

A ÉTICA-MÍSTICA DE PLOTINO: BREVE EXAME SOBRE A PRESENÇA DO INTELLECTUALISMO SOCRÁTICO

Robert Brenner Barreto da Silva*

Resumo - No Protágoras (352a - 353e) a concepção segundo a qual alguém age pelo mal ou pelo erro de maneira consciente (isto é, gnosiológica) é questionada, o que enseja a reflexão a respeito da akrasia, isto é, da incontinência ou da privação de autocontrole perante os impulsos dos desejos, prazeres e de inclinações externas em geral. A hipótese socrática da ignorância (*amathía*) como explicação, em vez de uma instruída deliberação pelo mal, faz aparecer uma concepção que se atribui a Sócrates, a saber, a de seu “intelectualismo”. Pretende-se discutir os limites dessa concepção intelectualista quando aplicada a discussão da akrasia. Assim como se propõe um breve exame sobre se Plotino teria assumido uma postura semelhante ao intelectualismo socrático em sua filosofia. Para tanto, faz-se necessária a leitura dos excertos pertinentes das *Enéadas*.

Palavras-chave: Sócrates. Akrasia. Plotino. Intelectualismo. Ética.

THE MYSTICAL ETHICS OF PLOTINUS'S: A BRIEF EXAMINATION ABOUT THE PRESENCE OF SOCRATIC INTELLECTUALISM

Abstract - In Protagoras (352a - 353e) the validity of the position of assuming that when someone act badly their intend is consciously (gnosiologically) to do so is questioned. That leads to the reflection about akrasia, that is, incontinence or privation of self-control in the face of the impulses of desires, pleasures or of external influences in general. The hypothesis of ignorance (*amathía*) as an explanation instead of an instructive deliberation gives rise to a conception that is attributed to Socrates, i.e, that of his “intelectualism”. It is intended to discuss the limits of this intellectualist conception when applied to the discussion of akrasia. Thus, this work aims to do a brief examination of whether Plotinus assumed a posture similar to that of Socratic intellectualism in his philosophy. To achieve this goal, it is necessary to read the pertinent excerpts of the *Enneads*.

Keywords: Socrates. Akrasia. Plotinus. Intellectualism. Ethics.

Introdução

Um dos tópicos centrais dos chamados diálogos socráticos ou dos primeiros diálogos platônicos é a preocupação com a ética, o que envolve a educação para o cultivo das virtudes e a mitigação dos vícios (o tema da excelência, *aretê*). A centralidade da personagem Sócrates na condução desses debates é patente. O método seguido por ele para lidar com esses assuntos envolve as fases da ironia, na qual, por

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). E-mail: roberttxplus@gmail.com

meio da antilogia ou da refutação (*elenchos*), exibem-se as falhas e, portanto, o não-saber das figuras públicas cujas ideias vêm a reconhecer envergonhadamente serem insatisfatórias; e a da maiêutica, que representa a fase chamada construtiva, que consiste no “parto”, isto é, na produção dialógica de formulações mais enriquecidas e amplificadas (*epagôgê*) do que aquelas primeiras opiniões (*doxai*) de caráter particular expressas inicialmente pelos interlocutores.

Da multitude de questões éticas que são investigadas nesses diálogos, e que de uma maneira ou de outra fazem aparecer o chamado “intelectualismo socrático”, há uma que aqui receberá particular atenção, qual seja: a do problema sobre se fazemos escolhas eticamente equivocadas de maneira voluntária e consciente (gnosiológica). Ou seja, se mesmo sabendo o que é certo a fazer, fazemos aquilo que é errado. Esse quadro, por sua vez, se insere em um longo debate a respeito da “*akrasia*”²⁰², traduzida por vezes como incontinência ou intemperança, ela expressa uma espécie de deficiência ou fraqueza da razão em guiar a escolha do homem para o rumo correto, o que desemboca em um malogro ético. A ação *akrática* é orientada por impulsos externos cuja realização vem a produzir efeitos danosos após a sua consecução. Mas, faz-se oportuno indagar: mesmo tendo conhecimento do que é prejudicial, ainda assim o homem escolhe o que é eticamente incorreto? De fato, o desejo de viés apetitivo, por exemplo, se sobrepõe à razão nessa opção ou ele de alguma forma pode ser entendido como já pressuposto nela?

O diálogo exemplar dessa investigação platônica é *Protágoras*, no qual a personagem Sócrates atribui o descompasso ético à ignorância (*amathía*). A discussão em torno do lugar dessa obra no *corpus* platônico varia e por vezes ela é inserida em uma espécie de transição entre os primeiros diálogos e aqueles que os sucederiam. Sem ater o trabalho aos aspectos propedêuticos dessa contextualização, parto da intuição de Santos (cf. 1983, p.9) e entendo o *Protágoras* como pertencente ao ambiente discursivo da virtude e da metodologia socrática de investigação²⁰³. A consideração da ignorância

²⁰² WATTS, 2008, p.7: “*akrasia* - intemperance, incontinence”.

²⁰³ O respectivo intérprete não trata especificamente do *Protágoras*, mas sintetiza a compreensão dos primeiros diálogos nos quais a abordagem de *Protágoras* parece possuir clara filiação: “É costume dividir os diálogos de Platão em três períodos. O primeiro, - dedicado à defesa da Filosofia, como modo de vida e investigação sobre a excelência (*aretê*) - configura uma metodologia determinada pela combinação da pergunta < o que é? > com a refutação antilógica (*elenchos*). O segundo debruça-se sobre os pressupostos desta prática: a Teoria das Formas e os seus desenvolvimentos doutrinários. O terceiro inicia a recuperação

presente nesse diálogo está alinhada a compreensão que se notabilizou na tradição posterior como sendo representativa do "intelectualismo socrático"²⁰⁴, o qual, nas palavras de Nehamas (1999, p.28, tradução nossa), assim se define: “o intelectualismo ético de Sócrates faz que ele acredite que, uma vez que as pessoas adquiram conhecimento da virtude, elas serão capazes de dizer o que é o bem a ser feito em todas as circunstâncias e elas de fato o farão”²⁰⁵. Nesse sentido, o virtuoso é aquele que sabe o que é a virtude e que age em razão desse saber.

