possível pensar o mundo sem movimento e, a partir dele, reconhecer que as coisas estão dispostas ao devir e tendem ao fim, Plotino se interessa por investigar a causa do próprio movimento, o que significa dizer que o movimento do mundo não é causado por ele, mas por algo que o antecede. Movimento é a ocupação, a modificação e a construção dos espaços por corpos neles inseridos. Movimento diz de vida que parte de um ponto a outro, conquistando lugares e descobrindo outros. O movimento narra a construção das coisas – como elas nasceram, desenvolveram-se e como terão um fim. O movimento diz que a coisa que foi atrás não é no mesmo instante, pois o passado é constante, fazendo acontecer o presente e, assim, lançando-se sempre, sem alternativas, no futuro. Assim sendo, o movimento do mundo segue o ordenamento da matéria, ou seja, àquilo que dá ordem. O movimento diz do tempo, mesmo reconhecendo que sejam coisas diferentes.

Tendo verificado que, sem a alma, o corpo perde a capacidade de movimentar-se, esse movimento está condicionado à própria alma, sendo ela a animação do mundo e, por isso, a causa do movimento. O tempo, assim, não é para o mundo sensível, pois este está em movimento em direção ao fim e o fim pressupõe o esgotamento do movimento em um determinado tempo, sendo, ele mesmo [o mundo sensível] algo diferente do movimento, e, portanto, aquilo que é movido por não ter vida própria. Plotino assegura que a matéria, assim, é o grau máximo da imperfeição, sendo incapaz de, por si, produzir algo novo. Por essa razão, não há existência sem movimento, não por escolha, mas por condicionamento. Tal como não há existência sem a temporalidade, pois tudo o que existe, existe no tempo.

Assim sendo, por ser algo da alma e a alma algo em unidade com o seu princípio, Uno e para além do ser – contendo, em si, toda a perfeição e totalidade de tudo o que é, Plotino ratifica o dualismo platônico e define que “*tempo é a imagem móvel da realidade imóvel*”. Por ser a imagem daquilo que é mais perfeito, o tempo possui grau de imperfeição inferior em relação à eternidade, sendo, contudo, o caminho necessário para a compreensão do que ela é, seja como efeito desta ou como lugar possível para a reminiscência.

No *Timeu*, Platão constrói sua cosmologia a partir do referencial arquetípico da natureza eterna, modelos perfeitos para a criação do mundo. O tempo, com isso, tem a

ver com a ação demiúrgica que, de um lado, é esteta contemplativa e, de outro, criadora. Não sendo possível pensar, de outra maneira, a não ser que o tempo faz parte da natureza criadora de tudo o que existe, enquanto dá vida à existência. O tempo é imagem por ter sido instrumento utilizado na animação e criação do mundo. Só se cria a partir daquilo que serve como modelo.

Mesmo sendo o ponto de partida da compreensão plotiniana sobre a eternidade e o tempo, a exegese feita por Plotino da obra platônica, segundo a crítica moderna, consiste no grande diferencial entre as filosofias. Platão apresenta a realidade estruturada em dois mundos. Plotino, no entanto, a compreende disposta em três hipóstases. Platão apresenta, no *Timeu*, a realidade perfeita e o seu derivado. O mundo segue numa dinâmica dualista que constitui aquilo que é real, uma constante entre a perfeição e o seu oposto, a verdade e a sua representação, os arquétipos e as participações.

A realidade primeira, a que serviu como modelo e inspiração demiúrgica, a sempre existente, contem, em si, tudo aquilo que é a verdade e, por isso, é, em nada, faltosa, possuindo tudo em ato. Do outro lado, a realidade criada à luz da primeira, é, em tudo o que foi possível, imagem dela. Por ser imagem, é carente, faltosa e dividida. Diferentemente daquilo que é perfeito, a realidade sensível não se contém em plenitude e, por essa razão, parte, em movimento, para as possibilidades de ser de sua própria existência. Por isso, o tempo é a representação da eternidade, sabendo que tudo o que é representado segue um grau de imperfeição próprio e tende ao fim, enquanto a perfeição mantém-se nela mesma, sendo, por todo sempre, eterna.

Platão, uma vez tendo associado o tempo ao movimento criador e, por isso, ao movimento próprio do cosmos, é objeto de superação da leitura plotiniana²⁶. Plotino percebe que a proposição da leitura demiúrgica, tanto na narrativa do *Timeu* quanto entre as leituras dos platônicos, não dá conta de explicar a díade que põe em discussão a

²⁶ Plotino tinha apenas o interesse de interpretar os textos platônicos e não tinha consciência de que seu pensamento estava se distanciando do de seu mestre. Szlezák sugere que, por vezes, Plotino pôde até reconhecer sua discrepância de pensamento com o de determinado diálogo de Platão, mas encontrava apoio em outro diálogo. Szlezák aponta a não intencionalidade de Plotino em reconstruir um sistema e defende que seu interesse era, apenas, apresentar a autêntica filosofia platônica. Uma razão para isso é a admiração de Platão por Plotino, cujo aniversário do mestre era motivo de comemorações. O caso mais notório do distanciamento de Plotino em relação a Platão é o caso da arte (2010. 37, 2.), vale, contudo, ressaltar a improbabilidade de consciência de Plotino com isso. Se por um lado Platão, na *República*, ataca à arte mimética, no *Fedro*, estabelece relação entre “a formação do caráter do amado pelo amante com o trabalho do escultor na escultura (αγαλμα τεκταινεται)” (2010. 37, 1).

natureza do Um *versus* a natureza do Múltiplo. Para dar conta, Plotino apresenta a realidade disposta em três hipóstases e, a partir delas, a relação entre natureza e matéria, entre eternidade e tempo.

Para Szlezák:

O que a crítica moderna constitui a diferença fundamental entre a filosofia plotiniana e a platônica – a doutrina da estrutura hierárquica das três hipóstases do mundo inteligível – e, para Plotino, o caso típico de uma exegese correta de Platão. Também aquilo que talvez seja a inovação mais original de Plotino – a tese de que a parte superior da alma permanece sempre no âmbito inteligível, sem que tenhamos consciência disso, tese que, segundo seu próprio juízo, volta-se contra a ‘opinião dos outros’, não o separava de Platão, a seu ver, mas apenas dos platônicos. (2010, 33, 1b).

Dizendo que o tempo é algo derivado da eternidade e, por isso, é sua imagem, Plotino segue apresentando o que é essa imagem que diz ser o tempo. Considerando que o demiurgo agiu a partir da contemplação da beleza dos arquétipos, tendo em vista a beleza própria da Verdade, e, com isso, precisou criar, tendo em consideração que a contemplação não cabe, exclusivamente, no contemplante e, por isso, gera uma atividade a partir de si, ele criou a partir do que tinha assimilado da Beleza. Todo o criado, então, participa, por natureza, da Beleza.

Se a natureza cria a partir do belo e o criador é mais belo que a criatura, é possível que se conclua que há uma sintonia necessária entre eles: de um lado está a Beleza em si, de outro aquele quem a contemplou e, por fim, a arte produzida através da contemplação. Plotino percebe que o princípio de unidade é necessário à ordem na natureza. No caso apresentado acima, há uma relação necessária entre o ente belo, sua causa eficiente e o Belo em si. Assim, o princípio que dá vida a tudo [à própria contemplação e sua ação derivada] é o Uno que, por essência, é o mais simples possível, estando, ainda, para além dos seres e, com isso, para além do próprio Belo.

Rist afirma, além do mais, que Plotino se afasta de Platão na avaliação da simetria que, para ele, não pertence mais à essência do Belo. Contudo, a passagem aduzida para provar semelhante opinião (VI 7, 22, 21 – 31), mostra antes o contrário. Como o *Nous* é “belo” por essência, mas, em si mesmo, ainda não possui *χαρις* que provém do Bem, assim também, no mundo inteligível, a Beleza simétrica. Enquanto carece de vitalidade. Tem menos força de atração do que o mais bruto, o mais feio? O desgracioso e menos simétrico, mas tem vitalidade. Aqui, *συμμετρία* é claramente

compreendida como equivalente terrestre do Belo inteligível. Não obstante, se a graça da vitalidade é caracterizada como o verdadeiro Belo, isso acontece não porque o Belo e a simetria estejam separados, mas por causa da analogia à *χαρις* do Bem. O Bem, porém, é para Plotino *καλλός ὑπερ καλλός* (VI 7, 32, 29), não em contradição com Platão, mas em estreita conexão com Rep. 509^a7. (2010, p. 38, 2b).

Plotino ocupa-se por recolocar qual é o grande objeto do Belo²⁷. Em Platão, no *Fedro*, o mais amável é o Belo. Diferentemente, em Plotino, é o Uno. Plotino associa que o Belo está para o Nous. Esse é, talvez, um elemento que dá condições de compreender a autenticidade do posicionamento de Plotino frente ao de Platão. A sucessão do mundo inteligível em três hipóstases apresenta que o Belo não está no mesmo plano da procura pelo Bem. Szlezák aponta que isso se dá por uma fidelidade exegética de Plotino a Platão e não, somente, pelo distanciamento conceitual entre eles. Assim, no caso da *República*, Platão estaria dizendo dos caminhos que alguns percorrem até o Belo, uns dados à experiência bela sensível, outros avançados às atividades mais belas sem, necessariamente, chegar ao Belo em si²⁸. Isso faz quórum com a descrição platônica do amor no *Banquete*, uma vez que o *eros* inicia o caminho do homem em qualquer busca, seja ela apaixonada ou afim do saber.

Plotino segue essa compreensão das proposições platônicas e diz que, mais que a matéria, a sua causa é ainda mais bela. Dizendo da eternidade e do tempo, ao assumir, em si, os inteligíveis perfeitos e eternos, a partir da contemplação do próprio Uno, a Inteligência cria a alma, o que dá vida às coisas e ao mundo. Tempo, para Plotino, é a vida do mundo que nasce da contemplação dos inteligíveis no próprio Intelecto que, por sua vez, têm natureza eterna, pois nascem da contemplação daquilo que é constantemente Um e está para além do próprio ser.

Dessa maneira, como fora dito no *Fédon*, a natureza da alma é diferente do corpo, tal como o reconhecimento do ente belo é diferente da compreensão da Beleza em si. Plotino assegura que pertence ao Intelecto a capacidade de reconhecer tal natureza, os inteligíveis, pois eles, na verdade, estão no próprio Intelecto. Tal como o Demiurgo os precisou conhecer para dar ordem à matéria, o Intelecto, uma vez tendo contemplado a Verdade, a mantém em si e a reconhece quando, na vida do mundo, a vê representada nos entes sensíveis. Assim sendo, o caminho do homem em direção ao Uno, em Plotino,

²⁷ Exegese do *Filebo*

²⁸ 2010, 40. 1b

ilumina o que, noutra momento, fora dito sobre as asas da alma, visto ser o Intelecto aquilo que liberta o próprio pensamento e faz com que a alma se reconheça imortal. Assim, toda a atividade inteligível reside no Intelecto e serve de comoção ao desejo do homem. Portanto, o desejo do homem, sua alegria, está, intimamente, ligado à procura daquilo que efetivamente é, em si o Bem e, para além do próprio bem, que pressuporia o seu oposto, o múltiplo, aquilo que nada é em partes, mas, e somente, em totalidade, a unidade perfeita do princípio.

Quando Plotino diz que eternidade e tempo são como ideias complexas da alma, certamente, o faz por perceber que é, na própria alma, o caminho que abre a possibilidade de reflexão para a conceituação em si. De um lado, a alma do homem se reconhece mobilizada por tais ideias como se fossem marcas de sua própria existência²⁹ e, de outro, percebe que o mundo está disposto numa dinâmica contínua do vir-a-ser o que significa que o movimento tende a um fim³⁰. Dentre a hierarquia dos seres, a matéria é o grau mais imperfeito, o que pressupõe que ela, a matéria, por si só, nada diz de verdadeiro. Fato é que a matéria está no tempo. Quando, em Platão, o tempo fora associado ao movimento, tem-se de considerar que, para Plotino, está mais ligado à causa do movimento sensível, pois não haveria movimento caso não houvesse uma vida que movimentasse.

Segundo os testemunhos, Amônio ocupou-se, por um tempo, em apresentar, em seus ensinamentos, a figura do demiurgo como o agente responsável pela criação do mundo. Para Porfírio, o discípulo que mais se manteve fiel ao mestre foi Orígenes, e isso tem relevância por sustentar a compreensão de Amônio no caso demiurgo que, para ele, “*só o Demiurgo é rei*” (p. 52, 2). O testemunho de Hérocles, o platônico, sustenta essa defesa de Amônio que compreende o Demiurgo como o Deus supremo, *paiotés*, pai e rei. Orígenes procurou manter a defesa de seu mestre, distanciando-se do Um, tese central no pensamento de Plotino³¹.

²⁹ Pode-se afirmar que, mesmo que um homem não se abra à filosofia e seu desenvolvimento conceitual, tais ideias [eternidade e tempo] serão, de algum modo, próprias ao seu universo.

³⁰ Plotino assegura que o fim é do próprio movimento e não do tempo.

³¹ Pela narrativa de Porfírio, três são os célebres nomes dentre os discípulos de Amônio: Eurianos, Orígenes e Plotino. Pouco se tem notícias sobre Amônio, mas se pode como o seu pensamento acompanhou os seus discípulos. Parentes associa a escola de Amônio com o caráter esotérico na perspectiva do diálogo e dos ensinamentos de filosofia, pois, diferentemente de Sócrates que procurou os espaços públicos e abertos, Amônio procurou por espaços mais privados. Orígenes foi o primeiro a “quebrar o pacto” estabelecido entre ele, Eurianos e Plotino, o de oralidade enquanto método.

A doutrina demiúrgica, desenvolvida no *Timeu*, apresenta o Demiurgo como o criador da realidade sensível a partir da observação das ideias perfeitas e imutáveis da realidade inteligível. À luz da filosofia Aristóteles, o Demiurgo é um artesão que possui, em si, a forma do objeto criado. Isso significa dizer que o lugar da criação, a forma para a matéria, está no intelecto do criador. O demiurgo é, portanto, o começo e o fim da obra criada, pois é ele o agente da forma e, além, o percebedor da matéria a dar forma. Por essa razão, a forma da coisa é inerente à sua causa, ou seja, à sua inteligência formal. O princípio demiúrgico é, então, real, pois está ligado à coisa produzida. Na ordem cosmológica, o princípio dá ordem à desordem, significando que ele parte do desordenamento da matéria para, enfim, ordená-la.

Se o movimento foi criado a partir da vida na matéria, a alma, é correto que a discussão sobre sua essência esteja ligada à própria essência, visto que, como sustenta Platão e a tradição platônica, a matéria é incapaz de dizer sobre o verdadeiro. O movimento não pode conter a verdade sobre a essência do tempo, tendo em consideração que ele tende ao fim e o tempo não. O Demiurgo, assim, dá vida à matéria dando-a condições de viver e desenvolver segundo suas possibilidades, em Plotino a partir do grau de contemplação de cada ser. É, pois, preciso assumir que, em qualquer ser, a possibilidade é efeito da vida ou, ainda, da condição de vida que é dada no tempo. Quando Plotino assegura que o tempo é a vida da alma, sua atividade, é assegurando que sem ele, as coisas voltam ao seu estágio de inanimados e, com isso, deixam de ser e morrem.

O artista é aquele que possui, em si, a forma para o objeto da arte. Contestando essa tese, pode-se pensar a definição de Belo da escola platônica, sendo o artista aquele que contempla, anteriormente, a Beleza para, depois, fazer arte. A arte, assim, como descreve Platão na *República* é a sombra da representação do verdadeiro, o que significa que é fruto de uma contemplação anterior ao ato, pois, antes da produção, a Beleza foi objeto de contemplação e, no ato de produzir, reconhecida enquanto belo. O Demiurgo, enquanto um artista da escola platônica, como apresenta o testemunho de Fílon de Alexandria, é associado ao Deus da tradição judaica, o que significa dizer que não é contemplativo, mas criador.

A escola platônica pôs-se a discutir se o princípio era esteta ou criacionista, traçando defesas entre a analogia do Demiurgo com o artesão, por um lado, e, por outro, o Demiurgo como aquele que pré-fabrica o mundo por Deus. Além dessas leituras, puseram-se a questionar se o princípio seguia a lógica do monismo ou dualismo de

substância, influenciados tanto pela filosofia pitagórica como pela aristotélica. Xenócrates e Ermedoro sustentaram a compreensão do monismo na elaboração da doutrina do princípio na Academia. De outro lado, Sexto Empírico, por sua vez, apresentou a teoria do ser dividida em duas esferas opostas entre si: a primeira aquela plena de racionalidade, que obedece a ordem e é autossuficiente; a segunda, oposta à primeira, é pura irracionalidade, imperfeita e indefinida.

Sexto Empírico, lendo o *Timeu* a partir de Aristóteles, percebe que o dualismo do princípio, a derivação dessa oposição infinita, se dá a partir de uma Unidade³², sendo Deus aquele que está acima do cosmos, mas causador deste. Dessa maneira, a Unidade enquanto ato puro de soma a si, faz-se outro, gerando a díade, pois quando está na matéria, ela [a forma], é inseparável dela e, por isso, é forma na matéria, *énylon eidos*.

Para descrever o que é o mundo, sua natureza e atividade, e, ainda, o seu movimento, Plotino recorre ao Demiurgo para dizer da descida da alma para o mundo e, assim, explicar, a alma do mundo³³. Assim, para Plotino, a atividade demiúrgica dá vida, pela alma, ao mundo e este começa a movimentar-se. Diferentemente da construção platônica que defende o tempo enquanto o movimento próprio do mundo, Plotino percebe que ele está para vida da alma que possibilita o movimento do mundo³⁴.

Parente observa que as exegeses feitas ao longo da história no período da Academia se dão relativas “às três primeiras hipóstases lógico-dialéticas, relativas ao Um que é independente do múltiplo” (p. 39, 1). Parente, ainda, observa que Porfírio, sustentando a exegese de Moderato do *Timeu*, sustenta um discurso sobre o neopitagorismo da escola, sendo o sensível a sombra do indefinido, a díade. Pode-se,

³² Acompanha o conceito de Unidade os seguintes sinônimos: unicidade, indivisibilidade e imobilidade.

³³ Além dos platônicos que sustentaram a Academia nesse perfil exegético, tiveram os platônicos neopitagóricos, que sustentaram a teoria do princípio subdividida em três: o primeiro como aquilo que está acima da realidade; o inteligível, onde estão as ideias; o terceiro, aquilo que participa tanto do primeiro como do segundo, ou seja, da unidade e das ideias; dessas três subdivisões, nasce a natureza sensível que, tal como a terceira parte, está para à alma, pois obedece ao ordenamento da razão, a reflexão. Nesse perfil interpretativo, Deus é, em primeiro lugar, causa e pai, o demiurgo, o segundo Deus, é aquele que cria e governa, olhando para as ideias, sendo a mente da alma imanente ao mundo. O demiurgo é, assim, o primeiro animador vital do mundo que está presente no próprio cosmos. Parente sinaliza que aí está localizado o postulado ético platônico: assemelhar-se ao divino.

³⁴ Além do conteúdo, Parentes comenta o estilo da escrita dos neoplatônicos, o que diferencia do jeito do próprio Platão: *è il dialogo tipico della scuola, fatto di questioni poste e di risposte o proposte di soluzione, con andamento a volte strettamente didattico, a volte simile a quello della diatriba. La trattazione che Plotino fa dei problemi è più vicina, per la sua struttura e impostazione, a quella di un Epitteto - tanto per citare un autore del quale è possibile trovare qualche traccia di influenza nelle Enneadi, e le cui lezioni, trascritte da Arriano, ci sono note per ragioni analoghe a quelle per cui possediamo le Enneadi - che non a quella di Platone, che pure è il suo costante punto di riferimento (p.67, 1b).*

portanto, apontar que Platão foi lido, no *Timeu*, à luz da influência órfico-pitagórico, o que diz respeito à diáde e aos números e, por outros, lido sem a presença dos elementos matemáticos. O *Timeu* é, portanto, dividido em três: Platão teórico, apresentado numa teoria de Deus puro, perfeito e eterno (o primeiro pensável); Platão prático (modelo ético – assemelhar-se ao divino) e, por fim, lógico.

A teoria do Demiurgo é a apresentação do Deus imóvel em si, eterno por permanecer completo e não sair daí, incorpóreo e acima de toda a realidade, que serve de modelo na ordem da criação e como modelo de vida. É, ainda, a apresentação da imanência da criação, um Demiurgo pragmático, que é, anteriormente, o pensamento do Deus puro, *nous-psyche*, ele é vida e inteligência e, por fim, atividade, pois sua vida é alma no mundo.

Tratando sobre a eternidade e o tempo, Plotino exclui qualquer possibilidade das teses gnósticas³⁵ e estabelece a alma como princípio imprescindível para organização e conservação do mundo. Plotino vê que, em tudo, tem o princípio de contemplação “[...] e que todas ações inclui um esforço dirigido para a contemplação.” (2008.53, 2). As coisas foram feitas nessa atividade e anseiam, a ela, retornar. José Carlos Bacarat destaca que o neoplatonismo plotiniano sustenta a tese que “a produção de todos os níveis da realidade é a contemplação de um princípio superior” (2008, p.38, §1). A descrição, portanto, da realidade é feita, por Plotino, a partir do pressuposto ontológico de uma realidade primeira à própria contemplação do mundo. Dizer do mundo é percebê-lo num processo de reconhecimento de suas formas³⁶.

Platão afirma, no *Timeu*, que o modelo de tudo aquilo que existe é de natureza eterna. As ideias estão inseridas na eternidade, sendo diferente desta. Eterno é aquilo que participa da eternidade essa [ser eterno] não define a sua natureza [eternidade]. Para Plotino, é necessário diferenciar essas duas modalidades: eterno e eternidade. Só é eterno aquilo que participa, por natureza, da eternidade, sendo ela [a eternidade] algo primeiro ao ser eterno. Plotino retoma a questão ao dizer da natureza da contemplação que tende à unidade. Sendo a alma a vida do mundo e este dado à corrupção e o fim, a alma pode se reconhecer de vida anterior ao próprio fim, por participar de outra natureza,

³⁵ *Tratado contra os gnósticos*.

³⁶ Apesar de elaborar uma metafísica partindo da estrutura platônica, Plotino vai além ao dizer do fim que é a atividade de tudo o que existe, as almas individuais e a do mundo, anseiam pela contemplação.

compreendendo-se eterna e, portanto, imortal. A contemplação da alma, sua vida e atividade, direciona a própria vida, dada ao tempo, ao retorno a seu princípio.

A alma é eterna porque participa da eternidade, não sendo ela mesma. A alma é diferente da eternidade. Para Plotino os seres participam da verdade e, por isso, são eternos e dizem da eternidade.

Los seres reales están contenidos en la naturaleza inteligible como partes consustanciales del Ente un y múltiple [Introd. gen., secc. 34] (...) mientras que el contenido total de la eternidad está en ella todo junto, no en calidad de parte, sino en razón de que todo que se caracteriza por ser eterno lo es en virtud de la eternidad.³⁷

Assim, antes de dizer o que a eternidade é, Plotino começa por definir o que ela não é, assumindo uma filosofia negativa, a partir da leitura das teses antigas que já haviam dito sobre a eternidade. Por isso, a eternidade não é o repouso, pois o repouso pode ser algo eterno e, assim, participar da eternidade, sendo, o seu contrário, uma negação lógica, participando da eternidade, o repouso é eterno e não a eternidade ela mesma.

Ao tratar de inteligíveis eternos, trata-se, portanto, do princípio, *arkhé*, enquanto o nascimento da natureza que é fruto da contemplação. O *logos* é esse princípio formativo inteligível. Sendo assim, os inteligíveis, material que constitui a Inteligência, são eternos, o que significa dizer que eles, à luz da eternidade dão vida à própria Inteligência, sendo ela, também, eterna. Diferentemente da própria Inteligência e dos inteligíveis, a eternidade é outra coisa.

A natureza é um logos que produz um outro logos, engendramento seu, que doa algo ao substrato, mas permanece imóvel.” (2008, p.57, 1b) A alma é contemplante, e ela produz o que lhe é posterior [...], entretanto, ela não é a mesma em todas, de sorte que não é do mesmo modo em todas as partes da alma. [...] se agem ansiando, agem por causa do que anseiam. Isso era objeto de contemplação e contemplação. (2008, p.65, 1b)

Plotino afirma que a natureza cria a partir de uma atividade de contemplação, sendo em si mesma, de permanência, o *Logos* cria permanecendo-se, assim, contemplação. Dessa maneira, a natureza só pode produzir a partir da contemplação que já possui, sendo ela, um dia, um objeto da contemplação. “*Ser o que é, para ela isso é*

³⁷ Nota 5, página 278 “os seres reais estão contidos na natureza inteligível como partes constituintes do ente, um e múltiplo. (...), no entanto, o conteúdo total da eternidade está nela, todo junto, não na qualidade da parte, senão na razão de que tudo o que se caracteriza por ser eterno é em virtude da eternidade”.

seu produzir, e quando ela é, isso é o que produz. Ela é contemplação e objeto de contemplação: um logos, portanto. Por ser contemplação e objeto de contemplação e logos, por ser exatamente isso, ela produz. (2008, p.59, 1b). Por ser o material que constitui a vida do intelecto, os inteligíveis eternos dão qualidade de eterno, também, ao intelecto. Diferentemente de Platão, Plotino assegura que não inteligível fora da inteligência. Essa vida que se mantém idêntica e absoluta [inteligíveis e intelecto], capaz de conhecer a verdade e produzir a partir dela, do maior grau de assimilação sobre o verdadeiro, essa vida se mantém unidade e direcionada à própria Verdade, aquilo que, dentre os seres, está mais direcionado ao Uno. Essa vida é a eternidade, pois se mantém idêntica a si – vida e atividade.

O intelecto contempla o verdadeiro, pois é, em si, constituído por ele. A eternidade, diria Plotino, é a vida do intelecto que se mantém em unidade de si com os inteligíveis e, assim, encaminha a alma do mundo e a do homem a seguir segundo essa natureza, unida a ela e, por fim, desejosa de, cada vez mais, possui-la para possuir-se. A teleologia do desejo de todo existente é ser idêntico àquilo que realmente é. Pode-se, assim, concluir que, em tudo, há o desejo de eternidade de ser, em si, a verdade daquilo que é e que, ainda, é anterior à matéria, mas que a constitui e anima. Por isso, o desejo eterno não é, também, a eternidade, mas a conhece.

A estrutura que mantém o movimento, sendo ele próprio do mundo enquanto mundo, é uma dinâmica constante eterno-temporal, pois é dada ao tempo no ato de sua produção, possuindo natureza diferente desta. Assim, Plotino reatualiza o dualismo de realidade como descreve Platão e percebe que, por mais que estejam relacionados, eternidade e tempo são diferentes. A eternidade, como permanência dos seres em si, dá vida ao mundo e, com isso, faz nascer o tempo. Sendo criado, o tempo só podia sê-lo a partir de algo que, em nada, fosse carente. Espera-se que, no tempo, tudo mude até que, em último grau, deixe de existir. O tempo é, de um lado, a vida que sustenta a existência enquanto vida e, por outro, a razão de seu fim.

O dualismo platônico apresenta que o tempo e eternidade estão, necessariamente, ligados à mobilidade e permanência, à multiplicidade e identidade, à corruptibilidade e integridade. Platão descreve a eternidade a partir presente do verbo *ser*: “*que ela foi, é e será, embora, de acordo com a razão verdadeira, somente o é lhe convém; o foi e o será, ao contrário, é adequado dizer da geração que procede no tempo: com efeito, ambos são*

movimentos (kinéseis)”³⁸. Sugere, portanto, que a eternidade é a constante presença dos seres na unidade, o que significa certa presentificação da presença. Plotino reconhece, portanto, que qualquer coisa que não seja a plena posse do si no si mesmo, em ato de plenitude, não pode corresponder à essência da eternidade.

A dificuldade platônica, ao dizer do modelo eterno paralelamente aos seus derivados como efeitos, recai na articulação entre a natureza daqueles que permanecem em unidade e são lançados no tempo daquilo que é, efetivamente, sua imagem. Sendo o tempo a imagem da eternidade, ele é disposto na multiplicidade dos seres que existem no espaço e, por isso, pouco dizem da simplicidade da existência unificada. A questão que sustenta é: como a natureza una pode criar a multiplicidade? Em Plotino, essa natureza cria permanecendo-se e, por isso, mantém o princípio de identidade dos seres e, com isso, o seu agente causal, o próprio Uno. Dessa maneira, Platão sustenta sua metafísica com a ideia do ser que está, a todo sempre, na eternidade e os demais que são lançados no porvir. Assim, Platão, por meio do Demiurgo, apresenta a relação existente entre o Uno e o Múltiplo e, como ela, abre a possibilidade exegética da filosofia de Plotino.

Distinguimos até aqui o modelo inteligível e sempre o mesmo e a cópia visível e submetida ao devir. Temos de acrescentar uma terceira espécie, que é como que receptáculo e a matriz de tudo o que nasce. Os quatro elementos transformam-se incessantemente uns nos outros; mas aquilo no qual cada um deles nasce e aparece sucessivamente para depois se desvanecer é algo que permanece idêntico, uma forma invisível que recebe todas as coisas, sem revestir ela mesma nenhuma forma semelhante às que entram nela, e que participa do inteligível de maneira bastante obscura, apenas compreensível para uma espécie de razão bastarda. Podemos chamá-la de lugar. (1969, p.241. §2).

A construção filosófica inicia do *Timeu* tenta apresentar qual é a origem do mundo e a do homem, tendo, como objeto central, a investigação daquilo que é ordenado e mantém-se num movimento linear, o cosmos. Duas são as modalidades a serem pensadas nesse caminho, aquilo que pertence à imutabilidade do ser, de um lado, cuja natureza é eterna e, de outro, os entes postos no porvir da própria existência e, por isso, estão sempre faltosos. Estando no tempo, estes entes nunca serão em totalidade, pois é próprio da temporalidade a impossibilidade do todo no agora. Assim, em Platão, eternidade

³⁸ *Timeu*, 37E-38A

corresponde à natureza dos arquétipos perfeitos e o tempo ao mundo sensível e tudo o que há nele.

A eternidade se mantém nela mesma e, por isso, não cabe na multiplicidade. O princípio, assim, é idêntico a si, não podendo ser de outra maneira, pois tudo o que há, há em ato, não havendo outra forma de ser depois ou, ainda, nada foi que já não tenha sido desde sempre. O tempo, seu derivado, é, justamente, aquilo que permite as coisas serem de outras formas. A ação demiúrgica que faz acontecer a representação do perfeito permite que as coisas sejam ao contrário de suas criações, pois o tempo abre a possibilidade de ser e, com isso, a de não ser o que é em essência³⁹.

Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre e não devém, e o que é aquilo que devém, sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão pois é imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca. (p. 93, §2).

A relação que Plotino percebe daí, da natureza Una e daquilo que é Múltiplo, ocupa lugar importante na estrutura de sua metafísica nas hipóstases. A unidade é o princípio que permanece no seu derivado. Assim, tendo deixado de ser, a alma deseja por mais, permanece unida ao espírito, ao intelecto que, da mesma forma, está direcionado ao Uno por conhecê-lo. Se em Platão a eternidade correspondia à vida dos seres em sua perfeição, em Plotino essa vida é a própria vida do intelecto, tendo em consideração que é os inteligíveis estão nele inseridos.

A conciliação dessas naturezas aparece durante a narrativa de *Timeu*. A percepção está voltada a reconhecer a forma perfeita que está para além do ente, a ideia que se pode assumir do todo daquele determinado ser. Assim, por ser perfeita, ela não cabe no corpo, mas transcende-o. O tempo, desse modo, encaminha a questão do que é a eternidade, pois encaminha a reflexão entre as duas naturezas: aquela que é incapaz, por si, de dizer sobre o que é e a que se mantém no princípio de identidade e, por isso, diz sobre a verdade.

Assim, o homem e o mundo estão e são constantemente. *Timeu* utiliza desses dois verbos para dizer que um refere à situação em que se encontra o objeto e, por situação, entende-se que pode estar de outra maneira, sendo inconstante e impermanente, o outro,

³⁹ Pode compreender o *Timeu* como a síntese entre a tese de Parmênides, cuja defesa é a imutabilidade do ser, e a de Heráclito, da constância do vir-a-ser e a impossibilidade de não sê-lo.

por sua vez, diz daquilo que é sem se quer ter sido ou será. O movimento, apresentado por Platão, é o acontecer do mundo e de tudo o que há nele no espaço pelo tempo, abrindo suas possibilidades e potencialidades. Plotino verifica que, mesmo sendo possível pensar o tempo a partir da percepção do movimento, ele não pode ser reduzido a este, pois o movimento acontece e só pode acontecer num dado tempo e, assim, é diferente dele.

Quando, no entanto, Aristóteles associa o tempo com a percepção do movimento, falha em não considerar a própria natureza da percepção. Visto que para dizer do tempo é preciso percebê-lo, a percepção torna-se objeto preciso na investigação, tendo em vista que ela diz do tempo mais que o próprio movimento. Se, de uma forma, é difícil responder se haveria entendimento sobre o que é o tempo sem o movimento, da mesma maneira, seria impossível pensá-lo sem uma intelecção que o percebesse.

Perceber o tempo é ver os diversos momentos vividos pelas coisas que estão situadas na vida. Vida entendida, aqui, como resultado do ser em atividade. Pressupõe-se que, ao deixar a unidade, a alma partiu para o outro e, dessa maneira, é possível verificar a mudança própria das coisas movidas e perceber que aquilo que foi, ou como foi, agora é de outra maneira, cabendo na possibilidade de ser de tal forma. O corpo é temporalmente constituído, pois é afetado e modificado pelos encontros frutos da atividade da existência. Os afetos são temporais, visto que estão para os sentidos e esses se modificam conforme o desenvolvimento das sensações. As atividades que sustentam a vida são, ao fim, temporalizadas e, ainda, temporalizadoras, visto que marcam a existência em horas, dias, semanas, meses e anos. Assim, ao viver, o homem pode se reconhecer como feito de muita coisa, a fazer mais e mais, tendendo ao fim e, com isso, a impossibilidade de continuar fazendo e sentindo o mundo no mundo.

Plotino, tendo feito a análise da metafísica platônica para, por fim, responder o que é a eternidade e o tempo, a supera por reconhecer que, entre o princípio e a matéria, há uma ação de unidade que faz os arquétipos participantes da própria intelecção. Assim, tendo voltado a atenção ao movimento da alma, Plotino reconhece que Platão se limitou ao dizer do tempo enquanto movimento sensível, sustentando o seu dualismo.

[...] em que consiste aquilo que existe sempre, e aquilo que devém sempre e nunca é? Aquilo que existe sempre são as Ideias, apreensíveis para a inteligência, e aquilo que devém sempre é o universo, que só pode ser conhecido por conjectura. Assim, não existe ciência da natureza. Da natureza só é possível dar explicações mais ou menos verosímeis (1969, p. 237, §3)

No *Timeu*, Platão trata de uma relação entre o efeito do mundo e a necessidade de ter uma causa. Por se representação, o mundo sensível e tudo o que nele há exige o representado. Por essa razão, é necessário, para a delimitação do tema na filosofia platônica, a descrição daquilo que pertence à natureza das coisas. Ora, se a sensibilidade permite falar do tempo, porque o tempo a permite ser e desenvolver, há, em Platão, um movimento que leva a definição da natureza cuja o tempo é representante. No caso do belo, por exemplo, a sua existência só é possível pela participação anterior na Beleza e o seu reconhecimento possível pela existência do ente belo: *“É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devem e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela”* (p. 94, §1). Da mesma forma que, no caso tempo, ele só é possível pela existência da eternidade. Ao dizer que ele é a sua imagem, Platão apresenta a sua cosmologia e, também, a interdependência entre as realidades [sensível e inteligível], numa eventual relação de causa e efeito.