O propósito desse trabalho é investigar se Plotino teria adotado uma posição intelectualista semelhante a de Sócrates em seu projeto ético. Para tal, se utilizará o caso temático da *akrasia*, conforme ela pode ser inferida do diálogo *Protágoras* (352 *passim*) e associada ao *Timeu* de Platão (86d5-e3), de modo a propiciar, ainda que de maneira elementar e sumária, a apreensão do que seria a posição intelectualista. Em seguida, a partir da análise dos excertos textuais das *Enéadas* de Plotino, almeja-se apresentar o quadro místico no qual Plotino se baseia para, então, analisar qual seria a compreensão mais adequada do intelectualismo em sua filosofia, considerando o problema ético em questão e os seus contornos metafísicos.

O diálogo *Protágoras* e o papel do conhecimento nas decisões virtuosas e viciosas

Antes de chegar ao ponto nevrálgico de nosso tema, as personagens do diálogo *Protágoras* visam à apreensão adequada do conceito de virtude (excelência, *aretê*), se ele tem múltiplos significados, se ele é uno em seu estatuto teórico, bem como se pode ser ensinado. O diálogo, então, será conduzido a partir do pressuposto de que a virtude é una e que, em razão disso, ela precisa ser sabedoria, de modo a ser aplicável a diferentes contextos. A partir da questão da virtude e da constante associação dela ao conhecimento é que se desenrolará a abordagem socrática, da qual o presente estudo delimita como objeto a *akrasia*.

da tradição reflexiva grega, ao mesmo tempo em que empreende a revisão da versão clássica da Teoria das Formas”.

²⁰⁴ Para um estudo mais completo sobre o “intelectualismo socrático” e seu tratamento no âmbito da literatura especializada de Platão, leia-se: SEGVIC, 2000.

²⁰⁵ NEHAMAS, 1999, p.28: “Socrates' ethical intellectualism makes him believe that once people acquire knowledge of virtue, they will be able to tell what the good thing to do is in all circumstances, and will in fact do it”.

O *locus* da seção crítica na qual se discute o papel do conhecimento na tomada de decisões em contraste com impulsos externos é o 351b -352 c, embora o exame da questão se estenda pelo menos até 358 d. No referido passo, Sócrates questiona Protágoras quanto a uma opinião comum (*endoxa*) de que “embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra coisa [...] consideram o conhecimento mais ou menos como escravo que se deixa arrastar por tudo”. O problema a ser examinado, portanto, é se o homem é governado pelo conhecimento e, por conseguinte, se o é sob a égide da razão, ou se é levado a agir por circunstâncias alheias ao seu conhecimento. Para uma apresentação mais ampla, leia-se:

Vamos, Protágoras, descobre-me também essa outra parte do teu pensamento. Que opinião fazes do conhecimento? Ajuízas a esse respeito como os demais homens, ou por modo diferente? A grande maioria dos homens pensa do conhecimento mais ou menos o seguinte: que não é forte, nem capaz de guiar, nem de comandar; não cogitam dele nessas conexões, sendo, pelo contrário, de parecer que muitas vezes, embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra coisa, ora pela cólera, ora pelos prazeres, ora pela dor, algumas vezes pelo amor, e muito frequentemente pelo medo, e consideram o conhecimento mais ou menos como escravo que se deixa arrastar por tudo. Pensas do mesmo modo a seu respeito, ou julgas ser o conhecimento algo belo e capaz de governar o homem, de forma que, quando alguém adquire a noção do bem e do mal, não se deixa dominar por nada e só faz o que o conhecimento lhe ordena, por ser a inteligência bastante idônea para ajudar o homem? (PLATÃO, Protágoras, 352 a-c, trad. NUNES, 1980).

Nas entrelinhas dessa exposição em forma de provocação feita por Sócrates a Protágoras já se deixa entrever a sua concepção divergente acerca do assunto, o que parece se adensar logo em seguida quando se diz, após o aceite por parte de Protágoras dos pressupostos ora enunciados: "Então, ajuda-me a convencer os homens e a informá-los a respeito da natureza dessa condição denominada por eles ‘Ser vencido pelos prazeres’, e que os leva a não fazer o melhor, apesar de o conhecerem" (353a, Idem, 1980). Do papel que o conhecimento desempenha na governança do homem em geral, passa-se ao afunilamento da abordagem, a saber: “que os leva a não fazer o melhor, apesar de o conhecerem”. Ou seja, por que optamos pelo caminho eticamente equivocado, mesmo sabendo que ele não é o mais adequado e melhor?

Sócrates defende no diálogo *Protágoras* uma posição que torna a tese da *akrasia* não respaldável, pois ninguém opta pelo mal e pelo feio consciente de todas as circunstâncias que envolvem a respectiva tomada de decisão. Ainda que influenciado por apetites ou pela tentativa de aumentar o prazer e diminuir a dor, o indivíduo precisa realizar uma espécie de cálculo a partir do qual escolhe determinado caminho, não por ser sabidamente errado, mas por ter se persuadido de que aquela opção seria a melhor. De modo que a decisão nunca é completamente suprimida de cálculo para exclusivamente se justificar pela soberania dos prazeres e dos desejos.

Nesse sentido, a noção de conhecimento ou de saber é fundamental para pensar a ação no contexto do *Protágoras*. O conhecimento tem primazia sobre os impulsos dos prazeres, embora não os exclua, ao passo que a decisão errada é objeto de ignorância, conforme se discute no diálogo: "Toda ação errada por falta de conhecimento, bem como o sabeis, decorre da ignorância, de forma que ser vencido pelo prazer é a maior ignorância" (PLATÃO, *Protágoras*, 357 e, trad. NUNES, 1980). O que ocorre é que o indivíduo age tendo por base um conhecimento inadequado, isto é, ele age baseado em um não-saber, o que não significa que o produto final da ação seja uma fraqueza da vontade ou da razão que sucumbe a um apetite, por exemplo. A alma humana viciosa, isto é, ignorante, julga que obterá maior prazer quando está alienada do bem e do prazer muito maior que alcançaria se optasse pela conduta eticamente mais sábia.

A natureza quase antagônica do tratamento dessa questão no âmbito do *Protágoras* pode ser objeto de uma leitura conciliadora se a *República* for colocada em cena. Nesse diálogo, Platão introduz a concepção da tripartição da alma ou da alma tripartite (cf. *República* 436a8). A atitude eticamente equivocada seria entendida como produto de um descompasso interno entre as disposições da alma, no qual o desejo não suprime a razão, mas incorre sem a devida reflexão sobre o que seria o *maximum* bem. Assim, o significado contrapositivo que *Protágoras prima facie* parece sugerir entre uma ação pelo conhecimento e outra pelo prazer seria ressignificado pela *República* como uma concorrência conflitiva interna.

Parte dos intérpretes entende que uma é a compreensão do *Protágoras* e outra é a da *República*, sendo a segunda mais bem articulada do que a primeira. E através dela, se a posição da tripartição da alma da *República* é conjugada a das *Leis*, seria possível

admitir a *akrasia* como viável no pensamento de Platão. Consentindo que esse debate não conduza a uma direção unívoca²⁰⁶, entendo ser mais produtivo supor, contudo, que, embora sejam apresentações distintas, não necessariamente competem entre si. Em última instância, a alma bem orientada decide pelo bem, o contrário a leva ao mal. Nesse sentido, a decisão depende diretamente do conhecimento, na posse adequada do qual ninguém jamais escolheria a pior opção, antes o faz por ignorância.

Essa leitura de Sócrates do problema é geralmente nominada, como fora dito, pelo “intelectualismo socrático”, que consiste na primazia dada ao conhecimento no curso tanto das virtudes quanto dos vícios. A excelência ética pressupõe de modo intrínseco que o exercício prático seja combinado ao conhecimento, enquanto o vício se explica em função da má orientação da alma que se exercita pelo não-saber, condição na qual os apetites corpóreos afluem de maneira mais forte. Será Aristóteles aquele que irá separar essas esferas unificadas por Platão²⁰⁷, de maneira que irá propor a virtude não como fundamentalmente apenas conhecimento, mas como hábito²⁰⁸. Para o estagirita, faz total sentido admitir a possibilidade de se saber o certo e fazer o que é errado, não, pelo menos nesse momento teórico, para Sócrates.

A consideração de uma decisão errada pressupõe o conhecimento do que seria o “mais” correto, o que só é possível após aquisição de conhecimento. Logo, nessa ótica, não faz sentido falar em *akrasia*. Há uma racionalização ou um cálculo interno no contexto do prazer que é atendido, ele irrompe na decisão que vem a se mostrar equivocada. Como acertadamente explica Lightbody, *ex-ante* o indivíduo opta pelo bem, mas *post-facto* esta decisão pode se mostrar equivocada²⁰⁹. Nem o objeto do

²⁰⁶ FEITOSA, 2017, p.228: “O que deve ser considerado relevante em toda essa discussão é o fato de Platão ter mudado seu ponto de vista sobre o fenômeno da *akrasia*. Desde os diálogos de juventude até os primeiros livros da *República* se percebe uma forte influência de Sócrates. Nos livros finais já se inicia uma discussão e o início de uma ruptura da *akrasia* como uma fraqueza da alma que deve ser combatida com a virtude do saber. Nessa ruptura, vista principalmente nas *Leis*, Platão afirma que mesmo aquele que possui saber pode em algum momento ter desejos que se sobrepõem ao que dita a razão como melhor para si próprio.”

²⁰⁷ IGAL, 1992, p.217: “Aristóteles distingue netamente entre sabiduría teórica (*sophía*) y sabiduría práctica (*phrónesis*) como hábitos distintos (Ét.Nic.VI 3-8). En Platón, y com frecuencia em Plotino, tal distinción tende a esfumarse: se trata más bien de dos aspectos de una misma virtude”.

²⁰⁸ ARISTÓTELES, EN 11,1,1103 b 1-5, trad. KURY, 1985: “[...] tornamo-nos justos praticando atos justos [...]”.

²⁰⁹ LIGHTBODY, 2020, p.97: “that some choice appears to be the right action to make in a given circumstance *ex-ante*, but it is obviously the incorrect choice when viewed *post-facto*”.

desejo, nem o desejo em si mesmo, leva a tomada de decisão, mas a medida que o indivíduo faz do que ele entende ser o melhor para aquela situação específica.

O debate sobre se a *akrasia* seria possível na concepção do intelectualismo de Sócrates é cheio de complexidades e minúcias. Não se dará o devido trato exegético de que o autor e o tema são dignos, mas deles se sublinham os contornos intelectualistas a partir dos quais as questões são pautadas. Se o juízo intelectualista for considerado positivo, quando a decisão equivocada é tomada não se trataria de uma fraqueza da razão que sucumbe aos prazeres, mas de um desejo racionalmente mal orientado ou calculado. Com auxílio de outro diálogo²¹⁰, o *Timeu*, pode-se agregar mais elementos textuais para tentar compreender qual seria a posição socrático-platônica²¹¹ em relação ao tema:

De um modo geral, não é correcto repreender tudo quanto respeita à incontinência de prazeres e ao que é considerado digno de repreensão, como se os maus o fossem propositadamente; ninguém é mau propositadamente, pois o mau torna-se mau por causa de alguma disposição maligna do corpo ou de uma educação mal dirigida – estas são inimigas de todos e acontecem contra a nossa vontade (PLATÃO, *Timeu* 86d-e, trad. LOPES, 2012).

No contexto do *Protágoras* é possível inferir que o intelectualismo não visa a eliminar a presença de desejos e estímulos externos, apenas discernir que eles não são soberanos sobre a deliberação gnosiológica que o homem empreende. Do ponto de vista argumentativo, o passo do *Timeu* parece corroborar essa perspectiva do malogro ético como ignorância. Contudo, é possível que a razão, isto é, a alma, esteja mal orientada tendo em vista justamente ter levado mais em conta as mediações externas do que propriamente os parâmetros intelectivos de medida. Assim, o intelectualismo implica a

²¹⁰ Deve-se advertir que a conjunção dos diálogos *Protágoras* e *Timeu* é complicada, particularmente no que concerne a esse assunto, tendo em vista que no primeiro é a personagem Sócrates que discorre contra a *akrasia*, enquanto que no segundo é a personagem Timeu que guia essa reflexão. Além disso, convencionou-se que *Protágoras* pertence aos primeiros diálogos, considerados “socráticos”; enquanto o *Timeu* representaria uma fase madura do pensamento platônico propriamente dito. Sem entrar no mérito dessa distinção programática entre o que seria a abordagem “socrática” e o que seria a “platônica”, a opção por introduzir esse passo tem o modesto objetivo de referir a confluência argumentativa – de uma perspectiva mais geral do pensamento de Platão – em torno da consideração filosófica de que quem erra eticamente não o faz propositadamente.

²¹¹ Por meio da expressão “socrático-platônica”, intenciona-se designar o rico estudo ético presente na obra de Platão, sem eliminar prováveis distinções entre as suas distintas fases. Portanto, sejam indiscerníveis ou discerníveis as posições “socrática” e “platônica”, pelo conjunto se pode observar que não é apenas no *Protágoras* que se apreende um pensamento que estreita a relação entre ética e conhecimento.

primazia do intelecto nas escolhas que o homem faz, considerados os desejos como partes integrantes de um cálculo que o indivíduo empreende para optar por ceder a determinado prazer ou por assumir uma postura qualquer. Uma vez compreendida a natureza da posição intelectualista, que rejeita o erro ético proposital e gnosiológico, interessa na próxima seção investigar como Plotino constrói sua ética e examinar em que sentido seria possível dizer que ele adota uma posição socrática nos moldes intelectualistas.