Plotino ultrapassa a realidade como uma dinâmica de representações ao sustentar uma compreensão à luz das três hipóstases, definindo, assim, que a estrutura que mantém aquilo que é [real] deriva de estágios anteriores superiores. Por isso, aquilo que é o último grau da derivação, traz, em si, também, o grau máximo da imperfeição de ser e, por isso, tende ao fim, não podendo servir para derivar nada além. Da mesma forma, há a máxima perfeição que, por sê-la em excelência, não foi derivada, mas é a plena presença de si e, por isso, o mais simples possível, onde não permite a multiplicidade das coisas, dada ao Nous. Szlezák comenta sobre a relação conceitual entre Nous e ουσία, para ele:

Plotino entende o processo decisivo do engendramento do Nous como delimitação pensamento [νοησις] – que, assim como a visão [οφισς], é indeterminado – por meio do objeto a ser pensado [ο νοητον] [2, 4-7]. Esse pensamento, porém, ainda não seria apropriado para privar o Nous da dignidade de ser um princípio supremo: se o pensamento, como Plotino parece dizer em 2,3s [e como escrevem efetivamente alguns escritores], fosse o ato da Inteligência [do Nous] e, por natureza, algo que se volta para trás [επιστραφεισα, 2,5], então, o Nous seria aquilo que engendra a noesis, que a delimita e aperfeiçoa e que, por isso, deve ser considerado o Primeiro. O sentido da argumentação se torna claro somente por meio da identificação da delimitação da noesis com outro processo de geração, que Plotino caracteriza explicitamente como elemento da tradição: Διο και ειρηται - εκ της αοριστου ξυαξοζ και οι αριθμοι - τοντο γαρ ο νουζ [2, 7-8] (2010, 95,1).

Sendo a Inteligência a vida que se mantém na atividade intelectual, cuja

permanência é nos próprios inteligíveis, a sua natureza se mantém idêntica, permanecendo-se inteligência e gerando a vida. Diferentemente da ideia aristotélica de substância, cuja permanência era o repouso, o nous é constante atividade e, por isso, o movimento que faz de si, a sua vida e atividade, é a eternidade. Plotino, no entanto, atribui ao Nous aquilo que pertence ao múltiplo e, por conseguinte, acredita que o princípio não pode pertencer a essa ordem, uma vez que seja causa universal, deve ser o mais simples possível.

Assim, Plotino dá às coisas as condições necessárias de serem a partir daquilo que foram geradas, ou ainda, o reconhecimento de que existe, em cada coisa, aquilo que qualifica o seu ser. Szlezák aponta que essa tese está sustentada na teoria da dupla *ενεργεια*. Pertence à cada coisa uma *ενεργεια* correspondente a sua constituição e uma outra que diz, diferentemente da primeira, de sua atividade e das coisas que, por meio dela, são geradas. Assim, uma coisa é o Nous e outra, aquilo que pertence a sua atividade. A eternidade é a atividade do Nous e ele, por sua vez, participa dela e, por isso, é eterno. Referente ao movimento, é possível perceber que ele é atividade da coisa que é movida por algo que é o movedor. Por essa razão, não é possível, em Plotino, associar o tempo ao movimento sensível pois uma coisa é o movimento, diferente do tempo, e outra é a natureza deste que dá condições para que o movimento aconteça e, sem ele, a impossibilidade da expansão.

Assim, ao tratar da relação inteligível *versus* sensível, Platão, no *Timeu*, apresenta meios para a compreensão entre a natureza do Uno e a geração do múltiplo. Plotino, assim, utiliza a teoria da dupla *ενεργεια* para dizer do desenvolvimento do múltiplo a partir do Uno⁴⁰.

Na teoria das formas de Platão, o um simboliza a qualidade arquetípica do ser e é estática, enquanto o múltiplo representa a manifestação desta qualidade no espaço e no tempo, e é dinâmica e múltipla. O mundo da existência é constituído pela multiplicidade dos seres, onde cada ser participa da forma eidética, ou seja, de sua qualidade. Logo, a existência se caracteriza como a maior ou menos adequação do ser à sua qualidade. (2001. p.14. §4).

Na filosofia plotiniana, a Beleza pode ser compreendida, em natureza, associada à eternidade. Uma coisa, assim, é a natureza do belo [a Beleza] e outra, o ente belo. Para

⁴⁰ 2010. 97, 2.

ele: "*Certas coisas, como as formas materiais, são belas não devido à sua própria substância, mas por participação. Outras são belas em si mesmas, como a virtude.*" (2002, p.19, §2). Aquilo que dá qualidade à coisa pode ser, primeiramente, o que pertence à sua vida [geração] ou, caso não, aquilo que se faz de si a partir de sua atividade que não negligência a primeira, mas é diferente dela. Há um princípio, no entanto, de unidade que dá à beleza o caráter de belo e, ao belo, faz o ente participar da beleza. Assim, a relação que a alma estabelece com a beleza é, na verdade, um reconhecimento entre as naturezas e, por essa razão, a alma participa daquilo que é eterno.

O *Timeu* caracteriza a criação do mundo como efeito da contemplação do eterno: "*Desse modo, o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo pensamento*" (p. 96, §1). Assim, tal como exposto por Plotino, eternidade e tempo são conceitos para a alma humana tendo em vista que correspondem às suas criações. Em Platão, o mundo criado é, inevitavelmente, a imagem de algo. *Timeu* ratifica a tese que a lida com a verdade só é possível a partir do mundo criado, pois o é pela contemplação do verdadeiro.

Em Plotino, aquilo que dá qualidade do ser eterno, a própria eternidade, tendo, em contraste, as coisas temporalizadas por pertencerem à outra ordem, só o podem ser por estarem em constante unidade. Por ser imagem, assim, o tempo não deixa de ser referência de seu modelo eterno, a própria eternidade. Falar da eternidade é percebê-la, assim, de algum modo, a partir do tempo, o seu derivado. Szlezák apresenta que isso se dá "*pela equação das duas séries de delimitador, delimitado e produto*" (2010. 97, 1). Conhecendo o tempo, aquilo que foi delimitado pela eternidade [delimitador], por seus efeitos [produtos], Plotino concebe que a metafísica da eternidade e do tempo, para desenvolvê-las, transcende a própria eternidade do ser, pois, também, o transcende.

Assim, ao recolocar a tese platônica sobre a eternidade e o tempo, Plotino a ultrapassa. A exegese plotiniana coloca, no centro de sua investigação, a existência do Uno enquanto princípio e a multiplicidade, o seu distanciamento. Sendo o tempo a impossibilidade do todo e, por isso, do ser, Plotino apresenta que o tempo é aquilo que não pertence à unidade de ser, ou seja, onde tudo é e não há aquilo que foi ou a espera daquilo que será. Para ele, o percurso filosófico está na transcendência de si, entendida como inserção no mundo e no tempo, tendo em vista a capacidade da alma em se autoconhecer e se reconhecer de outra natureza. Plotino propõe que a meta do existente é

unificar-se a si, unificando-se ao Uno e, com isso, deixar tudo o que fora e pertence ao campo da multiplicidade, tudo o que está no tempo e diz dele, e, também, à multiplicidade das ideias.

No neoplatonismo plotiniano, a metafísica ultrapassa, exclusivamente, o discurso sobre o ser e apresenta que o princípio, na verdade, é aquilo que o unifica. Segundo Szlezák: “(...) quando o homem se aproxima do Uno, já deixou para trás o pensamento discursivo e sua exposição sobre ele perante os outros. Agora, ele é pura visão, tudo está dentro dele.” (2010, p.11, §1). Assim sendo, tendo, um dia, deixado a unidade, a alma pode retornar a ela, lugar onde não permite qualquer outra coisa a não ser o todo. Para Plotino, ao verificar a tese do *Timeu* de Platão, percebe que a unidade dos seres em suas próprias identidades configura a eternidade e aquilo que é o seu contrário, o tempo. É a partir daí que ele ratifica a compreensão platônica sobre a eternidade e o tempo.

A compreensão plotiniana sobre o movimenta da alma é, posterior a ele, a do movimento sensível, abre a discussão de metafísica da derivação das hipóstases. Numa possível compreensão exegética, ao descrever a criação do mundo e, ainda, dizer que o homem é o cosmos reduzido, Platão possibilita, ao homem, a compreensão da vida e das coisas que nela há. Assim, ao pensar a filosofia da eternidade do tempo, como uma ideia possível à alma do homem, Plotino verifica que esse, em natureza é conhecedor daquilo que é. A relação entre inteligência e inteligível, portanto, é própria da natureza do homem e antecede a inserção do homem no mundo. Assim, o homem é no tempo algo lançado a conhecer a vida de sua alma conhecedora de tudo.

A henologia plotiniana apresenta a vida como constatação emanada do princípio. Entendendo-se que o todo de tudo que existe nasce, constantemente, do Uno-Bem. Tudo está sendo lançada no espaço, enquanto receptáculo de tudo o que está no devir⁴¹. O espaço comporta, portanto, a subsistência dos entes. Por essa razão, pensar a vida é pensar sua própria condição de estar situada no espaço, pois, analogamente, apresenta Plotino que, ao tratar de árvores, há uma atividade de suas raízes que mantém toda a vivacidade que está para além da vida em si.

Estar lançado no espaço, efetiva a atividade temporal de todos os entes sensíveis. Acontece, contudo, que, lançada no tempo, a atividade que se dá pode conceber um término, mas que não significa o fim, pois subtende o fluxo constante da vida e, por isso,

⁴¹ Vida de Plotino por Porfírio.

o início de uma outra atividade. Se a vida não se resume à situação no espaço, mas sugere a unidade com o seu princípio, é necessário que o acontecer, no próprio tempo, só é possível pois ele não tem um fim em si mesmo. A coisa movida é fadada ao fim do movimento, mas o tempo não. O tempo emana de seu princípio, tal como a vida. A vida e o tempo participam dele, mas não o são, em plenitude⁴².

Por ser entre os tratados que dizem sobre a realidade, a fim de dizer da natureza do mundo e da vida e, ainda, tendo como fundamento a exegese de Timeu, em Plotino, eternidade e tempo são conceitos que lançam luzes ao que é a vida, assim como ao que é o mundo e o que espera do homem. Dado que é esperado de tudo o que existe a contemplação própria de sua natureza, ao homem é esperado que seja aquele que se ponha a buscar por sentido, investigando aqueles que assim o fizeram também, a fim de se relacionar, efetivamente, com a Verdade.

Eternidade e tempo, assim, estão para a descrição da criação do mundo, sua atividade e da contemplação do perfeito. Plotino parte da assertiva de Platão, reconhecendo que o tempo [aquele que é visto e sentido primeiro] é a representação móvel da realidade que não é móvel. Isso significa que, para dizer da eternidade, ou, simplesmente, para interessar-se por ela, o homem deve se sentir mobilizado pelo tempo.

O homem que se pergunta sobre a eternidade e o tempo, nessa perspectiva, se sente motivado por eles, isso significa que a pergunta sempre procede de uma relação com o objeto afim. Se o homem não se sentisse envolvido por tais questões, não as procuraria responder. Além disso, voltando ao recurso plotiniano de analisar as teses

⁴² Além da estrutura da obra, é possível observar que, em Plotino, a filosofia sustenta-se num sistema seguro, pré-estabelecido. A atividade filosófica, portanto, avança por analisá-lo, criticá-lo, reinterpretá-lo ou corrigi-lo. Em Platão, não era assim. Platão produzia livremente de tempo em tempo. Para Parentes, a escola de Plotino: È la storia dell'insegnamento di Plotino quella che si delinea attraverso la successione cronologica dei trattati. Alcuni ritorni su questioni già trattate sono significativi: mostrano bene la sua insoddisfazione, il suo tormentato tornare a dibattere punti difficili e controversi, il nascere di nuovi spunti di soluzione forse sollecitati dalla riflessione su nuovi testi letti e commentati o da questioni poste nella discussione scolastica. Anche la scelta delle letture subisce infatti, nel corso degli anni d'insegnamento, qualche variazione non priva di significato [[É a história do ensino de Plotino que é delineada através da sucessão cronológica dos tratados. Alguns retornos sobre questões já tratadas são significativos: sua insatisfação, seu retorno atormentado ao debate de pontos difíceis e controversos, o surgimento de novas idéias para soluções talvez incitadas pela reflexão sobre novos textos lidos e comentados ou por questões levantadas na discussão escolar. . De fato, ao longo dos anos de ensino, a escolha das leituras também sofre algumas variações que não são desprovidas de significância]. (76, 1b)

antigas, Plotino põe em questão o que seria dizer sobre a eternidade e o tempo, se caso não houvesse, anteriormente, alguém que tivesse feito.

Assim, a autonomia da filosofia do tempo de Plotino está condicionada a dois elementos: o primeiro é a nível ontológico porque envolve o homem e sua relação com o tempo. É sentido o tempo, vivendo nele esse descobrindo aí, que o homem se abre a pensar o que é a eternidade. O segundo é interpretativo, Plotino procura resolver sobre a verdade do problema, uma vez diagnosticado que a tradição não a deixou claro⁴³.

⁴³Justifica-se o que acima fora considerado como condicionamento histórico: uma vez tendo sido apresentada, a Verdade não consistiria numa descoberta nova, ou episódio inédito, precisaria, contudo, reconhecer onde e como ela foi verificada. Em III,7, Plotino assegura que alguém dentre os antigos disse a verdade sobre a eternidade e o tempo. Szlezák amplia a afirmativa de Plotino e sustenta que ela fora dada como um todo, não apenas ao conteúdo do tratado. Então, Plotino seguiu fazendo filosofia apontando a verdade que fora dita, os erros na compreensão da tradição e à infidelidade a Platão, em especial pelos platônicos.

Plotino revisita as teses dos antigos sobre eternidade e tempo: Aristóteles e o tratamento do tempo na *Física*.

Plotino vê a dificuldade de definição sobre o tempo enquanto movimento, pois este fora associado, exclusivamente, ao movimento sensível. Deve-se, no entanto, perceber que, em Aristóteles, o tempo era algo para o movimento, sua determinação, que tinha mais afinidade com o fator determinante, a alma. Plotino percebe que, de fato, tempo é algo da alma, o que concluirá ser seu movimento, para desenvolver essa tese, no entanto, julga-se necessário responder o que é a alma e a estrutura da realidade inteligível para, enfim, ter o tempo como modalidade de seu ser.

Plotino certifica-se que Platão reconheceu a verdade sobre a eternidade e sobre o tempo. Para ele, retificando a tese do *Timeu*, tempo é uma imagem móvel da realidade imóvel, concluindo que tempo e eternidade são coisas diferentes, mesmo que, para definir o que é tempo, seja necessário apresentar o que é a eternidade. Plotino associa a filosofia do tempo à narrativa platônica da descrição da realidade. É preciso, pois, voltar à imagem do Demiurgo e sua capacidade de criar para dizer onde se dá, aí, o tempo e o que ele tem a ver com a eternidade.

Szlezák diz que, mesmo sendo a ideia de Plotino, o método de interpretação não é o suficiente para dizer o que é sua filosofia, o que significa que a filosofia sobre a eternidade e tempo não é, exclusivamente, em Plotino, um exame antigo. José Reis aponta que o exame das teses antigas é para, na verdade, dizer aquilo que o tempo não é. Dentre os antigos, verifica Plotino, o tempo era o problema que estava articulado ao movimento das coisas. Em Aristóteles, por exemplo, o tempo era algo do movimento, o seu fator determinante, que tinha como peça fundamental a alma enumerante. Para o estagirita, era necessário que houvesse a intelecção do espaço percorrido por determinado objeto para, enfim, dizer do número de tempo. O tempo era a medida do instante segundo o seu posterior e anterior. A alma enumerava aquilo que era o enumerante, podendo-se concluir que o tempo era o enumerado.

Aristóteles dispõe, inicialmente, a possibilidade de um conhecimento sobre o tempo e sua essência. Definindo, portanto, se o tempo pertence à ordem do ser ou não. Na *Física IV*, Aristóteles apresenta a necessidade da existência do espaço⁴⁴, do vazio e

⁴⁴ A defesa da existência do espaço para a existência do tempo está disposta da seguinte forma: “Pero, puesto que se piensa que el tiempo es un cierto 10 movimiento y un cierto cambio, habrá que examinar

do tempo, para pensar o movimento e, conseqüentemente, o próprio tempo. Não há tempo sem a observação da coisa em movimento, mas eles não se confundem em si, pois há de intuir uma inteligência responsável por observar tal movimento e, tão somente dessa forma, o observar em medidas, números de um agora, limite do anterior e do posterior⁴⁵. O próprio agir no movimento, é por uma força, seja com maior ou menor velocidade⁴⁶, perceptível pelo próprio tempo, ou seja, “(...) *sin cambio no hay tiempo.*” (p. 151, §1)⁴⁷. O tempo percorrido pelo movimento só o é porque há a percepção do movimento, no entanto:

(...) todo cambio es más rápido o más lento, pero el tiempo no lo es. Porque lo lento y lo rápido se definen mediante el tiempo: rápido es lo que se mueve mucho en poco tiempo, lento lo que se mueve poco en mucho tiempo. Pero el tiempo no es definido mediante el tiempo, tanto si se lo toma cuantitativamente como cualitativamente. (p.150, §1b)

Aristóteles certifica-se, assim, que tempo não é relativo ao movimento e, subsequente, a velocidade assim o é. A relatividade de tempo, portanto, depende da velocidade percorrida no espaço, pois tanto o movimento lento ou rápido pressupõe que haja o tempo para que a coisa movida conquiste uma medida. Fernando Rey Puente observa que o tratamento do problema tempo teve início com a observação física do movimento, Aristóteles procurou responder a causa do movimento e a associou ao tempo. Pelo acontecer do movimento, o homem percebe que certa quantidade de tempo aconteceu. Há uma observação de continuidade, de anterior-posterior, no movimento, que leva à inteligência do tempo. Contudo a percepção que o tempo, de algum modo, se dá é, constantemente, no agora, o que gera uma implicação teórica daquilo que é, em si, passado e futuro. Afinal, visto que o tempo existe no agora, o que é o tempo passado e o futuro?

O agora da observação garante que o tempo é e não há como coexistir com o anterior-posterior, pois se é agora, não há espaço para um outro momento de natureza diferente. Dois ‘agoras’ não ocupam um mesmo tempo no movimento. Não há como observar o tempo na medida do passado ou do futuro. Somente no instante, o tempo se

esto Porque sólo hay cambio y movimiento en la cosa que está cambiando o allí donde se de el caso que algo se mueva o cambie” (p.150,§1)

⁴⁵ A definição de *agora como limite* é encontrada na colocação do problema tempo, capítulo X, *Física IV*.

⁴⁶ O termo velocidade foi colocado reconhecendo ser apenas sinônimo de um corpo em movimento que produz uma força, logo velocidade. Aristóteles não apresenta o conceito em si.