A discussão ética de Plotino nas *Enéadas*: o caso da *akrasia* e o *intelectualismo*

Em Plotino, semelhantemente a Platão, a discussão ética gira em torno das virtudes e dos vícios. Pode-se dizer, contudo, que o filósofo neoplatônico radicalizou aquilo que se encontra no *Teeteto* (176 a), de que se deveria se assemelhar ao divino (*homoiōsis theōi*, cf. I 2 [19] 1), o que está subjacente à consideração de Plotino de que se deve trilhar o itinerário de fuga, abandono ou despojamento de todos os apelos (*aphele panta*, cf. V.3[49] 17, 38; I.6[1] 8, 22-28)²¹². Ao que Catapano (2020, p.240) assevera: “O imperativo da ética plotiniana é ‘Retire tudo!’ ”. Essa ampliação do horizonte ético de Platão pode servir, inclusive, como um recurso plausível, mas não necessariamente exato, de distinção entre uma ética no sentido clássico (socrático-platônica e aristotélica, mormente) e uma ética-mística²¹³, a qual compreende a transformação contínua do homem em se purificar (*katharsis*) das inclinações apetitivas em prol de uma conduta racional que não as ignore, mas as subsuma em um sentido que preserve a saúde da alma como um todo. Além disso, uma ética-mística tem como norte

²¹² Com o respectivo intérprete (cf. BRANDÃO, 2018, p.233) entendo que a linguagem utilizada por Plotino nesse capítulo não consiste na expressão quase que pueril de que se deve sair desse mundo “material” para “outro mundo”, mas se deve encarar o uso figurado desse trato como uma representação de níveis no itinerário contemplativo, no qual a experiência sensível (*aisthesis*) precisa dar vazão aos outros estados cognitivos, o que não quer dizer, entretanto, que ela é desprezível.

²¹³ O que típico como uma ética-mística para dar singularidade à empresa de Plotino em distinção a de Platão deve ser entendida a partir de uma perspectiva filosófica sistemática e não terminológica. Explico: conforme Brisson (cf. 2007, p.459), não se pode inferir do uso plotiniano de “*mystikōs*” e de seus correlatos os rituais e as experiências tradicionalmente aplicadas a espiritualistas muçulmanos e de outras religiões, por exemplo. De outro modo, tecnicamente em Plotino esse termo designa o estudo sobre os símbolos, isto é, sobre os mitos a partir dos quais se podem tirar lições para a filosofia. Entretanto, a experiência unitiva (*henosis*) trabalhada por Plotino, da qual a transformação pelas virtudes pode ser encarada apenas como uma etapa, pode ser filiada a uma discussão de ordem mística na história da filosofia, nesse sentido específico, observada a exceção terminológica e a não conjugação com práticas espiritualistas ou mesmo teúrgicas, conforme posteriormente se consolidaram no neoplatonismo, cf. VIEIRA, 2010, p. 131.

a abertura para uma experiência unitiva (*henosis*) com o princípio fundante de toda a realidade (*hén*), não apenas o exercício racional.

Embora Platão tenha discorrido em seus diálogos sobre o caráter purificador da empresa ética (cf. Fédon, 82b-c), e em verdade Plotino o tenha aprendido do Mestre da Academia, não parece que ambos tenham dado a mesma importância sistemática a essas construções. O fato da própria exposição da *homoiōsis theōi* estar situada em um interlúdio do *Teeteto* (176 a) de Platão e estar inserida em uma posição principiológica em Plotino (cf. I 2 [19] 1) testemunha a diferença de horizonte reflexivo.

Nesse contexto, além da educação para as virtudes e do convívio no *ethos*, parâmetros éticos perseguidos por Platão e também por Aristóteles, em Plotino há a busca por uma atividade contemplativa que esteja no limite da racionalidade, isto é, que se estenda até os limites da linguagem (*logos*), de maneira que o estado de plenitude dispensaria os raciocínios (*logismos*). Essa distinção programática aqui defendida é vista por vezes até de maneira radical, conforme reporta Remes (2006, p. 1, tradução nossa): “Diz-se que Plotino mutilou Platão pela remoção do lado político de sua filosofia e por ter feito o controle da razão um fim em si e para si”²¹⁴. Não penso que o neoplatônico tenha realizado essa façanha negativa, mas é perceptível que ele confere maior ênfase ao plano teórico e místico.

Tudo isso por que Plotino tem em mente como meta da filosofia não apenas a essência ou o ser (*to on, ousía*), mas o “para-além-da-essência” (*hyperousia, epékeina tés ousías*, cf. V.3 [49] 13;14). Segundo Catapano (2020, p.240): “O ingresso da imperscrutabilidade na filosofia não assinala o fim da filosofia, mas a sua transformação num processo de tendencial divinização”. Em outras palavras, o fato de que o princípio não seja perscrutável, como o seria em termos usuais na tradição filosófica, não significa o fim da ética filosófica, por exemplo, mas a sua subordinação a um princípio que, conquanto não seja demonstrado, é condição de possibilidade para o tratamento das demais questões que o sucedem.

Não está proposto realizar a difícil investigação sobre até que ponto essa empresa está suscetível de ser examinada racionalmente, destaca-se aqui da filosofia de

²¹⁴ “Plotinus is said to have mutilated Plato by removing the political side of his philosophy and by making the control of reason an end in and for itself”.

Plotino a sua maneira de lidar com o terreno ético no qual se vislumbram pontos de conflitos e pontos de contato entre a alma ou a imagem da alma²¹⁵ e o corpo em uma moldura conceitual cuja finalidade última não está na racionalidade, nem termina na inteligibilidade, mas na *henosis*. Particularmente, intento analisar qual seria a perspectiva do filósofo para lidar com a *akrasia* e de que maneira isso o aproximaria de uma posição socrática.

Nas *Enéadas*, ocorre uma única vez a menção a *akrasia* no tratado *Contra os Gnósticos* II.9[33], conforme adverte Berg (2013, p.217)²¹⁶. A recepção de Plotino do termo é crítica, pois ele pressupõe que a virtude implique não apenas o conhecimento do bem, mas também o seu efetivo exercício, o que resultaria no autocontrole. Em suma, o verdadeiro virtuoso é um sábio. Leia-se a exposição:

Porque, na verdade, de nada serve dizer “olha para deus”, se não se ensina como se olha. Pois o que me impede, alguém diria, de olhar para ele e não me abster de nenhum prazer, ou de ter um temperamento indomável lembrando-me do nome “deus”, mas sendo encarcerado por todas as afecções, sem, no entanto, esforçar-me para eliminar nenhuma delas? A virtude, portanto, progredindo para a perfeição e existindo na alma aliada à sabedoria, nos mostra deus: sem virtude verdadeira, dizer “deus” é apenas dizer uma palavra (PLOTINO, II.9 [33] 15, 34-40, trad. BARACAT, 2008).

A expressão grega *akrates tymoû* traduzida acima como “temperamento indomável” servirá como crítica de Plotino aos gnósticos justamente por eles proferirem palavras de enaltecimento de deus quando adotam uma postura prática dissonante do que deveria prezar a virtude, isto é: a sabedoria e o autocontrole. No tratado *Sobre o que são e de onde vem os males* (I.8[51]), sem utilizar a mesma terminologia técnica, Plotino discorre sobre a mesma temática quando se fala que a matéria seria a “causa” da “fraqueza da alma”:

E isto é a queda da alma: ter vindo dessa maneira à matéria e enfraquecer-se, porque nenhuma das potências da alma está presente em ato, uma vez que a matéria as impede de estarem presentes por ocupar o lugar que a alma detém e fazê-la como que contrair-se, e tornar mau aquilo que ela tomou roubando, por assim dizer, até que a

²¹⁵ Adiante pretendo esclarecer essa distinção e como ela é importante para se construir uma possível interpretação sobre o entendimento de Plotino da *akrasia*.

²¹⁶ BERG, 2013, p.217: “the word ἀκράτεια/ἀκρασία and its cognates [...] occur in Plotinus’s with one single exception: in his *Treatise against the Gnostics* (Enn. II 9 [33] 15), Plotinus puts the expression ἀκρατῆς θυμοῦ (‘having no control over one’s emotions’) in the mouth of an opponent only in order to refute him.”

alma seja capaz de correr para cima. (PLOTINO, I.8[51] 14, 44-49, trad. BARACAT, 2008)

Por fraqueza (*asthenein*) se entende o estado da alma correlacionado ao não exercício de suas potências (*dynámeis*). Em outras palavras, fraquejar eticamente significa desvirtuar a natureza da alma de “correr para cima”. Admitido que esse vocabulário seja figurado, o seu correspondente conceitual é evidentemente o inteligível. Ou seja, o vício está associado ao afastamento do que orienta a parte mais elevada da alma, a saber, a razão, cuja fonte está no Intelecto (cf. V.3 [49] 4, 15-18). A não realização dessa potência, por sua vez, está atrelada à circunstância da matéria, mas será que isso permite inferir que a matéria seja a causa da supracitada fraqueza?

A descrição protagonista da matéria no contexto da fraqueza da alma encerra em um problema difícil, uma vez que em seus tratados Plotino defende, segundo o que se objetiva aqui argumentar, duas ideias que não respaldam essa concepção: 1) a não afetabilidade de uma instância metafísica posterior sobre uma anterior. Especificamente, ele defende 2) a “impassibilidade da alma”. Do texto que aborda o estatuto teórico da alma (IV.8 [6]) pode-se retirar instrumentos úteis para discutir o tema em Plotino, embora o filósofo não utilize os mesmos termos técnicos que designam a *akrasia*. É tendo em vista esse panorama textual, inclusive, que Gerson estrutura de maneira pioneira seu estudo sobre a *akrasia* em Plotino²¹⁷.

Por primeiro, conservando o princípio metafísico da não suscetibilidade do anterior ao posterior em Plotino, é razoável inferir que a matéria em si mesma não poderia ser causa de algo que ocorreria na alma. Uma vez que a matéria, em termos de dignidade ontológica, à luz da hierarquia metafísica apresentada pelo filósofo, é inferior ou posterior à alma: “na geração de coisas não é possível subir, mas apenas descer e ir adiante na direção da multiplicidade [...]” (V.3[49] 16, 5-7, trad. GOLLNICK, 2005). Tudo o que é engendrado na metafísica plotiniana retorna ao seu princípio (*epistrophê*), mas esse movimento não é constitutivo daquilo que o antecede, enquanto a efluência ou processão é constitutiva do que é posterior.

Nessa perspectiva, por questão de princípio, a atribuição causal à matéria não é adequada, exceto se esse sentido for redimensionado. Ou seja, no respectivo capítulo do I.8 Plotino está apontando a circunstância na qual a alma se vê em uma posição

²¹⁷ Cf. GERSON, 2007, pp. 274-282.

contrária à de sua natureza, qual seja: a de estar voltada para as imagens em vez de para os inteligíveis. Mas isso não necessariamente implica que a matéria seja a causa para a “fraqueza da alma”.

Se for deixada de lado, por enquanto, a assertiva de que a matéria é causa da fraqueza, e for considerada a possibilidade de uma hipótese alternativa de explicação, pode ser interessante avaliar o seguinte. Qual alma “desce” ao convívio com a matéria para, então, ser enfraquecida? A alma hipóstase, e a essência da alma em geral, estão sempre voltadas para o Inteligível, logo não podem ser relacionadas diretamente com a corporeidade. A potência produtiva da hipóstase propicia a operação da “alma do mundo”, cuja potência vegetativa possibilita a constituição do universo sensível, que é tecido pela articulação entre os *logoi*, isto é, os princípios intelectivos, e o substrato (matéria, *hyle*). No universo vivo animado pela alma se acham as almas humanas particulares, as quais fazem parte de um composto animal: o ser humano, que é um combinado de alma e corpo. Na alma humana há uma parte superior, atinente à atividade essencial da alma, que é a de contemplar o Inteligível, mas há também a sua imagem, que se volta para o corpo (de natureza materialmente relacional). Assim, não é a alma em si mesma que se relaciona com a matéria, mas uma imagem dela²¹⁸.