⁴⁷ “*Sem movimento, não há tempo.*”

dá. Por essa razão, o tempo é o presente e não é o seu passado, pois não mais existe, e o futuro, pois ainda não se efetivou. Pode-se observar, assim, que passado e futuro não são em matéria e, portanto, somente o instante é.

A aporia aristotélica está aí colocada: pode o não ser participar do ser?⁴⁸ Como entender o passado e o futuro como pertencentes ao tempo, se somente o presente é? Visto ser o tempo, movimento, Aristóteles ocupa-se de como é possível, portanto, o consecutivo (*ephexês*), o contínuo (*sunechês*), o simultâneo (*háma*) e o anterior-posterior (*próteron kai hústeron*). A dificuldade encontrada pelo próprio pensamento é buscar, a partir da observação inicial, uma essência para dizer do tempo. Como estabelecer uma correlação entre o agora (*nyn*) e a medida própria do tempo? O tempo é medida de movimento e, por essa razão, é um, ele mesmo, e suas partes: a medida passada, a presente e suas sucessões.

Aristóteles apresenta do seguinte modo:

El tiempo no puede ser visto ni desde el pasado ni desde el futuro, sino sólo desde ese presente puntual y evanescente que los divide, lo único que realmente es. Ao tempo cabe dizer que somente o agora é real (...) Pues una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el tiempo periódico. Pero parece imposible que lo que está compuesto de no ser tenga parte en el ser. (p. 147, §3).

A definição de tempo como medida de movimento esbarra logicamente com a permanência do agora, uma vez estabelecido que o tempo é agora, contrapõe-se à ideia de movimento, de medida, pois inibe a noção de um antes ou de um depois. Cabe saber se o agora é um, sempre o mesmo, ou é outro distinto, também distinto de si. Se o agora for ele mesmo, idêntico a si, não há como conceber a relação que estabelece entre passado, presente e futuro, pois permanece um constante agora, eternizando, com isso, o presente. Se é outro distinto de si, não é possível entender a passagem de um a outro, pois implicaria sugerir quebra de permanência de agora por um outro agora, ou seja, para haver o rompimento seria, necessariamente, obrigatório a permanência de agoras no momento da passagem de um a outro. Aristóteles nega a possibilidade do agora autodestruir-se pois deixaria de ser presente.

Aristóteles encaminha a questão da seguinte forma:

⁴⁸ *Física*, p. 147, §3.

Además de esto, si ha de existir algo divisible en partes, entonces será necesario que, cuando exista, existan también las partes, o todas o algunas. Pero, aunque el tiempo es divisible, algunas de sus partes ya han sido, otras están por venir, y ninguna «es». El ahora no es una parte 400, pues una parte es la medida del todo, y el todo tiene que estar compuesto de partes, pero no parece que el tiempo esté compuesto de horas. (p. 148, §1).

A realidade do agora é constante, mas subtende-se que exige duração, o que contrapõe a noção movimento. A ideia de tempo como um todo feito por partes também é pensada por Aristóteles. Se as partes forem simultâneas, cabe observar quando uma deixou de ser para, então, haver a sucessão. O agora é e não há como deixar de ser, pois, logo, não haveria presente. Como, contudo, há a passagem de um agora passado ao presente? Onde o agora deixou de ser para o acontecer de um novo momento?

Por otra parte, tampoco es posible que un ahora permanezca siempre el mismo, porque ninguna cosa finita y divisible tiene un solo límite, tanto si es continua en una como en muchas dimensiones. Pero el ahora es un límite, y es posible tomar un tiempo limitado. Además, si ser simultáneo con respecto al tiempo es ser en uno y el mismo ahora, ni antes ni después, y si tanto las cosas anteriores como las posteriores estuvieran en este ahora presente, entonces los acontecimientos de hace diez mil años serían simultáneos con los actuales, y nada de cuanto suceda sería anterior o posterior a nada. (p. 149, §1).

Aristóteles ratifica a tese do tempo e movimento e diz que a troca é própria do movimentar e o agora não se movimenta. Aristóteles prevê o problema da manutenção do agora nele mesmo, pois se for um, não há como perceber o movimento segundo a medida do anterior e o posterior. Ratifica afirmando “*arithmós kinêseôs katà tò pró-teron kai hýsteron*” (p.152,§1)⁴⁹. No entanto, não é o número, simplesmente, numerante, mas a imanência do próprio movimento quando há uma mente que o faz.

Puente acredita que as aporias existentes no tratamento do tema, em Aristóteles, estão relacionadas ao uso confuso de certos verbos. A construção sintática pode ter levado o estagirita a não conseguir responder o grande problema. Dessa maneira, o dilema aristotélico é construído, também, na ordem do desconhecido pelo próprio autor. Aristóteles chegou à sua aporia, mas não teve todo o recurso necessário para ultrapassá-la. Plotino verifica a importância do tratamento da questão feita por Aristóteles e, principalmente, a nuance que o estagirita deu à alma na discussão sobre tempo. A

⁴⁹ *O tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois*

impossibilidade de responder o problema tempo, concluí, está no seu tratamento físico o que leva à relatividade própria do movimento, impedindo que haja uma construção verdadeira de sua natureza. É preciso que haja o distanciamento do tempo para que, enfim, se conheça.

Há, pois, de verificar como é a percepção do tempo. Pode-se conhecer por meio da sensibilidade ou da intelecção? Se houvesse o movimento, mas não aquilo que o percebesse, haveria tempo? O tempo se dá na enumeração por meio da intelecção da coisa movida. A relação tempo e movimento, apresentada por Aristóteles, é uma atitude noética. É o encontro entre a apreensão sensitiva e intelectiva do movimento. Pantele acredita que a apreensão (*lambáno*) parece estar relacionada à sensação. O conceber (*hupolambáno*), à intelecção. Aristóteles abre a possibilidade de questionar a impossibilidade de relativizar o tempo quando trata do caso sono. O sono não inibe que o tempo aconteça, leia-se, aqui, a duração de um estágio onírico. Acontece, no entanto, que a sensação tida enquanto se dorme não leva à apreensão imediata da duração do próprio sono. O sono, espaço vazio de sentidos, certifica que o tempo segue, visto que a alma o concebe.

Conhece-se (*gnorízomen*) o tempo somente quando há determinação (*horísomen*) do movimento e só é possível se há determinação (*horizontes*) do anterior e o posterior. Dessa maneira, há a sensação (*lábomen aísthesin*) de algo ter transcorrido certo espaço de tempo⁵⁰. Portanto, o tempo é o número medido a partir do antes e do depois. Conhecê-lo faz parte da inclinação do homem em conhecer e organizar a própria *phýsis*. O homem só conhece pel⁵¹a alma, ou ainda, por uma porção da alma, o intelecto (*psychês noûs*). A alma percebe que o movimento é agora e enumera outros segundo o anterior e o posterior. Aristóteles certifica-se que nunca há, no tempo, o fim do agora. O presente é uma constante, acontece que o movimento deixa de ser e a alma percebe. Deixar de ser é a ação no tempo, gerando passado. Por isso, o agora é permanente uma vez que o presente sempre é, mas deixa de ser a medida em que o movimento vai se estendendo.

⁵⁰ *Física IV*, 219 22-25

⁵¹ É possível desenvolver análises de como determinado afetado modifica a vida da alma. Qual é a duração da sensação de uma paixão? O movimento interno caracteriza a capacidade do homem em sentir e relacionar-se com o mundo. O pensamento contemporâneo desenvolve isso quando, por exemplo, o Freud trabalha a realidade psíquica e a factual. Tendo a ver com o real, o tempo, aí, é considerado de duas maneiras: tempo do psiquismo ou da realidade em si mesma.

O movimento faz perceber a medida própria do tempo. Há, no entanto, dois tipos de movimentos explicados por Aristóteles: o externo (sensível – o ente móvel) e o interno (afecções na alma pela sensibilidade). Por essa razão, há a compreensão do movimento, mesmo sem uma percepção direta dele, pois pode haver um movimento na alma. Logo, é possível que se durma, abstraia todos os sentidos, e saiba que o tempo tenha passado. Aristóteles não vê separação na relação epistêmica entre a atividade anímica e a percepção física.

O número é percebido quando há negação da continuidade. O sucessivo interrompe o contínuo. Somente é sucessivo quando há algo que o faz permanecer e o separar em si. Algo o perfaz. Aristóteles sugere que a percepção do tempo, portanto, só o é por meio de uma inteligência responsável de dar, ao agora, a unidade de outros dois agoras. A alma é responsável em perceber que algo se movimentou e, dessa maneira, se entende que o tempo não é o movimento nem a coisa movida, sugerindo ser algo que participa da movimentação.

Y puesto que investigamos qué es el tiempo, tenemos que tomar lo anterior como punto de partida para establecer qué es el tiempo con respecto al movimiento. Percibimos el tiempo junto con el movimiento; pues, cuando estamos en la oscuridad y no experimentamos ninguna modificación corpórea, si hay algún movimiento en el alma nos parece al punto que junto con el movimiento ha transcurrido también algún tiempo; y cuando nos parece que algún tiempo ha transcurrido, nos parece también que ha habido simultáneamente algún movimiento. Por consiguiente, el tiempo es o un movimiento o algo perteneciente al movimiento. Pero puesto que no es un movimiento, tendrá que ser algo perteneciente al movimiento. (p.151, §2).

Aristóteles introduz a ideia de seguir (*akoloutheîn*), acompanhar, para apresentar como o tempo é a unidade de um ser agora que parte de um ao outro e se mantém uno. Há a ideia de que a quantidade do movimento percorrido é, necessariamente, a mesmo de tempo. A implicação, no entanto, é a de que o tempo não pode ser uma velocidade. O que é quantificado é a velocidade do ente em movimento. O ente que percorre certo espaço e, conseqüentemente, o tempo. A coisa movida parte de um ponto para chegar noutra e, ao perceber isso, a alma conclui que partiu num agora e percorreu até outro, e, ainda, percebe que entre esses dois momentos, há intervalos, o ente moveu-se um espaço-tempo necessário.

A percepção de um antes e um depois, verifica Aristóteles, é, a priori, atributo de um determinado lugar. Dessa maneira, é necessária a situação no espaço para a

verificação do tempo. Na *Física III*, Aristóteles coloca a questão de a magnitude ser, necessariamente, algo pertencente ao mundo real. Há, no entanto, a possibilidade de abstração do infinito, mas a impossibilidade de sua existência em si mesmo. Não há infinito no real, uma vez que só existem entes finitos no mundo. O ser é real ou é o conjunto dos reais. O infinito, seu contrário, é o virtual, o inexistente. Por essa razão, a filosofia aristotélica, ao fundar a causa do movimento, percebe que a própria essência do tempo não é uma coisa em si, como a definição platônica⁵², mas é algo que corresponde à forma sensível de relação com o mundo.

A lógica da proposição segue dizendo que se o infinito fosse uma substância em si, a seria unicamente, não haveria, portanto, sua pluralidade. Se não há quantificação do infinito, sua numeração ou pluralidade, o que seria, então, sua propriedade? Aristóteles sinaliza que a possibilidade de pensar o infinito exige o número⁵³, e encaminha a discussão de gêneses ontológica à matemática, em sua *Física*. O desenvolver disso é: qual o lugar que os números ocupam? A sequência numérica é ao infinito, ou ainda, sugere que haja um infinito para os números que são, ao todo, sem fim.

O tempo, portanto, se dá na dinâmica do realismo. Põe a inter-relação epistêmica-metafísica do homem. A determinação do tempo no movimento só é possível por uma razão determinante, por isso é ontológica, mas é, necessariamente, algo determinado, ou seja, o mover que se dá num espaço, aquilo que é antes e depois de uma mudança. A medida numerada do tempo é por razões numerantes. O tempo do movimento é o numerado⁵⁴: antes e o depois. O tempo por ser contínuo, apresenta Aristóteles, pode ser curto ou não e, sendo número, pode ter uma duração maior ou não, mas não há como predicá-lo sendo lento ou rápido, pois isso é dependência de força, que está no corpo em movimento, não no próprio tempo.

Aristóteles diz que os tipos de números estão num mesmo processo do dar do tempo. A metáfora usada é a dos cavalos. Se há dez cavalos, dez coisas foram enumeradas por um número. O número continua o mesmo, ele o é, e poderia enumerar outro ente diferente, tipo homens. Dessa maneira, o numerado diz de certo número que enumera,

⁵² Platão ao definir o tempo, no *Timeu*, acredita que é uma imagem móvel da eternidade imóvel. Imagem de certa ideia eterna.

⁵³ *Física III*

⁵⁴ Aristóteles acredita na existência de dois tipos de números: o numerado (entendido, também, como a possibilidade de dizer o tempo no movimento) e aquilo frente ao que numera-se. O numerado e o contado.

por essa razão, determinado ente ou movimento dado por ele. Pelo número, conhecemos a quantidade, e pela quantidade, conhecemos o número. É nessa perspectiva que a abstração faz sugerir a noção de infinito, a imaginação do número.

Há de conhecer, portanto, o movimento e a coisa movida:

[...] puesto que ‘ser en el tiempo’ significa para el movimiento que tanto el movimiento como su ser son medidos por el tiempo (ya que este tiempo medirá a la vez tanto el movimiento como el ser de este movimiento, y para un movimiento ‘ser en el tiempo’ significa que su ser es mensurable), resulta claro entonces que también para las demás cosas «ser en el tiempo» significa que el ser de cada una de ellas es medido por el tiempo. (p.157, §2).

A expressão ‘ser no tempo’ é a condição, apresentada por Aristóteles, de afetado do próprio ser pelo tempo. Explica da seguinte maneira: “*Porque ‘ser en el tiempo’ significa una de dos: o 1) ser cuando el tiempo es, o 2) ser en el sentido en que decimos de algunas cosas que son en un número, a saber, o como una parte o como una propiedad de un número y en general como algo perteneciente al número, o bien en el sentido de que el número es de ellas.*” (p.158, §1b)⁵⁵. Além de estar no tempo, o ser contém o tempo⁵⁶, pois se é pela observação do movimento que o percebemos, ele é, também, isso que percebe, a alma e, ainda, enquanto numerado e medido, o movimento está no tempo, pois só assim seu conhecimento é possível. Para Aristóteles, “[...] *para lo que es ‘en el tiempo’, cuando existe tiene que haber necesariamente un tiempo, y para lo que es ‘en el movimiento’, cuando existe tiene que haber necesariamente un movimiento.*” (p.158, §1b).

A filosofia aristotélica sobre o tempo apresenta que o que existe em movimento, existe no tempo, e, por essa razão, é, nele, constituído e encontrado. À física, enquanto ciência moderna, dá-se o fundamento que é essa, a causa do conhecimento. À metafísica, a causa da existência. Aristóteles diz que as coisas, no tempo, saem de si. São enquanto são no tempo, fora dele, deixam de ser.

⁵⁵ A primeira colocação de ‘ser no tempo’ pode levar ao entendimento do tempo e sua constituição ontológica. A segunda, sua compreensão física. Como já defendido acima, há uma correlação natural da coisa que dá-se no tempo e sua quantificação.

⁵⁶ *Física IV, p.158*

Por otra parte, 'ser en el tiempo' es ser afectado por el tiempo, y así se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar, pero no se dice que se aprende por el tiempo, ni que por el tiempo se llega a ser joven y bello; porque el tiempo es, por sí mismo, más bien causa de destrucción, ya que es el número del movimiento, y el movimiento hace salir de sí a lo que existe. (p.159, §1).

Se a temporalidade é somente àqueles que participam do tempo, as coisas que são para sempre não estão nele e não são objetos de sua medida. Ao repouso, Aristóteles concebe da mesma maneira que o tempo, pois já que o tempo não é, necessariamente, movimento, então é, em algum momento, repouso. O repouso participa do tempo e é por ele afetado. A quantidade medida é a de repouso, não a do tempo.

A construção do pensamento, até em matéria de linguagem, é favorável ao entendimento que o tempo e as coisas contidas nele são finitos. No capítulo XIII, Aristóteles exemplifica com o uso da expressão “alguma vez”. Saber que algo aconteceu alguma vez é saber, na verdade, que fora algo no tempo que passou e marcou um acontecimento distinto do agora. Agora, dessa maneira, finaliza um passado e abre o futuro. Começo e fim. A relação entre o agora, o passado e o futuro é de certa quantidade.

A ideia de tempo circular percebida pelo movimento das coisas, capaz de medir a quantidade passada e projetar o futuro é um fundamento ontológico da temporalidade enquanto razão de ser. Veja-se, pois, o passado que deixou de ser o agora que o constituía. Pequenos agoras imperceptíveis que saem de si. A vida humana, nesse raciocínio, como um todo composto de agoras, vai deixando de ser, sempre, todo o momento. O tempo é a origem e a corrupção, o princípio de geração e destruição das coisas.

Em Aristóteles, a discussão parou nessa consideração física da análise do tempo. Do ponto de vista onto-epistemológico, Aristóteles não concebe o tempo como: 1) um dado anterior para o ordenamento da realidade; 2) independente da percepção e, logo, da intelecção da coisa movida. Portanto, mesmo sendo algo diferente do movimento, não é possível dizê-lo sem ele. Não resta dúvidas que a questão poderia ser retomada posteriormente, pois a física aristotélica delimitou o tempo como outra coisa além do movimento e estava mais relacionado com a alma. Outro aspecto importante na construção do tema em Aristóteles, é sua impossibilidade de respondê-lo totalmente.

O tempo é o agora, pois o agora permanece sendo a única possibilidade da colocação da própria questão [pelo homem] e, dessa maneira, a única compreensão do

passado e do futuro. A dificuldade desta delimitação acerca do tempo é: quando o tempo deixou de ser o agora presente para ser o futuro, tornando-se passado? Para ser instante agora, o momento é solitário, isso significa que não é possível que dois agoras coabitem num mesmo instante. Para ser passado, o agora precisa ceder espaço para outro agora, isso só acontece se, e somente se, houver um contanto, no mesmo instante, entre os agoras. Isso é impossível, concluí Aristóteles. No entanto, a alma ainda continua a determinar o movimento segundo o anterior e posterior, significando que o movimento se dá no tempo e ele pode ser determinado pela alma. Para Aristóteles, percebe Plotino, a medida é apenas uma fração do tempo, sendo outra coisa que sua essência. Dizer do número de determinada medida não significa dizer que esse é a essência do tempo.