Se for consentido que o enfraquecimento se dê no relacionamento da imagem da alma com a natureza material das coisas, compreende-se, por conseguinte, que Plotino, ao enfatizar a matéria como protagonista da fraqueza ou mesmo do mal na alma (cf. I.8[51] 14, 44-49), está na verdade se referindo ao fenômeno humano de concentração na sensibilidade em vez da inteligibilidade. O cultivo usurpativo do corpo em detrimento do conhecimento das verdadeiras causas é que proporciona o apego do homem ao que é material. Ao discorrer longamente sobre de que maneira a alma estaria envolvida com os vícios e de que modo a matéria poderia enfraquecê-la em suas potências, Plotino nega que seja a alma em si mesma a instância pertinente a essas preocupações²¹⁹, mas o composto, isto é, a alma humana atrelada ao corpo, é que está

²¹⁸ BRANDÃO, 2013, p.186: “Mas a alma não se liga diretamente ao corpo: a potência vegetativa dá origem a uma certa imagem da alma que, essa sim, liga-se ao corpo e forma com ele o que, na *Enéada* I, 1, é chamado de “o composto animal”. É na imagem da alma que encontramos a potência irascível e a concupiscente, que, portanto, são potências do composto animal, mas não da alma.”

²¹⁹ BRANDÃO, 2013, p.196: “as afecções pertencem ao composto e só se tornam conhecidas pela alma através da potência sensitiva, não se pode dizer que elas realmente afetem a alma, mas apenas que a alma as reconhece”.

suscetível se for mal orientada: “as opiniões falsas lhe advêm porque ela se torna exterior ao que é verdadeiro mesmo [...] (I.8[51] 15, 19-20)”.

Entretanto, considerando o procedimento ascensional semelhante ao que ocorre com o “amante” (cf. I.3[20] 1, 5), entende-se que a sensibilidade pode ser o impulso inicial para o progresso epistêmico, como Oliveira (2007, p.170) assevera: “Este lembra da beleza e necessita das belezas visíveis para transportar-se até ao inteligível, comum a todos os corpos”. A aproximação entre sensível, corpo e matéria é atestada por Plotino: “quem convive com o corpo convive também com a matéria” (I.8 [51] 7, 14-15 trad. BARACAT, 2008).

Plotino atribui à matéria o grau máximo de multiplicidade. Este, por sua vez, consiste na ausência de Forma e Bondade (I.8[51] 10, 12-15, idem, 2008): “Logo, corretamente se diz que ela é sem qualidade e má: porque não se diz que é má por ter qualidade, mas antes por não ter qualidade”. Portanto, a matéria, pelo menos a primeira vista, seria a “causa” para o mal em contraposição ao Bem. A leitura mais imediata do tratado *Sobre a Origem dos Males* leva o leitor a entender que a matéria é causa última para tudo o que há de negativo. Sem questionar frontalmente essa posição nem mesmo submetê-la a exame, é necessário mencionar que essa discussão não é livre de controvérsias²²⁰. Não obstante, a rigor, a alma não “fraqueja” exatamente em função da matéria, mas ao se exteriorizar se torna suscetível a dignificar a imagem mais do que o seu arquétipo. O vício, por assim dizer, consiste na falsa opinião ou ignorância quanto ao que verdadeiramente é belo e bom. Ou seja, do ponto de vista ético, a matéria tem papel ambíguo, pois o sensível (não passível de existência sem a matéria²²¹) pode ser utilizado pela alma para ascender ou descender, entendidos esses termos como figuras que acenam para diferentes estados cognitivos.

No que diz respeito aos vícios, é importante assinalar a concepção plotiniana da impassibilidade da alma por que, para o filósofo, a alma não sofre influência direta do corpo, uma vez que o que é anterior na ordem processional – ou poderia se dizer

²²⁰ Em minha pesquisa de doutorado intenciono reavaliar essa posição, de maneira a questionar se essa compreensão literal da exposição de Plotino é a mais adequada em relação à sua filosofia. Como exemplo de dissenso, leia-se: SCHÄFER, 2004, p.266: “To most interpreters, the case seems to be clear: Plotinus identifies matter and evil, as he bluntly states in Enn 1.8[51] that 'last matter' is 'evil', and even 'evil itself'. In this paper, I challenge this view [...]”

²²¹ PLOTINO, I.8[51] 7, 2-5, trad. BARACAT, 2008: “Porque este universo é composto por necessidade de contrários; na verdade, ele nem mesmo existiria, caso não existisse a matéria.”

simplesmente na ordem das causas – não pode ser ontologicamente afetada por uma posterior. Conforme explicita Plotino (IV.8[6] 6,10, trad. SOMMERMAN, 2007): “O que vem antes sempre permanece em seu próprio posto, enquanto o seguinte é procriado por uma força inefável de seu ser”. Esse pressuposto atrelado ao princípio da imortalidade da alma e de sua natureza inclinada aos inteligíveis propicia pensar que o mal, o feio e toda sorte de distorções éticas provêm daquilo que é posterior à alma. Plotino explica a relação entre alma e corpo:

[...] tenho de dizer que nem mesmo a nossa Alma humana entra inteiramente no corpo, mas há algo nela que sempre permanece na região inteligível. Porém, se quem domina é a parte da alma que está na região sensível e aquela outra se deixa dominar e perturbar, tornamo-nos cegos ao que contempla a parte superior da alma [...] (PLOTINO, IV.8[6] 8, 2-5, trad. SOMMERMAN, 2007).

Berg corrobora a interpretação que correlaciona a impassibilidade da alma, a afirmação do intelectualismo e o afastamento da *akrasia* como resposta ética:

Se agimos errado, isso não é tanto o resultado de um conflito entre dois desejos que é vencido pelo mau, mas por que a alma racional não consegue exercer sua tarefa de examinar as aparências. Isso acontece devido a que a alma racional falha em atualizar, embaraçada pelo corpo, o conhecimento das Formas de que necessita para realizar o seu papel. O motivo para a implícita rejeição de Plotino da *akrasia* como uma explicação para o mal é sua doutrina da alma impassível. Se a alma, e mais particularmente a alma racional, o verdadeiro eu, pudesse ser superada por falsas opiniões e desejos, ela não seria mais impassível (BERG, 2013, pp.230-231, tradução nossa)²²².

A explicação dada pelo estudo ora citada visa justificar uma afirmação anterior: “O intelectualismo socrático do *Protágoras* e do *Timeu*, então, se encaixaria melhor na tese de Plotino da alma impassível do que a *akrasia* da *República*, que implica que a parte racional da alma é superada e sofre alguma alteração (Idem, 2013, pp. 228-229, tradução nossa)”²²³.

²²² “If we do the wrong thing, this is not so much the result of a conflict between two desires that is won by the bad one, but because the rational soul does not manage to exercise its task of scrutinizing the appearances. This happens because the rational soul, hindered by the body, fails to actualize the knowledge of the Forms that it requires to perform its task. The reason for Plotinus’s implicit rejection of *akrasia* as an explanation of wrongdoing is his doctrine of the impassive soul. If soul, and more in particular rational soul, the true self, could be overcome by false opinions and desires, it would no longer be impassive”.