Plotino dá início em seu pensamento por defender o porquê o tempo não está identificado com o movimento. Como percebe-se na análise aristotélica sobre o tempo, Plotino segue, ele é o lugar onde acontece o dar-se do movimento e, por isso, não pode ser confundido com ele. E, ainda, o dar-se do movimento sugere a situação do próprio movimento no tempo, pois é no acontecer do movimento que a sua determinação diz do tempo, mas, sobretudo, o movimento precisa acontecer, e isso só acontece no próprio tempo. Dessa maneira, o tempo não é, somente, sua determinação, é, ainda, a possibilidade para que ela aconteça. Para Plotino, a determinação da coisa movida tem mais a ver com o espaço e a velocidade que com a definição de tempo. Aristóteles manteve-se na constatação física da questão, deixando sua natureza ontológica, o que transformou o tema numa impossibilidade lógica.

Para José Reis, Aristóteles sugere que o tempo é “*um ‘período’, quer dizer, um ‘intervalo’, uma ‘dada extensão’ de movimento*” (p. 383, 3), isso significa que o tempo é determinado, anteriormente, pelo percurso oscilante do objeto, variante em tempo, o que impossibilita a unidade de tal medida, pois ela estaria subordinada ao dar-se da determinação do determinado objeto. Dizer de extensão do movimento implica dizer do espaço, que não é o tempo, a velocidade que o objeto tem do tempo de partida ao tempo de chegada, que significa perceber o recorte de tempo feito no dar-se, em movimento, desse objeto.

O tempo, ainda, não pode ser movimento, pois o movimento tende a parar. O tempo não para. E, também, uma coisa que não esteja em movimento, algo em repouso, pode-se determinar o seu tempo, visto que o repouso se dá no tempo. O tempo não é o repouso, pois repouso implica permanência, o tempo é algo que está para mudança. A

tradição, observa Plotino, viu que as coisas se dão no tempo, mas não definiu sua essência. Na verdade, é possível dizer que os pensadores gregos perceberam o problema e o colocaram. Aristóteles, como apresentado acima, previu a grande complexidade que envolvia o tema e lançou, mesmo não sendo a finalidade de seu tratamento da questão, um desafio para a metafísica posterior.

Quanto à associação do tempo ao movimento das esferas, uma vez que o movimento do céu, por exemplo, é constante, Plotino retifica que é um movimento que acontece no tempo e a prova disso é que os movimentos das esferas tendem a ser menor quando a esfera é maior, ou seja, a determinação do tempo do movimento da esfera vai obedecer ao seu tamanho. O tempo não é relativo, para Plotino, e, por isso, não é movimento das esferas. Por não ser movimento, tampouco é a coisa movida.

Eis a que conduz a análise da doutrina que declara que o tempo é a «extensão do movimento». Se o tempo não é nem o «espaço», nem o «próprio movimento multiplicado», nem o «número» dos vários períodos - tudo casos em que o tempo pura e simplesmente não aparece - então ele é sem dúvida ele próprio, o tempo, mas não sabemos o que é. Não era outra, decerto, a pergunta inicial - dramatiza Plotino mas o facto é que nada avançámos ao longo da análise efetuada. Tudo o que sabemos - faz notar - é que a própria extensão do movimento se dá «no tempo». Da sua natureza não conhecemos rigorosamente nada. (p. 384, 2).

Plotino reconhece a dificuldade no tratamento do tema, como diagnosticado por Aristóteles, e parte da reconsideração do *Timeu* de Platão onde o tempo é “*a imagem móvel da realidade imóvel.*”, ou seja, onde tempo é movimento. Claramente aí, Plotino sustenta a composição dualista da realidade como é descrita na filosofia platônica. Por ser uma delimitação precisa que Platão apresenta na descrição da criação da realidade, Plotino, assim, reconhece que o tratamento da questão tem a ver, diretamente, com a descrição do mundo e da vida. José Baracat sinaliza que o tomo da terceira enéada é referente ao tratamento da natureza e, por isso, o lugar do Demiurgo, enquanto objeto exegético, é fundamental para o tema em si.⁵⁷

⁵⁷ Um objeto para a compreensão da tradição platônica e, ainda, o aparecimento do neoplatonismo foi a descoberta da obra *Timeu*. A escola de Platão estabeleceu-se por tentar manter viva a memória do fundador e a obra foi essencial para a continuidade exegética dos discípulos. A exegese de alguns platônicos sobre a Antiga Academia deu-se por dizer qual era a resposta de Platão sobre o princípio. A tradição aristotélica, diferentemente da platônica, estabeleceu uma relação entre a mente (inteligência e alma) e o corpo de forma tal que a ideia é abstraída da matéria, distanciando-se da proposta de forma ideal, perfeita, presente na alma, apresentada por Platão. Em Aristóteles, as ideias são abstraídas da realidade e, por fim, intuídas pela inteligência, portanto, sem nenhuma outra alternativa, compreendida com inteligível na tradição platônica.

Plotino reconhece que Platão considerou o Demiurgo como o fator intermediário entre a matéria e o inteligível. De um lado, a desordem e imperfeição dada ao distanciamento das coisas belas e perfeitas, por ser, em natureza, criada à sua imagem. Na descrição platônica, o demiurgo era algo alheio à ideia que serviu como modelo perfeito para a criação da realidade. Os arquétipos estavam no mundo inteligível e o Demiurgo, apenas, os contemplou. Em Platão, os arquétipos, por serem perfeitos e imutáveis [verdadeiros], eram eternos. A eternidade, assim, era o todo do inteligível. Em contrapartida, o tempo era para a realidade sensível, cuja atividade era à sombra da perfeição dos arquétipos. O tempo tinha a ver com as coisas que pereciam, por ser matéria. O tempo era móvel e, com isso, conduzia as coisas ao fim.

Plotino, de um lado, mantém a relação de inteligíveis e eternidade, mas, diferentemente de Platão, não sustenta que os inteligíveis estejam fora da inteligência que dá vida ao cosmos. É, pois, necessário diferenciar o movimento e a essência do tempo, pois o movimento diz mais da fração percorrida num espaço pelo objeto que, propriamente, da essência do tempo. Portanto, o tempo não é um movimento sensível das coisas, como a definição platônica.

Plotino verifica que o tempo é a causa do movimento, uma causa invisível, impossível de delimitar pelas coisas físicas. É algo do movimento da alma. O movimento da alma é causa do movimento sensível e, por isso, o tempo é a causa do anterior e posterior, ele gera o instante e sua possibilidade de enumeração. Verifica-se que a dificuldade encontrada até então está em tentar compreender o tempo dentro do próprio tempo, isso é impossível, visto que o tempo é maior que a razão que o compreende, ela está no tempo. É preciso, contudo, ver a realidade para além do tempo e partir de lá.

Plotino eleva o problema à condição de causalidade do movimento das coisas do mundo sensível, pois sem a alma em movimento, o movimento de tudo o que existe acabaria. O tempo, portanto, é a causalidade do mundo. Plotino sustenta que o tempo é condição para a existência do mundo e dos seres sensíveis, visto que ele está para o movimento da alma, sendo ela a essência das coisas. Por essa razão, qualquer coisa que acontece, que está em movimento, que procede de um ponto a outro, acontece no tempo, movimenta-se no tempo, procede entre pontos no tempo. Tudo o que vive, vive no tempo.

Margherita Isnardi Parente vê a importância do pensamento aristotélico para a leitura de muitos platônicos do *Timeu*.

Quando se observa a existência das coisas sensíveis, percebe-se que tudo está num movimento de deixar de ser. As coisas vivas nascem, se desenvolvem e morrem. O tempo não. O tempo continua enquanto há mundo. O homem, um dentre os seres e, ao mesmo tempo, diferente de todos os outros, tem a consciência dessa lida peculiar com o tempo, visto que é o único que sabe de um marco temporal do próprio nascimento, se vê envelhecendo e, ainda, sabe de sua mortalidade. Plotino diz que o homem percebe o tempo e a eternidade pois são *experiências manifestas*⁵⁸. O homem reconhece que viver é estar num tempo. A organização da vida é, também, estruturada nessa relação, pois ela é marcada por horas, dias, meses e anos. O homem tem uma lida preocupante com o mundo, o que significa dizer das construções dos projetos de vida que ligam o homem ao seu eventual futuro e ele reorganiza, assim, o presente vivido. E, por essa razão, sustenta-se a tese de que é no acontecer do tempo que a vida e a existência se dão. Só assumindo o tempo enquanto essência do próprio movimento do dar-se da vida é que a vida toma forma.

O universo, como se conhece hoje, é um produto de mudanças histórias. Cientificamente, as descobertas cosmológicas mostraram mudanças significativas do todo. O planeta terra segue um enredo de mudanças. A história diz dos acontecimentos ao longo do tempo, das mudanças do (e no) universo, dos planetas e estrelas. A história é um recorte de tempo datado de movimentos que fizeram com que as coisas se tornassem aquilo que são hoje. Dando um passo atrás, a história do mundo revela que ele obedece a uma mudança necessária de ser o que é, um movimento sutil, invisível aos olhos, que faz com que coisas não existam mais e, em contrapartida, apresenta coisas novas, eis o movimento da alma do mundo, o tempo, e quando dito, chamado de história.

⁵⁸ “(..) pensamos ter em nossas próprias almas, espontaneamente e como por intuições mais densas do pensamento, uma experiência manifesta acerca deles [eternidade e tempo], referindo nos sempre a eles e evocando-os a respeito de tudo.” (p.637, 1).

Plotino e a contemplação.

Se a filosofia da eternidade e do tempo está inserida, na compreensão plotiniana, naquilo que constitui a realidade e as formas de ser [vida e seu evento], é preciso apresentar, também, como Plotino compreende isso: o mundo e sua realidade. Ao sustentar o dualismo platônico, Plotino assume a ideia intrínseca a ela, entre causa e efeito. Tal como o tempo é derivado da eternidade, pela alma, o acontecimento da vida, com os seus eventos, segue uma organização que dá, ao fato, essa possibilidade de ser. Em Plotino, é próprio da derivação das hipóstases esse contínuo pertencimento de uma a outra. Não há, pois, como entender a vida que se mantém eterna, sendo essa vida a própria descrição de eternidade, e, por ela, compreender a vida no tempo, sem, antes, apresentar o que ela é e qual é a sua causa.

Eternidade e tempo fazem parte da constituição da vida e sua origem e, por essa razão, é preciso descrever o que ela é. Porfírio organiza as *Enéadas* por temas, em conjuntos que pertencem à problemáticas semelhantes ou de uma mesma descrição⁵⁹. Baracat diz que, diferentemente da organização de Estóquio, a de Porfírio segue uma diretriz sistemática, não cronológica, mas que tem por objetivo a organização dos tratados em tomos de assuntos comuns.

Mas retornemos à sistematização porfiriana. Porfírio nos revela que foi ideia sua arranjar os tratados de Platina conforme seus conteúdos, agrupando-os em conjuntos temáticos semelhantes, independentes da ordem em que haviam sido escritos. (...). Porfírio achava melhor não editá-los em ordem cronológica porque resultavam da reflexão do mestre acerca de problemas debatidos em aula, sem qualquer sistematicidade. Ao reunir todos os tratados do mestre, Porfírio encontrou, para sua felicidade, cinquenta e quatro, que decidiu dividir em seis novenas, ou enéadas¹⁷. Dessa forma, reunindo em cada enéada tratados que versavam sobre um objeto comum, Porfírio consagrou cada uma delas a um tema diferente. Os nove tratados contidos em cada uma das seis enéadas foram ordenados por Porfírio em nível crescente de dificuldade. (24, 2)

⁵⁹ Para Baracat, Porfírio, em dois momentos, atribui a Plotino o fato de lhe pedir a organização de seus escritos. Ainda, segue dizendo, que o próprio Porfírio faz menção, na *Vida de Plotino e Organização das Enéadas*, que havia uma organização anterior a sua da obra plotiniana, a de Estóquio, amigo de Plotino e quem o acompanhou no leito de morte e quem ouviu uma das suas últimas afirmações “*esforcei-me para elevar o divino que há em nós*” (23, 2b).
ao divino que há no universo”

Com isso, o assunto existente em cada *Enéada* corresponde a um objeto que unifica todos os tratados ali contidos num mesmo contexto de discussão. Como descreve Baracat:

Assim., conforme a organização de Porfírio, que se tornou canônica, as Enéadas se apresentam no seguinte arranjo: na primeira, estão agrupados os tratados predominantemente éticos; na segunda, os que tratam do mundo e a ele se referem, ou seja, tratados físicos; na terceira, há ainda tratados sobre o mundo, concernentes porém a temas relativos a ele; na quarta, os tratados sobre a alma; na quinta, os escritos sobre o intelecto, que versam também, em certas passagens, sobre o que está além do intelecto e sobre a alma no intelecto; na sexta, estão os tratados que abordam o ente, os números e o Uno. Além disso, Porfírio dividiu as seis enéadas em três tomos, abrigando a primeira, a segunda e a terceira no primeiro tomo; a quarta e a quinta, no segundo; e a sexta, no terceiro. É uma organização pedagógica: de questões mais concretas a questões mais abstratas, da ética e da física à metafísica e à teologia. Foi também Porfírio quem deu título aos tratados, visto Platina não o ter feito, adicionando ainda sumários, resumos da argumentação e, a certas passagens difíceis, comentários. (2006. 25, 1).

Dizer, a partir disso, o que é eternidade e tempo é compreendê-los como formas de ser e da vida, do mundo e no mundo. Não seria possível, portanto, a filosofia do tempo [ou comentários tais como essa dissertação], caso o mundo não existisse e, nele, não se evidenciasse aquilo que é no tempo e, também, aquilo que permanece. Diferentemente da aporética aristotélica que encontra, no movimento, razões para perceber o tempo, aqui, em Plotino é por meio da descrição do que é a causa do movimento [chegando à descrição do que é a própria causa da situação da coisa movida no mundo] é que a compreensão de sua essência se dá.

O tempo é algo dito acerca do mundo e no mundo. O mundo, por ser esse lugar de habitação do homem, e o homem enquanto aquele que se reconhece aí, situado nesse lugar e, por ele, é mobilizado a estabelecer relações com o conhecimento, percebe o movimento do mundo rumo a aquilo que espera que seja efetivamente, Tempo, assim, é esse seja que se espera da coisa. Se, por um lado, tal como se espera do mundo e de seu movimento, espera-se que o homem, também, seja. O conhecimento acontece com o dar-se do homem naquilo que lhe é próprio, inclinado a conhecer sobre o verdadeiro. Por essa razão, pela constituição da realidade em si, a realidade verdadeira é um processo possível ao homem num movimento próprio de sua existência no mundo, aberto à Verdade que o

antecede, mas é posterior ao reconhecimento do lugar que o conhecer ocupa enquanto existente.

A metafísica plotiniana apresenta a realidade constituída em três hipóstases: O Uno, o Nous e a Alma. A realidade permanece, assim, disposta nessa relação necessária entre elas. Para Plotino, o princípio é aquilo mais simples possível, de natureza idêntica àquilo que é, onde tudo o que há é em totalidade e, por isso, nada fora de si. É próprio do Uno e, por isso, nada daquilo que existe pode ser anterior a ele ou não pertencer a sua essência, pois, em natureza, tudo é, pois é idêntico aqui si. Por isso, ser é aquilo que permanece em identidade, não sendo possível desfazê-la para ser de outra maneira. Tudo o que existe, permanece num processo que constitui a identidade de sua essência, derivada daquilo que é e, por isso, mantém uma em sua essência.

Logo após o Uno, Plotino apresenta que está o Nous [Espírito – Intelecto]. É próprio do Nous a atividade que mantém idêntica à sua essência, a inteligência. É próprio do intelecto a atividade intelectual. Para Plotino, a alma distanciou-se do princípio por uma natureza desejosa de si, de ser outro. É possível compreender que, para Plotino, o desejo é por outro. Ao sair da unidade, a alma cria espaço para ir em direção ao outro. O desejo busca corresponder um elemento fora de si. Negando a unidade, o desejo busca por algo diferente de si, por isso abre o movimento que tende corresponder à multiplicidade. Por essa razão, saindo da unidade, a alma ocupa-se em direcionar-se para fora de si, abrindo espaço para o diferente, o oposto, isso constitui o mundo e a vida que está para além da permanência no Uno. O Nous é aquilo que permanece, na alma, da sua identidade. Por mais que se direcione para fora de si, animando o mundo e o homem, a alma permanece, em natureza, num processo de integridade de ser e, por mais que dê vida às coisas e essa vida seja o tempo, ela não é corrompida por estar aí.

Por essa razão, quando a organização porfiriana da terceira *enéada* destaca, como centralidade, a constituição do mundo e da realidade, o faz de forma que os tratados acompanhem tal descrição. Por isso, dizer o que constitui a existência das coisas é, também, dizer como isso é por meio do tempo e da eternidade. Devendo, sempre, destacar que, por mais que diga das coisas, eternidade e tempo são diferentes delas.

Plotino, além do caráter místico do conceito, sustenta, filosoficamente, que a causa do mundo é a contemplação. Ao dizer da inserção do tratado oito na terceira

enéada⁶⁰, Baracat verifica que o seu conteúdo não está diretamente vinculado à percepção do mundo em si, mas diz sobre “*o conceito de contemplação e a maneira como esta perpassa todos os níveis da realidade.*” (2008, p. 36, 1).

Por essa razão, o tratado mencionado acima deve ser um dos pilares para a definição conceitual de *phýsis* que se distancia do conceito de mundo e, subsequente, o de matéria. Em seu escrito contra os gnósticos, Plotino sustenta a atividade da criação do mundo não como sendo uma má intenção, deliberada e intencional⁶¹, realizada pelo demiurgo, mas, em contra partida, “*um engendramento simultaneamente espontâneo e necessário da alma do mundo, princípio a ele superior, e uma imagem, tão perfeita quanto lhe é possível, do universo intelectual*” (2008, 38, 1).

Para Plotino, o primeiro é o princípio, aquilo que de nada sofre excesso nem carência, mas possui, na totalidade de si, o pertencimento necessário para permanecer. O Um, em Plotino, é aquilo que é o mais simples possível, pois nada pode-se acrescentar que já não o seja ou o tenha. O Um é a causa da existência do Múltiplo, entendido aqui como o outro – o fora de si, quando a realidade não coube no agora da permanência do mesmo e fez-se alteridade. Plotino desenvolve isso ao apresentar que a alma, desejosa de expansão, procurou deixar a unidade e, portanto, não sendo mais unidade, fez-se múltipla.

Assim, uma vez em unidade, a alma possuía-se em plenitude. Ao sair daí, fez um movimento diferente, e criou a partir do que tinha e pôde reproduzir. A alma contemplou o estágio de permanência de natureza no Uno e, quando o deixou, gerou segundo esse estágio. Por essa razão, em Plotino, a causa da existência da realidade é a atividade contemplativa de um princípio anterior e superior à própria realidade. Plotino inicia seu tratado dizendo que o mundo é produto da alma que contempla o intelecto, que, por ser belo, é o princípio conduzente à unidade⁶². Isso significa dizer que a alma se enriquece daquilo que é verdadeiro e é capaz de dar vida à matéria e, assim, atividade às coisas.

Por ser todo em si, o Uno exerce, exclusivamente, a função de ser. Isso significa que não é predicado, pois este pertence à multiplicidade de ordem diferente. Ser é possuir-se em totalidade, não sendo nada se não for em si. Hadot diz que nesse lugar, quando a

⁶⁰ *Sobre a Natureza, a contemplação e o Uno.* III, 8 [30]

⁶¹ Baracat, 2008, p. 37, 3.

⁶² O caminho que leva ao Uno é por meio do Nous.

alma está no Uno, sua atividade consiste, apenas, em contemplá-lo, pois não há nada além da verdadeira beleza.

O princípio é a contemplação, e, por sê-la, é a primeira atividade da alma. Assim, a alma contempla, a partir do Nous, o Uno. Há um princípio de unidade que dá condições de ser ao contemplado pelo contemplante. Por isso, não há um sem o outro e, ambos, estão ligados por natureza. Há, pois, pela beleza própria do Intelecto, uma relação constante entre aquilo que pertence ao contemplante enquanto tal, a admiração pelo Belo, admiração que apetece o sentido e o faz desejar ser um com ele, e a permanência do Belo em si, na totalidade que constitui a harmonia de seu ser.

Para Baracat:

[...] Plotino descreve o intelecto, princípio contemplado pela alma, enfatizando primeiramente sua beleza e, depois, seu conteúdo. A verdadeira beleza é a das formas, que não apenas compõe o intelecto, mas são idênticas a ele: o mundo visível é belo, pois a alma, ao criá-lo, contempla a beleza das formas intelectuais e a introduz no mundo sensível, para que possamos reconhecer o caminho para a nossa verdadeira pátria. (2008, p. 38, 1b)

A contemplação, aponta Plotino, é própria de toda existência, ou seja, toda natureza é, por finalidade, contemplativa. Para Plotino contemplação tem a ver com a existência da coisa e, por isso, não corresponde à racionalidade [o homem enquanto o único ser racional], mas diz daquilo que é a vida do ente enquanto ele existe de dado modo no mundo. Contemplação diz da vida que nasceu para ser daquela forma, essa forma, segue Plotino, é a atividade que nasce, necessariamente, da vida.⁶³ Por isso, em Plotino: “[...] *toda ação inclui um esforço dirigido para a contemplação.*” (2008, p. 53, 2). A contemplação, assim, é caracterizadora da natureza dos existentes, visto que lhes são possíveis contemplar conforme a própria natureza que possuem⁶⁴, pois o efeito que é a vida se dá pela atividade primeira que é a contemplação, é está a razão que conduz os existentes à sua própria causa. A realidade, assim, é uma constância entre vida e atividade, unificada pela permanência em unidade.

O conhecimento da natureza é possível, pois ela permanece idêntica a si, não está em movimento, diferentemente da matéria que está em constante devir. Plotino diz que a natureza não é um composto por matéria e forma, mas é, tão somente, a forma. Baracat

⁶³ 2008, p. 53, 1.

⁶⁴ Ibidem

apresenta o neologismo usado por Plotino, *Logotheïsa*, que diz da natureza como aquela que introduz o *logos* na matéria. Plotino utiliza *logos* para dizer do princípio formativo inteligível.

Para Plotino:

Não é o fogo que precisa se aproximar da matéria para que ela se torne fogo, mas um logos: isso é uma indicação, de modo mais insignificante, de que, tanto nos animais quanto nas plantas, os *logoi* são os produtores, e de que a natureza é um *logos*, que produz um outro *logos*, engendramento seu, que doa algo ao substrato, mas permanece ele mesmo imóvel. (2008, p. 57, 1).

A realidade é um produto derivado do princípio que ordena e dá forma. Tudo é, pois fora sucedido em graus de contemplação anterior à existência, gerando, com isso, uma atividade, necessariamente, posterior. Para Plotino, a matéria é o último estágio do *logos*, estágio incapaz de produzir outro. O *logos* se mantém idêntico a si e a ação que origina a criação é a contemplação, diferente do logos. Dessa maneira, a ação que cria é a contemplação e o criado, por ser originado do contemplado, o é também nessa acepção. Logo, há diferentes níveis de contemplação: aquela que só é por participar da ação contemplativa, sendo o fruto dela, a matéria; aquela que é a própria ação, a alma; e, por fim, a própria natureza, o próprio *logos*.

Exemplificando o caráter contemplativo daqueles que não são racionais, pode-se pensar a vida e a atividade de um cachorro. Espera-se que o cachorro aja de tal maneira, para, com isso, pertencer à espécie. Esperar ser é a atividade do ente que deve contemplar a sua natureza. A atividade é dada ao tempo à medida em que é corresponde à vida, sua alma, que, em natureza, é o tempo. Por isso, eternidade e tempo estão, constantemente, ligados, uma vez que, para ser vida em identidade [para o cachorro ser sempre o cachorro, sem perder a característica fundamental deste e deixa de sê-lo], precisa-se manter enquanto ideia que permanece no ato da contemplação. Para Plotino isso que permanece da vida na atividade e o *Logos*.

Plotino define a natureza do *logos*:

Ora, a natureza possui [contemplação] e, porque possui, também produz. Ser o que é, para ela isso é o seu produzir, e quanto ela é, isso é o que produz. Ela é contemplação e objeto de contemplação: um *logos*, portanto. Por ser contemplação e objeto de contemplação e *logos*, por ser exatamente isso, ela produz. [...] Sua produção, portanto, se desvelou para nós: ela é contemplação: é o resultado da contemplação que se mantém contemplação e nada faz além disso, produzindo, contudo, por ser contemplação. (2008, p. 57, 3b)

Por ser uma atividade própria da criação e, sendo a natureza aquilo que é constante, anterior à multiplicidade da matéria, Plotino utiliza do silêncio para descrever a ação criadora da natureza. A ação contemplativa ocorre silenciosamente, isso significa, que o pensamento discursivo, como aponta Szlezák, é deixado quando se aproxima do Uno. Por essa razão, as coisas existem simplesmente por existirem, com uma natureza anterior à própria existência, e, quando assumem a voz, já estão existindo. Assim, toda a existência é fruto de uma permanência silenciosa da natureza. A linguagem, portanto, acontece posteriormente, quando as coisas exigem significados. Para Plotino, aquilo que é mantêm-se enquanto contemplação, lugar onde tudo é, puramente, visão.

Assim, em Plotino, a natureza é uma alma silenciosa, cuja atividade está na contemplação de um princípio ulterior e superior. O pensamento discursivo, com isso, é dado à correspondência com a matéria, uma vez que exige multiplicidades da existência. Os existentes, assim, são, por ação criadora almas silenciosas que os permitem ser o que são, da forma que são. Por isso, ao serem, assumem as características próprias daquilo que são e pertencem à qualidade do ser, sem alternativas, pois a liberdade, nessa perspectiva, não pertence ao âmbito do discurso ou daquilo que se faz com a consciência de si, mas, para Plotino, ela corresponde ao assumir-se em natureza para ser segundo o qual fora gerado, essa dinâmica, em Plotino, acontece numa *synaísthesis*⁶⁵ de *sýnesis*⁶⁶ própria do silêncio.

Nas palavras de Plotino:

[...] o que é gerado é o que eu vejo em silêncio, um objeto de contemplação que surge naturalmente, e que me cabe, eu que nasci de uma contemplação desse mesmo tipo, possuir uma natureza amante da visão. (2008, p. 59, 2).

⁶⁵ apercepção

⁶⁶ consciência

Uma vez gerado pela contemplação, o objeto torna-se o contemplado pela natureza contemplante. Isso se dá, para Plotino, pela permanência da alma nela mesma ao fazer o próprio objeto. A ação contemplativa gera o objeto contemplativo e contemplado, sendo este com traços diferentes daqueles. Assim a realidade é “*vida a partir da vida*” (2008, p. 63, 1), é no movimento que dá a vida [movimento da alma] onde a própria vida se encontra e, assim, a causa “*permite que a parte primeira permaneça*” (ibidem).

Nessa perspectiva, por exemplo, no caso do amor, é no amado que o amante se efetiva, não por sê-lo o mesmo, necessariamente, mas por ser um com ele. Entre o amado e o amante, o amor unifica as existências e, por isso, um só existe referente ao outro. A vida do amante só assim o é por estar para a vida do amado, pois, caso não fossem, estariam, um, distante do outro, segundo outras modalidades da existência. É na vida do amado que a vida do amante [o amor] atinge sua excelência e, à luz da filosofia plotiniana, é segundo a sua natureza contemplativa que a atividade se efetiva. Espera-se da vida do amante que ele ame e, da mesma forma, que o amado se sinta objeto de amor.

Por isso, a realidade não é uma criação isolada, não está abandonada, pois, caso estivesse, ela não seria presente em todo lugar. Deduz-se daí que é próprio da atividade da alma, a contemplação constante, mesmo sendo diferente daquilo que contempla e, subsequente, o que produz da contemplação. Todo o contemplado, com isso, mantém-se, em si, segundo o qual fora criado, permanecendo efeito de uma ação contempladora.

Plotino recorre à analogia do auriga e o cavalo do *Fedro* de Platão, dizendo ser próprio da ação à correspondência com o elemento que falta da atividade contemplativa, ou seja, todo desejo nasce fruto de uma falta, própria do nascimento do desejo, que tende a querer assumir a perfeição da ação contemplativa anterior a si, o que significa que o desejo é fruto de uma imperfeição, de uma carência, querendo, portanto, elevar-se ao máximo de si, para ser em excelência segundo a ordem daquilo que é perfeito.

Com isso, todo movimento orientado por um desejo diz mais daquilo que falta ao desejante que, propriamente, de um movimento desejoso. A ação pressupõe a ausência, o não possuir aquilo que procura na efetivação do agir. Por ser constantemente ação, a contemplação encaminha a questão de que tudo o que existe no mundo, existe de modo faltoso, o que permite a abertura daquilo que é para uma ideia acerca da perfeição de ser

de cada coisa. Espera-se, com isso, que o desejo motive a ação a buscar pelo perfeito. E o que há de mais perfeito ao ser do que ser em perfeita unidade daquilo que é?

Advém daí que as almas individuais têm um desejo intelectual de retornar ao princípio (*arché*) de que provieram, mas ao mesmo tempo têm uma potência voltada para a administração deste mundo inferior – como a luz está ligada ao Sol na região superior, mas não deixa de lançar-se na região inferior. Portanto, na região Inteligível, permanecem com a Alma universal, livres de cuidados e sofrimentos, mas governam com ela na esfera celeste, como os ministros de um monarca universal, que governam com ele sem descer de suas estações reais. Porém, há uma etapa na qual descem do universal para se tornarem parciais e autocentradas: sentindo um forte desejo de estarem separadas, cada uma se dirige a um lugar próprio. Se a Alma mantém esse desejo por muito tempo, separando-se do universal e abandonando-o com sua diferenciação, sua visão não mais se dirige ao inteligível; torna-se algo parcial, isolado, fraco, cheio de cuidados com muitas coisas e dirige seu olhar a um fragmento [do todo]. (2002. 88, 11).

Em Plotino, o desejo pode, com isso, corresponder à vida da alma ou a sua atividade.

Pois ela [a alma] não é plena, mas carece do que lhe é anterior; no entanto, ela também vê quietamente o que profere. O que proferiu com sucesso, já não o profere, mas o que profere, por sua deficiência profere para sua investigação, compreendendo o que possui. Naqueles que agem, ela ajusta o que possui ao que está fora dela. E, por possuir mais intensamente, ela é mais calma que a natureza; e por possuir mais, é mais contemplativa; mas, por não possuir perfeitamente, ela anseia mais ter a compreensão do que foi contemplado e a contemplação proveniente da investigação. (2008, p. 67, 1b)

Aquilo que dá existência entre o ser que é, no agora, desejo por ser e fazer-se na ação [real-ação], permanece em unidade entre aquilo que contempla e o contemplado. O contemplante percebe-se ser naquilo que contempla e o é. Contemplar é ser segundo o grau de sua contemplação, o que significa corresponder com aquilo que foi contemplado. É possível conceber, portanto, que, em Plotino, que a alma, mesmo estando distante do Uno, permanece unida a ele e pode, ao logo da vida, reconhecê-lo:

Porque agem também em vista de um bem: não para externar nem para não possuir esse bem, mas para possuí-lo em ação. Mas onde está esse bem? Na alma. Então novamente a ação se remeteu à contemplação: o que o agente capta em sua alma, que é um *logos*, o que seria isso senão um *logos* silencioso? E quanto mais dentro da alma, mais silêncio. (2008, p. 65, 2).

Uma vez tendo observado que, segundo a metafísica plotiniana, tudo o que existe é próprio da sucessão das hipóstases, é preciso perceber em que medida elas dizem da realidade e, com efeito, da eternidade e do tempo. O princípio, o Um, mantém-se simples e permite que, na exegese, a realidade derivada de uma causa mais perfeita, mantenha-se unida a ela. É pela existência do Uno, transcendente do próprio ser, que é possível a compreensão daquilo que é o ser.

Eternidade e a vida do Nous

O que acontece com a realidade que é vida em atividade dada ao tempo, pela alma, cuja existência própria da essência da vida é marcada por algo que permanece e é anterior ao próprio tempo e, por isso, não está localizado nele, pois o é em maior proporção? Como, para a filosofia, pode-se pensar a realidade que constitui a vida na permanência de si, eternidade, *versus* a sua apresentação, o dar-se em movimento no mundo e, por isso, próprio do tempo? Por que a vida não basta em si e parte numa alternativa de ser mais, em busca pelo outro, lançada, assim, no tempo e constituída, em atividade, por ele?

Por isso, quando Plotino verifica a verdade no texto platônico⁶⁷ e sustenta que a eternidade é aquilo que causa a sua imagem no mundo, o tempo, por ser de natureza superior e anterior a ele, está dizendo, também, que só pode pertencer à vida da eternidade a qualidade de permanência, o que significa que implica a totalidade possível àquilo que é e não há como ser de outra forma. Assim, a eternidade é a vida que permanece idêntica a si, não havendo movimento para o antes e o depois, pois antes e depois implicam a existência de algo que não é agora e pode ser ou que já tenha sido. A eternidade o é sempre.

Pode-se afirmar, com isso, que a estruturação da realidade inteligível em três hipóstases e a defesa de que os objetos inteligíveis estão na própria inteligência são, certamente, os grandes pilares da filosofia de Plotino, contrapondo-se a Platão. Se Plotino evidencia certa compreensão verdadeira da filosofia platônica sobre a eternidade e o tempo, pode-se verificar, também, que ela não se esgota em apresentá-la, mas a diz à luz daquilo que construiu em sua própria henologia. Assim, a ação demiúrgica que consiste naquilo que dá vida ao mundo pelas ideias, em Plotino, é próprio da natureza do Nous. Se a eternidade era, para Platão, a permanência dos inteligíveis em si, em Plotino, é próprio do Nous, uma vez que, nele, estão os próprios inteligíveis. Por essa razão, a descrição da hipóstase Nous torna-se fundamental para, em primeiro lugar, a compreensão da filosofia de Plotino e, conseqüentemente a isso, o entendimento do que é a eternidade [uma vez que ela é para a sua vida].

Para Plotino, uma vez que o Uno transcende o ser e, por essa razão, está para além da realidade do pensamento e, com isso, é impossível ser cognoscível, a via que leva à compreensão de sua existência é uma negativa, primeiramente dizendo aquilo que ele não

⁶⁷ Timeu.

é e, posteriormente, apresentando-o por meio do Nous. Assim, qualquer conhecimento sobre o verdadeiro pertence ao Nous e, por meio dele, a filosofia do Uno é possível. O conhecimento pertence à ordem do ser e, com isso, à do intelecto que se mantém em constante atividade intelectual, sendo um com os inteligíveis. Assim, a vida do intelecto que é, em si, contemplada pela existência do Uno, uma vez que o Nous é o que há de mais próximo dele, consiste em gerar atividades de intelecção. As ideias existem no intelecto e são, por ele, conhecidas.

É próprio do Uno a totalidade do ser. As hipóstases são constituídas à luz da derivação necessária de uma para outra. Logo após o Uno, deriva-se o espírito, o Nous. Szlezák defende que é por meio do Nous que toda compreensão sobre o Uno se dá, não simplesmente por uma teologia negativa, mas pela relação que antecede à própria derivação do Nous. Se o Uno não é dado à linguagem, sendo próprio desta a multiplicidade, o caminho que o leva a compreender são as vias de derivação. Por isso, em paralelo àquilo que é, puramente identidade, dá-se o Nous, como possibilidade de compreensão do simples pelo composto, do Uno pelo Múltiplo.

Plotino percebe que é aí que nasce a multiplicidade. O Uno, por ser todo em unidade, não concentra, em si, a multiplicidade. Todas as ideias em ato, as perfeitas, estão em unidade com o seu princípio. Uma vez derivado do princípio, o Nous possui, em natureza, o conhecimento sobre ele e sobre as ideias verdadeiras. Faz parte de sua estrutura, dada no ato da derivação, ter, em si, as ideias. Para Plotino, assim, ao derivar-se do Uno, o Nous recebeu, como característica central de ser, o conhecimento das ideias. Portanto, em Plotino, os inteligíveis são inerentes à inteligência e não fora dela, como, principalmente, no médio platonismo.