²²³ “The Socratic intellectualism from the *Protagoras* and the *Timaeus*, then, would fit better Plotinus’s thesis of the impassive soul than the *akrasia* from the *Republic*, which implies that the rational part of the soul is overcome and suffers some sort of alteration”

Por isso, a ação eticamente danosa não deve ser explicada como a emergência de impulsos que se sobrepõem ao conhecimento e a razão, o que indicaria a “matéria” como causa última do problema, nem tampouco a alma em si mesma é responsável por tal infortúnio. A potência racional da alma pode ser mal orientada, direcionada para a máxima multiplicidade do sensível, da qual a matéria é índice de pura indeterminação. Em outras palavras, a materialidade é fonte e circunstância dos vícios, mas não é causa, pois a alma poderia não se deixar levar por suas influências, pelo menos idealmente. Uma vez que é responsabilidade do vivente, isto é, do homem, a sua educação para a virtude.

A causa é a má orientação da alma, de modo que a virtude e o vício não perdem seu caráter gnosiológico. Em acordo com Remes (2006, p.3, tradução nossa): “[...] a ação virtuosa é uma conquista intelectual [...]. [...] não necessita levar a uma concepção autocentrada da felicidade nem a um egoísmo ético. Um homem que contempla e desenvolve as chamadas virtudes mais elevadas também pode ser virtuoso na esfera da ação [...]”²²⁴. Afirma-se, assim, a posição intelectualista no âmbito da ética sem que isso subtraia a dimensão prática concernente tanto à administração dos apetites quanto ao próprio convívio político.

Após terem sido explicitados os contornos metafísicos e antropológicos que contextualizam a ética plotiniana, faz-se oportuno investigar qual o estatuto das virtudes e o que leva o homem a tomar posições temerárias. Para isso, é mais pertinente recorrer ao tratado de Plotino que versa mais especificamente sobre essa temática: o I.2 [19]. No contexto do exercício das virtudes, Plotino considera: "a alma será pura de tudo isso e desejará tornar pura também sua parte irracional para que nem mesmo seja impactada" (PLOTINO, I.2[19] 5,21-23, trad. BARACAT, 2008). Adiante, o filósofo explica como não haverá um conflito substancial entre a governança da alma racional e a fraqueza proporcionada pela interação com os desejos corpóreos:

Assim, não haverá conflito: basta estar presente a razão, à qual a parte inferior reverenciará de tal modo que a própria parte inferior se desagradará, caso haja qualquer excitação, por não ter-se mantido quieta na presença de seu senhor, e reprovará a si mesma por sua fraqueza (PLOTINO, I.2[19] 5, 27-29, trad. BARACAT, 2008).

²²⁴ “[...] virtuous action is an intellectual achievement [...]. [...] it need not lead to a self-centred conception of happiness or ethical egoism. A man who contemplates and gains the so-called higher virtues can also be virtuous in the realm of action [...]”.

No curso da exposição de Plotino há uma distinção entre as virtudes cívicas (*politikai aretai*) e as virtudes purificadoras (*kathartikai aretai*), contudo ambas não deixam de serem espécies de purificações, ou seja, maneiras da alma distinguir sua natureza daquela que é vivenciada no âmbito da corporeidade. Logo, a virtude está relacionada ao esforço gnosiológico atinente ao entendimento de que os vícios consistem no cultivo da exterioridade e, portanto, das aparências, ao passo que busca superar essas limitações com o objetivo de se assemelhar ao divino (paradigma intelectual de perfeição). Pela argumentação do referido capítulo quinto, Plotino exclui a possibilidade de, estando presente o verdadeiro saber e a virtude (representados pelo “superior”), o “inferior” se sobrepor.

A finalidade mística subjacente à empresa ética, entretanto, ultrapassa a dimensão gnosiológica, já que a união mística seja com o Uno ou mesmo com o Intelecto exclui as imperfeições inerentes à escolha do homem, as quais consistem na possibilidade de orientar a alma para o cultivo dos paradigmas ou das imagens. Nos princípios constitutivos da realidade, a que aspiram a reflexão filosófica, não há essas distorções a serem sequer evitadas. No tratado *Sobre o Belo*, ao rechaçar a necessidade de harmonizar uma possível desarmonia presente no Intelecto, Plotino desenvolve:

Ora, se o todo é belo, também as partes devem sê-lo, pois com certeza não é a partir de partes feias que ele será belo, mas porque todas elas possuem a beleza [...]. Como teoremas seriam simétricos uns aos outros? Se for porque são harmoniosos, também haverá concordância e harmonia de maus teoremas. Pois dizer que a justiça é uma nobre ingenuidade é harmônico e coerente com que a temperança é uma idiotice, as proposições concordam entre si [...] E qual seria a beleza do intelecto, se ele vive isolado? (PLOTINO, I 6[1],1, 25-30; 45-50, trad. BARACAT, 2008).

Na perspectiva mística²²⁵, silenciam-se as buscas por superação das imperfeições, pois nela não se acham elementos que suscitem esse tipo de temor, conforme fora acima explicitado. Retomando o contexto das virtudes, nas palavras de

²²⁵ Sobre a existência de uma mística com o Intelecto e não apenas com o Uno, ver BRANDÃO, 2008, p. 248: “O peso da tradição fez com que Rist, em seu Plotinus, bem como outros autores importantes, como O’Daly e Meijer, entendessem IV, 8, 1 como referente à mística do Um. No entanto, alguns outros estudiosos, em especial Hadot e O’Meara argumentaram, de modo bastante convincente, que o texto se refere, na verdade, à mística intelectual. Segundo Hadot, a expressão *ὑπὲρ πάν τὸ ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας* estabelecendo a mim mesmo acima de todo outro inteligível –, parece indicar, à primeira vista, que a alma está acima do Intelecto, ou seja, junto ao Um. No entanto, o termo *ἄλλο* é importante aqui. Ele mostra que a alma está acima de quase todo inteligível, mas não do Intelecto”.

Plotino (I.2[19] 6, 2-3): “O objetivo do nosso esforço, contudo, não é deixar o erro de fora, mas ser deus”²²⁶. Ou seja, se utilizarmos a expressão ética-mística para nos referir ao projeto filosófico de Plotino, ele está propondo não apenas o aperfeiçoamento ético e o afastamento dos vícios, mas a superação dessas questões ou preocupações em prol de um modo de vida em que o homem não se satisfaça apenas com o saber, porém com o que o transcende e fundamenta. Assim, as virtudes desempenham papel ascensional importante, sendo uma etapa preparatória para o atingimento daquele imperativo: “retire todo” (*aphele panta*). O intelectualismo é representativo de parte do itinerário, não sendo a totalidade dele.