No tratado quarto da quarta *Enéada*, *Como o que está abaixo do Primeiro provém dele; e sobre o Uno*, Plotino dispõe da seguinte maneira:

Tudo o que existe abaixo do Primeiro tem de provir dele, quer diretamente, quer através de intermediários. Tem de haver uma ordem de segundo grau e uma ordem de terceiro grau, na qual a segunda volta-se à primeira e a terceira à segunda (2002. 55, 1). Antes de todas as coisas, tem de existir o Simples, diferente de tudo o que dele advém, auto existente e, no entanto, capaz de estar presente nessas outras ordens. Ele tem de ser uma autêntica unidade: não apenas algo elaborado em uma unidade, e que seria uma falsificação da unidade. Não é possível conhecê-lo ou falar a respeito dele. Ele é descrito como “além do Ser” ou “Sobre-Ser”. Pois, se ele não fosse algo simples, além de toda coincidência e composição, não seria o primeiro princípio. Intocado pela multiplicidade, ele é autossuficiente e o absolutamente primeiro, enquanto o que vem depois precisa do que vem antes, e tudo o que não é simples precisa do simples em si mesmo, como o próprio fundamento de sua existência. (2002. 55, 2)

É, pois, evidente que aquilo que é por si, o mais simples possível não seja compreendido pela multiplicidade própria da realidade. Dessa maneira, o conhecimento nasce da própria derivação daquilo que é possuidor da ideia verdadeira. O Nous é o intermediário entre a alma e o Uno, a possibilidade da alma de conhecer e orientar a vida à luz do conhecimento verdadeiro. Portanto, só é possível à alma autoconhecer-se quando deixa de empregar o seu desejo por aquilo que não contém a possibilidade de um conhecimento verdadeiro.

Para Szlezák:

É correto que a hipóstase da alma, de acordo com sua distância do princípio, é mais propriamente compreensível para o pensamento discursivo, mas ela possui características que a tornam a parte (inferior) do mundo inteligível, apenas como imagem das respectivas características do Nous. Portanto, o lugar sistemático do seu desenvolvimento é novamente a descrição do seu arquétipo noético. (2010. 87, 2b).

Assim, por meio de seu interesse contínuo em interpretar os textos platônicos, Plotino recolocou a interrelação entre o Princípio e as demais hipóstases e, além, as ideias verdadeiras e a inteligência, deixando claro, ainda, a interdependência da unidade em todas essas ordens. Assim sendo, pode-se afirmar que a exegese plotiniana da obra *Timeu* de Platão estabelece que, primeiramente, há unidade do princípio transcendente e as coisas, dele, derivadas. A ação demiúrgica recolhe, em si, a natureza as ideias contempladas, sendo a forma ideal para conhecê-las.

Em Plotino, o demiurgo platônico, responsável para responder o que é a eternidade e o tempo, deve servir como o modelo explicativo para a realidade e, assim, descritivo das hipóstases. De um lado, o simples, a totalidade, a causa de toda derivação

por ser, em si, a perfeição e plenitude. Do outro lado, a deformação da matéria, a carência, o caos, a imperfeição. No interim, a sabedoria que, à luz da contemplação do perfeito, trouxe vida e forma ao mundo. O espírito, assim, é a vida que se mantém, diretamente, da contemplação da unidade. Isso significa dizer que se mantém à luz da verdade e, por essa razão, se mantém no princípio de identidade. O Nous conhece a verdade por tê-la recebido quando passou a existir. A alma, pelo contrário, responsável pela vida do mundo, derivado do espírito, só pode se relacionar com a verdade se, e somente se, conhecer a própria imortalidade, que consiste em ser derivada de um princípio anterior, o espírito, que se mantém por ser vida em eternidade, ou seja, está ligado, diretamente à verdade.

Para Plotino, a eternidade:

Deve-se dizer que ·é uma certa intelecção conforme à unidade, reunida porém a partir uma multiplicidade, ou ainda que é uma natureza que, ou se segue aos seres de lá, ou coexiste com eles, ou é neles percebida, e que todos eles são essa natureza que, embora seja una, é capaz de muitas coisas e é muitas coisas? E aquele que mira esse poder múltiplo de acordo com uma característica, a de ser um certo tipo de substrato, chama-a “essência” logo, chama "movimento" a esse seu aspecto segundo o qual vê vida; em seguida, chama "repouso" ao seu aspecto que é absolutamente invariável; e alteridade" e "identidade" por serem todas essas coisas juntas uma. (2006. 640, 1)

A imortalidade da alma é, assim, condicionada à sua derivação do Nous. Pois bem, Plotino assegura que tudo aquilo que advém do primeiro é, assim, dependente dele e, por sua vez, o terceiro é dependente do segundo. Plotino reconhece que, já em Platão, a derivação fora colocada e, com ela, a interdependência das realidades inteligíveis. Szlezák aponta a descrição platônica do final do livro sexto da *República*, onde é posto o princípio supremo como além do ser⁶⁸. Assim, Platão estabelece o Bem enquanto um princípio estritamente transcendente. Sendo fiel ao princípio, toda a ordem física, cosmológica, ética e epistemológica deve corresponder a ele ou tem a ver, na descrição de Szlezák, “do mesmo gênero do Bem” (2010. 92, 1).⁶⁹

Em Plotino, a ciência verdadeira é própria do Nous e ele é derivado do Uno. É, portanto, presente, ao longo da construção do tratado V 4, a diferença entre a natureza do princípio e a dos derivados, sendo o Uno presente naquilo que lhe é posterior. Portanto,

⁶⁸ 2010. 92, 1b.

⁶⁹ Vale, contudo, observar que Platão, na *República*, procura estabelecer a relação gnoseológica entre o princípio e o derivado. Plotino, no entanto, trata no horizonte das hipóstases, ontológico, como observa Szlezák.

tendo dito que o Uno transcende o próprio ser, Plotino diz que ele é o primeiro e, logo após ele, o Nous, sendo este o segundo na hierarquia do princípio.

Szlezák, no entanto, questiona qual é a razão plotiniana que o faz recolocar, como o princípio supremo, o Uno, uma vez tendo sinalizado a argumentação aristotélica sobre a geração do perfeito. Em nota, dispõe o seguinte comentário sobre o perfeito:

O conceito do “perfeito”, isto é, do biologicamente completo, que aparece em Aristóteles (415a27), pode eventualmente ter facilitado a transferência da ideia de geração do Uno igualmente “perfeito” e não gerado – contra o seu significado original: a perpetuação do próprio ser graças à geração é somente um substituto para a imortalidade individual. (2010. 93, nota 190).

Em outras palavras, não seria correto dizer que o Nous é, em si, o princípio supremo? Plotino recorre, primeiramente, à explicação metafísica para justificar o porquê o Uno é o primeiro. Por ser simples, ele precisa estar o mais longe do múltiplo, por essa razão, não tem corpo, pois o corpo é complexo e gerado, atributos que não pertencem ao Uno. O Nous, contudo, não é simples, nele há todos os inteligíveis, a partir da geração das ideias. O espírito não é simples.

Cabe, no entanto, dar atenção à defesa de Plotino ao certificar que o Nous é uma unidade na diversidade⁷⁰. Plotino retifica que o Primeiro é o mais perfeito de todos e, por sê-lo, é a causa das imitações ulteriores. O Nous mantém-se em unidade, pois ao ser gerado, só o foi por sê-lo feito a partir de uma perfeição primeira, ou seja, para Plotino, o perfeito cria e, a partir da geração primeira, quando os gerados chegam ao grau máximo de sua perfeição, não conseguem ficar fechados em si e, por isso, criam a partir de suas perfeições.

Plotino sustenta que as coisas, assim, imitam o Primeiro, em suas atividades de criarem a partir do máximo de suas perfeições. Ele justifica que isso se dá, pois as coisas, ao gerarem, “*buscam a eternidade e o serviço com o máximo de força*” (2002. 57, 1b). Pode-se concluir, assim, que a eternidade tem a ver com a perfeição?

Deve-se entender, anteriormente, a atividade que leva à perfeição, antes de responder se ela é a eternidade ou algo que pertence a ela. Toda a ação gerada é inferior à anterior. Tudo o que é feito é, sempre, em menor grau de perfeição daquilo que fez. O que é gerado não pertence à eternidade, pois é efeito de menor proporção da causa

⁷⁰ V 4 (2002. 56, 2b).

geradora, pode-se, no entanto, reconhecer que o gerado pertence ao gerador, ou seja, é, em natureza, produto deste. Reconhecendo que, a perfeição gera, o gerado é, por ela, pertencente ao gerador.

O Uno, o absoluto grau de perfeição [uma vez que não foi gerado], gerou o Nous. O Nous é diferente do Uno, mas está a ele associado por natureza de geração. O Nous, apesar de múltiplo, tem em si, a natureza perfeita do Uno, que é a sua vida. É próprio do espírito se relacionar com sua natureza, que permanece idêntica a si, e possui-se sempre. Para Plotino, a eternidade é a vida própria do intelecto que tem a ver com a sua natureza, Uno, e, também, com a sua atividade.

E também, inversamente, recompondo-as em uma unidade, de modo a ser uma só vida, concentrando a diferença que nelas existe e a incessabilidade de sua atividade e sua identidade, que jamais é outra e que não é uma intelecção ou uma vida advinda de uma coisa para outra, mas o invariável e sempre inextenso: vendo-se todas essas coisas, vê-se a eternidade, porque se vê uma vida que permanece em identidade por possuir sempre presente sua totalidade, não uma parte agora e outra depois, mas todas as coisas de uma só vez; e, como não é certas coisas agora e depois outras, mas uma completude indivisível, como um ponto em que todos os raios estivessem juntos sem jamais avançarem até um fluxo, mas que permanece em identidade em si mesmo e que não se transforma, estando sempre no presente porque nada dele passou nem nada de novo surgirá, mas sendo precisamente o que é; assim, a eternidade é, não o substrato, mas aquilo que, por assim dizer, luz a partir do próprio substrato em conformidade com a identidade que ele oferece, não em relação ao que virá a ser, mas ao que já é, assim mesmo como é e não de outro modo; pois o que posteriormente haveria para ele que não há agora? Nem será depois o que não é agora; nem há um ponto a partir do qual chegaria ao agora~ pois isso não seria outro senão ele mesmo. Nem há de existir algo que não contenha agora. Necessariamente, não existirá para ele o "foi": pois o que é que havia para ele e passou? Nem haverá o "será": pois que será para ele? Resta, enfim, que seu ser consiste em ser isso mesmo que é. Aquilo que não era, nem será, mas somente é¹³, fixo, possuindo o ser por não mudar para o "será" nem haver mudado, isso é a eternidade. (2006. 641, 1).

Pois a identidade do Nous, a de nada carecer, pois está, em contemplação, agindo segundo a verdade que corresponde à unidade de sua essência e, também, para a verdade, por meio de sua constante intelecção e, por meio dele, tudo aquilo que é possível ser dito sobre o verdadeiro, eis a eternidade. A eternidade, assim, é vida que abre condições para as ideias eternas, a verdade eterna e para o ser eterno, incluindo a imortalidade da alma.

Assim, por meio da natureza do Nous, a eternidade pode ser compreendida e a alma, por compreendê-la, compreender-se sendo.

Afinal, qual é a natureza do Nous? Segundo Plotino:

O ato da Inteligência é a inteleção. Isto significa que a inteligência se torna indeterminada enquanto contemplação, no momento em que contempla o Objeto inteligível [o Ser], mas é por ele determinada e, de certo modo, tornada perfeita. Por isso foi dito: 'Da díade indeterminada e do Uno provém as Formas ou Ideias e os Números⁷¹, pois as Ideias e os Números constituem a Inteligência. (2002. 57, 2).

A vida do Nous, sua atividade que consiste na inteleção dos arquétipos, contemplados anterior à geração, essa é a eternidade.

⁷¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII 7, 1081 a 13 – 15. o

Tempo e a vida da alma

Tendo em vista que eternidade e tempo correspondem à estruturação da vida e do mundo – suas realidades e formas de ser, verifica-se são coisas diferentes. Enquanto vida da alma, a eternidade está para a consistência daquilo que corresponde à essência das coisas. Tendo dito que a alma se mantém direcionada ao Uno e o seu caminho está condicionado pelo Nous, é por ele que o conhecimento de si, sua natureza eterna, é possível. Assim, tempo está para a mudança própria do mundo (vida da alma), já a eternidade está para a vida do intelecto⁷².

Entende-se alma enquanto aquilo que dá vida à coisa sensível, dá ordem à matéria e, por ela, desfaz o caos que é o oposto da vida. A animação da vida e, por sê-la o mais distante da perfeição, é incapaz de produzir mais vida e, por isso, mantém-se, apenas em atividade. A atividade é um dar-se no acontecimento da vida que tende ao fim. Por isso, tudo o que é atividade ou gera vida [tal como a ação intelectual, cuja vida é eterna], ou tende ao fim, este último que constitui a vida da matéria, vida que tende à morte.

Enquanto vida no mundo, a alma está sempre em referência à multiplicidade de coisa que é, na matéria, e, por ela, o é em possibilidade. A multiplicidade da matéria, diferentemente da simplicidade do Uno, apresenta a escassez de verdade existente no mundo sensível, uma vez que a morte é o fracasso da vida, o seu fim e limite, não tendo mais condições de sobreviver ou produzir, é a incapacidade da permanência.

A investigação filosófica sobre a eternidade e o tempo consiste, com isso, no reconhecimento do filosofante sobre a natureza de si, a imortalidade de sua alma, frente à decadência constante das coisas. O fracasso da existência sensível evidencia que as coisas estão para os seus próprios fins, diferentemente do interesse da alma por si, aquilo que constitui sua realidade, de vida no Nous e atividade em conhecê-lo. Tempo é a incapacidade da alma, uma vez estando longe do mundo, de provocar, na matéria, vida que seja capaz de permanecer para além de sua constituição sensível e, por essa razão, finita.

Assim, tempo é a incapacidade da vida de ser e permanecer sendo. Para Plotino:

⁷² 637, §1.

Para as coisas originadas, se retiras deles o 'será", como estão sempre a adquirir seu ser, imediatamente cabe-lhes não ser; entretanto, para os que não são desse tipo, se lhes acrescentas o "será", cabe-lhes cair da sede do ser: pois está claro que o ser não lhes era conatural, se se encontram na iminência de ser, no haver sido e no vir a ser futuro. Porque é bem possível que a essência das coisas geradas seja existir do início da gênese de seu ser até que chegue para cada urna o tempo em que já não mais são, e de fato esse "são" é seu ser, de modo que, se alguém o retirar, diminuirá sua vida: bem como seu ser (2006. 243, 2).

Aquilo que é se mantém em unidade ao seu ser, diferentemente das coisas no tempo que não são capazes disso, de uma plena efetivação de ser, pois estão direcionadas ao *será* e, quando estão aí, procuram por aquilo que *foram*.

Plotino segue, primeiramente, na descrição do que é a eternidade, visto que o tempo é seu derivado e, logo, depende de sua definição. Pierre Hadot, no *Elogio à Filosofia Antiga*, percebe que é próprio do pensamento grego a união entre teoria e vida, o que chama de filosofia enquanto arte de viver. Nessa perspectiva, a filosofia da eternidade e tempo no pensamento plotiniano é um processo que põe o homem na atividade de autoconhecimento da natureza da alma por ela mesma. Tempo é vida da alma enquanto incapaz de dizer do ser, pois evidencia, constantemente, na relação entre passado-presente-futuro, a impossibilidade da constância do é e, com isso, da totalidade da existência. Para o tempo, portanto, o não-ser é constante.

A inconstância de ser, além de gerar a inquietude própria do desejo, constitui a não vontade da matéria em fixar-se aí. Pois lhe falta algo que é evidenciado pelo tempo e, com isso, por seu movimento. Portanto, uma é a coisa movida no tempo em direção a um fim. O fim intrínseco da matéria é a morte a totalidade do não ser, a morte tonaliza a existência do tempo enquanto fim do movimento, este sendo algo condicionado, também, pelo tempo.

Com isso, o mundo faltoso de si em essência, em totalidade, perde sua característica de ser e, por ela, é chamado de temporal, pois é, no tempo, levado por ele.

Também é necessário ao universo ser assim, mover-se em direção ao que será dessa maneira. Por isso também se lança ao que está para ser e não deseja fixar-se, auferindo o ser para si por fazer uma coisa e então outra e mover-se em círculo, em um anseio pela essência; assim., nós descobrimos também a causa desse movimento que se afana desse modo em ser sempre através do porvir. Mas, para os seres primários e venturosos, não há anseio pelo porvir: pois já são a totalidade e possuem todo o viver que lhes é, por assim dizer, oferecido. Portanto, nada buscam, porque para eles o porvir nada é, nem existe aquilo em que o porvir está.

Tempo é aquilo que foi originado pelo movimento da alma e pertence àquilo que é oposto, alteridade, cuja natureza é apresentada pela deliberação da vontade da alma que buscou ser livre noutra coisa para além dela mesma. Tempo é a vida que buscou alternativas para além de si e, por isso [por estar fora da identidade] pressupõe esgotamento e imperfeição. Tempo é a incapacidade da realização de ser, efetivação da verdade ou vida em natureza.

Por essa razão, todo o desejo humano é fracassado se buscar, no tempo [no situar da matéria no mundo], o seu objeto desejoso. A felicidade, o amor, a liberdade, a justiça e a plenitude são impossíveis no tempo, pois qualquer natureza diferente deste [natureza eterna], é de outra ordem e pertence ao ser e, por isso, é idêntica a si.

Plotino descreve, ao passo de reconhecer o tempo enquanto causado daquilo de que é inteiro, a eternidade, da seguinte forma:

É preciso, portanto, elevarmo-nos a nós mesmos àquela disposição que dizíamos existir na eternidade, aquela vida plácida, toda junta, já infinita, completamente indeclinável e estabelecida no uno e ao uno dirigida. O tempo ainda não existia, não pelo menos para aqueles, e nós engendramos o tempo na razão e pela natureza do que é posterior (658,2).

Do tudo que era um, uma natureza inquieta,

desejosa de governar a si mesma e ser de si mesma e escolheu procurar mais que o presente, ela então se moveu, e se moveu também o tempo, e visto que nos movemos sempre ao depois e ao posterior e ao não idêntico, mas outro e então outro, fazendo um pouco longo o nosso caminho, fabricamos o tempo como imagem da eternidade. (659, 2).

O tempo é a totalidade no não agora. É uma natureza inquieta que se expande à multiplicidade, deixando a perfeita unidade, imitando o cosmos inteligível, no sensível, submetendo toda existência ao tempo, nada existindo além dele.

Plotino define tempo enquanto *a vida da alma em movimento de transição de uma vivência [...] e a eternidade é a vida já infinita, em identidade, invariável*. O tempo é a imagem da unidade, aquilo que é unidade em continuidade, um todo por partes, sempre no porvir. Por ser imagem da eternidade, o tempo sempre procurará pôr ser ao seu ser, para ser inteiro. O tempo é a duração dessa vida que progride em transformações. É uma atividade contínua, com processos silenciosos e, quase sempre, desapercibidos.

A filosofia da eternidade e do tempo, no pensamento plotiniano, envolve a criação de todas as coisas, pois apresenta que, em tudo, há o desejo de voltar ao seu fundamento⁷³. Se tratando do homem, Plotino sugere que o retorno é tão somente ao passo que o homem se põe no processo de autoconhecimento, a imortalidade de sua alma. A princípio é um redirecionamento de olhar, visto que é preciso deixar de compreender a vida a partir da experiência afetiva do mundo e recolher-se numa atitude silenciosa, o que seria mais compreensível para escutar a alma.

A essência das coisas, a alma, sai da unidade, mas parte dela permanece⁷⁴, Plotino afirma que a parte da alma que não pode ser dividida é o que caracteriza o ser das coisas. Portanto, a essência das coisas é indivisa e, por isso, pode caracterizar aquilo que é. Plotino, então, diz que alma está no corpo e no mundo sensível, mas não desligada inteiramente do inteligível.

A filosofia da eternidade e do tempo é, em si, o conhecimento daquilo que corresponde à verdade das coisas, pois busca diferenciar a natureza do devir.

Quando fizemos uma investigação a respeito da essência da Alma (psykhé), demonstramos que ela não é um corpo nem, entre as coisas incorpóreas, umas harmonias. Ademais, descartamos a teoria atual, a da entelúquia, por ela não ser verdadeira no sentido que é exposta e por não deixar claro o que é a Alma. Mas ainda: afirmamos que ela pertence à natureza inteligível e à ordem divina. Com isso, talvez, conseguimos tornar clara a natureza de sua essência. (2002, p. 167, §1)

Por fim, Plotino dispõe no segundo tratado da quarta enéada que é próprio do mundo inteligível a unidade, onde os seres são em totalidade e serve como teleologia à filosofia plotiniana:

⁷³ Essa questão será apresentada posteriormente, no desenvolvimento da metafísica plotiniana.

⁷⁴ 2002, 164, §1

No mundo (kósmos) inteligível reside a essência verdadeira. [...] No mundo inteligível toda inteligência constitui uma unidade, não é algo separado nem dividido, e em tal mundo de unidade todas as almas estão unidas sem distanciamento espacial, um mundo que é eternidade. (2002, p163 §1)

De um lado, Platão apresentou que tempo está para a realidade sensível, dada na ação demiúrgica da criação do mundo e, por outro, a eternidade é a vida dos arquétipos perfeitos do inteligível. Essa configuração sinaliza bem a diferenciação entre as filosofias platônicas e plotinianas. Tendo feita a descrição da realidade sob a luz das três hipóstases, cabe perguntar o que Plotino chama de realidade inteligível, tendo reconhecido aí a eternidade ou algo que seja eterno. E, de outra maneira, perguntar o que é o tempo, afinal, para a realidade sensível.

Szlezák apresenta a elaboração da hipóstase *Nous* para a chave de compreensão da realidade inteligível na estrutura metafísica de Plotino. Para, portanto, dizer o que tempo e eternidade são para o mundo e suas atividades é necessário, anteriormente, dizer como funciona o mundo e suas atividades a fim de ver, aí, onde estão suas vidas em movimentos do tempo e permanência da eternidade.

Segundo Szlezák:

Pois a derivação do *Nous* a partir do *hen* e a doutrina de que “os objetos sensíveis não estão fora da inteligência”, foram sempre consideradas, com razão, os caracteres centrais da nova conceituação plotiniana em comparação com a metafísica do médio platonismo. Em comparação a elas, as diferenças na compreensão da hipóstase da alma, por exemplo, são menos significativas. A importância da descrição do *Nous* para o sistema das três hipóstases manifesta-se por meio do fato de que ela é o lugar principal do desenvolvimento das características do mundo inteligível. De fato, o *Uno* não está acessível a uma descrição direta. (2010. 87, 1b).

Eternidade, para Plotino, é a vida que se mantém a mesma, isso significa perceber qual é o princípio de identidade na composição das hipóstases que diz o que é a realidade. Visto que a verdade é, não podendo ser dita de outra maneira, a realidade obedece, também, a este princípio. Plotino põe no ápice da hierarquia do ser, a unidade. O *Uno* é o mais simples possível, sem predicativos suficientes para ser definido, encontrando-se para além do próprio ser e, conseqüentemente, para além da eternidade e do tempo. O princípio é a unidade, onde tudo é em si nada faltante. Muito embora a impossibilidade lógico-discursiva, é possível pensar o *Uno* de forma indireta, como diz Szlezák⁷⁵. É próprio do

⁷⁵ 2010. 87, 2.

a impossibilidade de dizê-lo predicativamente, mas pode ser compreendido por predicados próprios do Nous⁷⁶.

⁷⁶ Ibidem.

Conclusão.

É imprescindível, à abordagem plotiniana sobre a eternidade e o tempo, perceber como os conceitos estão associados ao seu método filosófico e, a partir dele, à autonomia própria de Plotino. De um lado está a compreensão plotiniana do problema, evidenciado na discussão sobre a natureza ou de algo que pertence a ela, e, por outro, o seu caráter interpretativo da tradição filosófica e, também, da moção do próprio homem ao saber-se no tempo e desejo por entendê-lo. Dessa forma, para Plotino, a compreensão sobre a verdade está condicionada à sua história, uma vez tendo como fundamento a interpretação dos antigos e, de especial modo, a de Platão, e, além disso, por ser impossível o conhecimento de algo que não corresponda à inclinação e à possibilidade natural da alma na lida com a verdade, o seu conhecimento não está para uma descoberta autônoma e desprendida daqueles que se puseram a dizer, também, sobre ela.

Por isso, a verdade é sempre algo anterior que o filósofo deve recorrer. Recorrer aos antigos é, primeiramente, perceber quais instrumentos eles possuíam no tratamento da questão e, discernir dentre eles, aquele que mais se aproximou, conceitualmente, dela e o porquê. A verdade é algo dado e precisa ser compreendida na medida em que é investigada. De modo similar, a verdade é algo anterior por ser a causa do próprio desejo pelo saber e é tão somente que essa causa seja pensando enquanto razão do saber é que o conhecimento se efetiva. Toda busca nasce da inclinação natural da alma ao saber e, ao passo que se dá na lida com o verdadeiro, ela, em ato, se realiza. A alma identifica-se com os acenos da verdade e tende a estar relacionada a eles e quando os reconhece, na verdade, reencontra a possibilidade de sua unidade, o retorno ao seu princípio, tendo em vista a natureza da verdade e o autoconhecimento da alma de si.

A alma, estando na matéria, a é enquanto a anima. Por sê-la, está condicionada ao seu modo de existir no mundo. A alma no corpo é a capacidade de emitir juízos acerca da relação estabelecida, constantemente, com o mundo. Por essa razão, a investigação se dá por um condicionamento, também, existencial e, ao mesmo tempo, um estranhamento natural entre a essência da alma e a condição temporalizada de tal situar-se no mundo. A busca pela verdade, assim, se evidencia como uma moção da alma a partir de um reconhecimento da fragilidade da vida no corpo e do mundo. O seu fundamento está na própria alma e, a partir dela, o homem é capaz de conhecer sobre o mundo e, o mais importante, se autoconhecer.

O desejo da alma pela verdade está na sua vontade de possuir-se em ato. É, portanto, algo real que corresponde à sua vida e, por isso, tangencia sua atividade enquanto animadora das coisas. Em Plotino, a verdade é um movimento que direciona o desejo num movimento de retorno a si. A abertura que o desejo causa no homem é endereçado à sua capacidade de autocompreender-se enquanto tal e não à relação, simplesmente, dada entre os sentidos e objetos. O retorno, em Plotino, é a autocompreensão da alma de sua natureza, visto que ela reconhece sua origem, dada no ato da processão e, com isso, pode buscar por sua identidade.

O processo que leva o homem ao interesse pela verdade é, em fundamento, a sua busca pelo seu reconhecimento em unidade. O tempo evidencia, assim, a vida da alma na matéria e a sua impossibilidade de gerar vida a partir de si e, por isso, tende à morte. A matéria não tem vida enquanto sua causa, mas a vida na matéria é de outra natureza, diferente desta e, com isso, não está a mercê do tempo e tende a assumir-se em natureza. A alma do homem dada ao saber possui uma relação natural com os inteligíveis, ação capaz de verificar o que é o mundo e perceber o quão as coisas estão dispostas à corrupção de ser.

A vida do homem com o mundo o faz reconhecer que a sua natureza é eterna, pois o estranhamento é natural, e não está para as coisas que deixam de ser. Os inteligíveis, os que dizem da verdade que o homem pode acessar por meio de seu intelecto, por serem a verdade e, por isso, não podendo deixar de ser, dizem de suas naturezas enquanto eternas e, assim, a própria natureza da relação entre homem e verdade, ou ainda, entre intelecto e inteligível. Quando Plotino diz que o homem possui ideias do tipo complexas em sua alma, sobre o que é eternidade e tempo, pode-se, inclusive, concluir que tais ideias provocam, no próprio homem, o reconhecimento de si enquanto um ser que vive condicionado pela matéria e o tempo, mas não o são em fundamento, podendo abrir-se à sua natureza que é eterna pois é a vida do próprio conhecimento próprio do intelecto da alma do homem.

A vida do homem, com isso, por mais que seja pensada a partir dos seus efeitos ela só o é dessa forma por ser também um pensamento do evento temporalizador da vida. Quando o homem reconhece o tempo, anterior a isso, ele o pode reconhecer. Diferentemente da vida de um animal que também vive no tempo e é condicionado por ele, o homem possui um modo de ser que o faz relação com a coisa que o desperta interesse. Uma vez angustiado pelo tempo, o homem pode pensar o que ele é. Pensar o

ser é, assim, próprio do pensar do homem. O pensamento encaminha o fundamento ontológico que constitui as coisas e as suas compreensões verdadeiras. O pensamento abre o homem à relação com a verdade, por ser ele mesmo a vida que se mantém em atividade verdadeira.

Assim, ao pensar sobre a verdade do tempo e da eternidade, o homem está realizando-se enquanto um ser aberto ao pensar. Pensar pressupõe a atividade que lida com o verdadeiro, pois a sua essência é uma com a Verdade, por tê-la enquanto fundamento de vida. A verdade que diz do tempo diz da vida no tempo. A verdade que diz da eternidade a diz enquanto identidade de ser, dada no processo de unidade das coisas que, efetivamente, são e não tendem a mudanças para além de si. Eternidade é a igualdade do si no si mesmo, não pressupõe nada que não seja a identidade e a totalidade daquilo que é. Diferentemente da multiplicidade, a eternidade não pressupõe fragmentação do ato de existir e, da mesma forma, a vida que deixa ser – a mortalidade.

A filosofia, com isso, ocupar-se-á em direcionar à alma na compreensão de sua imortalidade, sua origem e finalidade eterna. A alma está para o conhecimento verdadeiro, por aquilo em que consiste a vida do próprio intelecto. Somente pelo pensamento, pela vida do espírito, que a alma se realiza enquanto um saber dado a si. A verdade é a verdade da alma, imortal e, portanto, eterna. Toda inclinação no mundo que mobiliza afeto ou abertura do homem a ser algo, pressupõe que, na verdade, o homem é algo a mais que a sua inserção no instante. O desejo nega a totalidade do homem, pois pressupõe a sua ausência e realização em ato de ser, por essa razão, o projeto futuro sempre tende a ser algo que o presente negligência ou impossibilita. Viver no tempo pressupõe a impossibilidade de ser aquilo que corresponde à natureza da própria vida.

O dar-se no tempo, para ser compreendido, precisa ser transcendido àquilo que permanece e, com isso, ver-se enquanto imagem própria de uma outra vida que se mantém perfeita por ser e nada carecer. Assim, o corpo é motivado a ser pela alma e toda possibilidade nasce fruto desta motivação. O saber pressupõe que a alma corresponda à moção natural e, com isso, deve ser segundo aquilo que constitui a sua essência. Por isso, a finalidade da ação, ao consumir-se, deve ser pensada em que consiste a consumação de ser ou o que se espera em consumir-se na possibilidade de ser no mundo.

Plotino, por meio da descrição biográfica feita por Porfírio, procurava corresponder àquilo que o fazia estar direcionado ao Uno. Ser segundo o seu princípio

pressuporia, para o filósofo, deixar as coisas que pertencem à ordem da multiplicidade e, conseqüentemente a isso, à ordem própria do ser. Estar em unidade com a própria unidade das coisas é reconhecer a sua causa e efeito, num processo constante de finalidade contemplativa, reconhecer qual é o grau de contemplação de cada coisa, assim como isso evidencia sua vida e atividade, na permanência do *logos*.

O processo de deixar a multiplicidade pressupõe a lida do homem com o pensamento da processão de sua alma e, tal como isso, o de seu retorno. A unidade, para Plotino, é aquilo que se mantém o mais simples possível e, por isso, não pertence ao discurso nem ao próprio ser, ela os transcende. Para isso, tal como narra Eustóquio, Plotino se esforçava deliberadamente a elevar-se ao divino, entendido com a unidade de tudo aquilo que é e existe. Por essa razão, a filosofia da eternidade e do tempo, em Plotino, abre uma discussão ulterior, o caráter místico de sua existência e forma de pensar as coisas. A filosofia é, conclui-se, um processo de despojamento de tudo aquilo que seja mais que o simples, tudo o que seja carente ou em excesso. *Aphele pantá*.

REFÊRENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMSTRONG, A. H. **The architecture of the intelligible Universe in the philosophy of Plotinus.** Cambridge. 1940.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru – SP. EDIPRO 2006.

BARACAT, José Carlos, Junior. **A Legitimidade da Arte na Filosofia de Plotino.** Revista Calíope: Presença Clássica, Rio de Janeiro, 2007.

BARACAT, José Carlos, Junior. **PLOTINO. III.8. – Plotino, Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno. (III.8 [30]): introdução, tradução e comentários.** 1 ed. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas; 2008.

BEIERWALTES, Werner. **Eternità e tempo: Plotino, Enneade III,7: saggio introduttivo, com traduzione e comentário.** Col. Vita e Pensiero. 1995.

BEIERWALTES, Werner. **Plotino – Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno.** Traduzione de Enrico Peroli. 2ª edição. Col. Vita e Pensiero. 1993.

BRÉIHER, E. **La filosofia de Plotino.** Trad. Lucia P. Prebisch. Buenos Aires: Sudamericana, 1953.

BRISSON, Luc. **Pode-se fala de união mística em Plotino?** Kriterion, Belo Horizonte. 2007.

BÚSSOLA, C. **Plotino: A alma no tempo. 1.** Ed. Vitória – ES. FCAA. UFES 1990.

CAMPILLO, A. **La razón silenciosa: una lectura de las Enéadas de Plotino.** Murcia: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1990.

D'ALCONA, Cristina. **Plotino, l'immortalità dell'anima.** Bibliopolis. Napoli – Italia. 2005.

FRAISSE, Jean-Claude. **La simplicité du Beau selon Plotin.** In Revue de Metaphysique et de Morale. Paris 1983.

GERSON, L. P. **'A note on tripartition and immortality in Plato'.** Apeiron. 1987.

GUITTON, Jean. **Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin.** Paris, Boivin, XXIV. 2004.

HADOT, P. **Le Néoplatonisme**. Paris: Éditiones de Centre de la Recherche Scientifique, 1971.

HADOT, P. **Plotino u la simplicité du regard**. Paris: Études Augustiennes, 1989.

HADOTO, P. **Qué es la filosofía antigua?** Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard. Fondo de Cultura Económica. México, 1995.

MARIA, J. Z. C. **La génesis de lo múltiple. Matéria e mundo sensível em Plotino**. Universidade de Valladolid. 2000.

NYVLT, M. **Aristotle and Plotinus on the Intellect: Monism and Dualism Revisited**, England. Lexington Books, 2012.

PINEHIRO, M. **Plotino exegete de Platão e Parmênides**. Universidade do Rio de Janeiro. – Anais de Filosofia Clássica, Rio de Janeiro. 2007.

PLATÃO. **Banquete y Fedro**. Traducciones, introducción y notas por M. Martínez Hernández & Lledó Iñigo. Madrid. Gredos, 1986.

_____. **A República**. Tradução de Maria Helena da R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 1976.

_____. **Fédon: Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, o Político**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo. Abril Cultural. 1997.

_____. **Paménides in Diálogos**. Tradução de Maria Isabel. Madrid. Gredos, 1998.

_____. **Timeu – Critias**. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra. Universidade de Coimbra, 2011.

PLOTINO. **Enéadas I-II**. Vida de Plotino (por Porfírio). Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 2001.

PLOTINO. **Enéadas III-IV**. Vida de Plotino. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1985.

PLOTINO. **Enéadas V-VI**. Vida de Plotino. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1985.

QUILES, Ismael. **Plotino – A alma, a beleza e a contemplação: Plotino.** Tradução e seleção de textos por versão portuguesa de Ivan Barbosa e Consuelo Conlivau. São Paulo: Palas Athena, 1981.

RAZZO, Francisco. **O lugar do tratado 9 – Sobre o Bem ou o Uno – Das enéadas de Plotino na tradição neoplatônica.** Revista de cultura teológica. V 20. São Paulo. 2012.

REIS, José. **O tempo em Plotino.** Revista filosófica de Coimbra, 12. Coimbra, 1997.

SMTAMATELLOS, G. **Plotinus and the presocratics: a philosophical study of presocratic influences in Plotinus'Ennéadas.** New York, State University of New York Press. 2007.

STRANGE, S. **Plotinus on the nature of eternity and time. In Aristotele in Late Antiquity: Studies in philosophy and the history of philosophy.** Washington, DC. The Catholic University Of American Press. 1994.

SZLEZÁK, T. A. **Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino.** Tradução Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010. Coleção Philosophica.

BEIERWALTES, W. **Platonisme e Idéalisme.** Librairie Philosophique, J. VRIN. P.105 - 145. France. 2000

Chambry, E. **Platão diálogos IV. Sofista, Político, Filebo, Timeu, Crítias.** Publicações Europa-América, 1969