Considerações Finais

Devido ao que foi debatido, considero a *akrasia*, enquanto ação ética que conjuga conhecimento do que é adequado e opção pelo inadequado, como não procedente nas perspectivas de Platão e Plotino. O fenômeno ético que é constatado nos autores é o do enfraquecimento do autocontrole, tendo em vista a emergência de fatores externos. Não significa dizer que o indivíduo não aja em função do conhecimento e da deliberação racional de sua alma, mas que, por ignorância, ele se torna alheio, no ato de sua ação, daquilo que posteriormente vem a discernir como incorreto ou prejudicial à saúde de sua alma e a de terceiros. O homem age por um saber inadequado (*doxa*), que é, em última instância, não-saber, intencionando o bem e o máximo prazer tanto para seu corpo quanto para sua alma. O seu não-saber, entretanto, leva-o ao erro.

Nesse sentido, os desejos e as influências externas de que são suscetíveis os homens não são exclusivamente determinantes das ações, embora também não possam ser ignoradas, mas subsumidas em uma perspectiva na qual o cálculo racional engloba todos os fatores antropológicos, inclusive os dos apetites e vontades. Nesse diapasão, sem dúvidas as sensações e a matéria são o caminho principal para a ocorrência de distorções, embora não devam por isso ser desprezadas, pois seus estatutos são ambíguos. Isto é, elas tanto são o ponto de partida para a epistemologia quanto são fatores limitantes a captação do domínio do conceito, isto é, do que não se restringe apenas a casos particulares de experiência cognitiva.

²²⁶ BERG, 2013, p.231: “The object of our striving, however, is not to leave wrongdoing (*ἀμαρτία*) behind us, but to be God (Plotinus Enn. I 2 [19] 6, 2-3)”.

Entendo que Plotino segue a perspectiva do intelectualismo socrático, mas apenas até determinado passo de sua filosofia. No que diz respeito ao desenvolvimento das virtudes, ele está em acordo. Ou seja, a virtude se associa ao conhecimento e o vício à ignorância. Mas, na culminância de sua “ética-mística”, não há necessidade de virtude e conhecimento, pois se atinge a plenitude pela via da experiência unitiva (*henosis*), na qual tanto o *logos* cessa quanto não há imperfeições para serem trabalhadas.

Através da manutenção do pressuposto de que o “posterior” não afeta o “anterior” na hierarquia metafísica e pela inserção da noção de “imagem da alma” entendo que pode ser mantida a posição intelectualista no pensamento de Plotino, pois o corpo não domina sobre a alma, além de o conhecimento ser fundamental para aferir a ação ética. Assumo que essa concepção intelectualista, contudo, é uma etapa preparatória para o deslocamento ontoepistemológico da essência para o além-da-essência. A *henosis* plotiniana, que transcende ao caminho intelectualista, entretanto, mereceria um tratamento especial, dada a sua complexidade.

Referências Bibliográficas:

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- BERG, Robert. *Plotinus's Socratic Intellectualism*. Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Vol. XXVIII eds. Gary M. Gurtler, SJ, and William Wians, Brill: Leiden/Boston 2013, pp.217-231.
- BRANDÃO, Bernardo. *Contra os dois mundos em Plotino: uma interpretação a partir do Platão de Marcelo Marques*. CLASSICA (SAO PAULO), v. 31, p. 229-235, 2018.
- BRANDÃO, Bernardo. *A Experiência Mística Intelectual na Filosofia de Plotino*. Hypnos (PUCSP), v. 21, p. 245-260, 2008.
- BRISSON, Luc. *Pode-se falar de união mística em Plotino?* Trad. Loraine de Oliveira. Kriterion (Belo Horizonte), vol.48, n.116, 2007, pp. 453-466.
- CATAPANO, Giovanni. *Na origem da imperscrutabilidade do princípio: Plotino e Agostinho*. Trad. Fabrício Klain. Trilhas Filosóficas, Caicó, ano 13, n. 1, 2020, pp. 237-241.
- FEITOSA, Zoraida. *A questão da acrasia na filosofia de Platão*. Prometeus, Ano 10, N° 23, maio-agosto/2017, pp.215-229.

- GERSON, Lloyd. *Plotinus on Weakness of Will: The Neoplatonic Synthesis*. In: *Weakness of Will From Plato to the Present*. Ed. Tobias Hoffman. Washington: Catholic University of America Press, 2008. pp 42-57.
- LIGHTBODY, Brian. *Socratic Appetites as Plotinian Reflectors: A New Interpretation of Plotinus's Socratic Intellectualism*. *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 14 issue 1, 2020. pp.91-115.
- NEHAMAS, Alexander. *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- OLIVEIRA, Loraine. *Notas sobre lógica e dialética em Plotino. (Enéada I, 3 [20] 4-5)*. *Trans/Form/Ação*, v. 30, p. 167-178, 2007.
- PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela e Marcelo Boeri. Fundação Calouste Gulbenkian. 3 ed. Lisboa, 2010.
- PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: IUC, CECH, 2012.
- PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, Introdução e Notas de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa Moeda, 1983.
- PLOTINO. *Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino*. Tradução e notas de Junior Baracat. (Doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Trad. Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2007.
- PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, Traducciones y Notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1992.
- PLOTINO. *Sobre as Hipóstases que têm a Faculdade de Conhecer e sobre o Transcendente*. Trad. Sylvania Gollnick. In: *Ontologia e conhecimento no V.3(49) de Plotino*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005. pp.115-127.
- REMES, Pauliina. *Plotinus's Ethics of Desinterested Interest*. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 44, Number 1, January 2006, pp. 1-23.

SCHÄFER, Christian. *Matter in Plotinus's Normative Ontology*. *Phronesis*, Vol. 49, No. 3 (2004), pp. 266-294.

SEGVIC, Heda. *No one errs willingly: the meaning of Socratic intellectualism*', *OSAP*. 19 (2000), 1–45.

VIEIRA, Ivan. *Filosofia, religião e misticismo na Antiguidade Tardia: Plotino, Porfírio e Jâmblico e as diferentes nuances do neoplatonismo*. *Revista Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, v. 5, p. 129-136, 2010.

WATTS, Niki. *The Oxford New Greek Dictionary*. New York: Berkley Books, 2008.