

A IMORTALIDADE DA ALMA EM PLATÃO E PLOTINO

Urbano Zilles*

SÍNTESE – O presente trabalho trata da questão da imortalidade da alma, um tema com o qual o ser humano se ocupa há milênios, tanto no âmbito da religião como no da filosofia. Inicialmente, define-se o que se entende por imortalidade e, num segundo momento, aborda-se essa questão em dois expoentes da filosofia antiga, Platão e Plotino.

PALAVRAS-CHAVE – Imortalidade. Morte. Platão. Plotino.

ABSTRACT – This article deals with the question of the immortality of the soul, which has been thematized throughout millennia, both in the realm of religion and in philosophy. It begins with a definition of what is understood by immortality and, in a second moment, it explores this issue in two exponents of Ancient philosophy, Plato and Plotinus.

KEY WORDS – Immortality. Death. Plato. Plotinus.

Antes de mais nada cabe conceituar o que entendemos por imortalidade. Em geral, por imortalidade quer designar-se a perenidade da vida, de um ser que não morre (deuses, Deus), ou, então, de um ser que, através da morte, se transforma e continua a viver sem corpo ou assume formas superiores ou inferiores de vida (metempsicose, reencarnação).

A imortalidade é um dos problemas que mais tem preocupado o espírito do homem, pois sua importância é indiscutível. Relacionado com a existência de Deus, fundamenta a religião e a moral. Trata-se da sobrevivência da alma ou pessoa humana depois da morte.

Tal idéia de imortalidade encontra-se em múltiplas doutrinas e tradições religiosas. Na Índia, nas religiões e filosofias da Grécia, no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. A crença em uma vida para além da morte é testemunhada nos rituais fúnebres das religiões primitivas. Nas religiões que admitem a migração de almas, à idéia de recompensa e castigo está associada à idéia de uma purificação lenta, tanto faz ser a meta última o nirvana, o bramã ou a liberação da alma do corpo.

* Professor da PUCRS.

Quando os filósofos falam da imortalidade da alma humana ou da pessoa, geralmente consideramos tal idéia o mero resultado de uma visão dualista. Por isto muitos teólogos cristãos rejeitam a idéia filosófica de imortalidade e se contentam com a idéia da ressurreição. Será que a idéia filosófica de imortalidade da alma simplesmente exclui a fé na ressurreição? Nos tempos mais recentes, teólogos muitas vezes polemizaram contra a idéia da imortalidade a partir da esperança na ressurreição. Argumentavam que só nela estava garantida a seriedade da morte, a responsabilidade do homem todo, sua dependência da graça criadora de Deus e eliminada a idéia de um falso dualismo corpo-alma na concepção do homem. Do contrário, a imortalidade se basearia num valor eterno do homem ou sua identidade com a essência eterna de Deus.

A oposição excludente entre imortalidade e ressurreição não encontra fundamento na tradição da Igreja. A Igreja antiga e medieval não a conhece. Martinho Lutero não polemizou contra a imortalidade da alma, embora destacasse a ressurreição. O mesmo vale de Calvino e Zwinglio. Entre os teólogos da Reforma fala-se da vida além da morte. Parece, entretanto, que a fé cristã na ressurreição não necessariamente precisa excluir a idéia filosófica da imortalidade da alma. Tão pouco a idéia da imortalidade da alma não precisa estar vinculada ao dualismo corpo-alma. Trata-se da imortalidade da pessoa responsável perante Deus.

Discutir o problema da imortalidade da alma é referir-se à luta do homem contra a morte. Para filósofos da antigüidade, o desejo de sobrevivência e eternidade é um constitutivo antológico do ser humano. O tema certamente é demasiado complexo para ser esgotado numa conferência. Abordá-lo-emos resumidamente nos seguintes passos:

- 1 – A imortalidade no orfismo e no pitagorismo
- 2 – A imortalidade em Platão
- 3 – A imortalidade em Plotino

1 Religiões dos mistérios: o orfismo e o pitagorismo

À margem dos cultos oficiais, na Grécia, durante o século VI, houve uma corrente mística na qual se expressam novas aspirações sobre o destino humano e sobre as relações do homem com o divino. Tal renovação religiosa comprova-se na religião dos mistérios de Elêuses e Dionísio e através do orfismo e do pitagorismo. O movimento religioso que recebeu o nome do poeta Orfeu, considerado pelos seguidores como seu fundador, é testemunhado desde o século V a.C., de modo especial por Platão. Sobre a avaliação deste movimento há, hoje, muitas discordâncias.

Os estudos mais recentes chegaram a duas conclusões opostas quanto à influência do mesmo sobre a filosofia. Por um lado, encontram-se aqueles que acreditavam poder reconstruir o fenômeno do orfismo em seus diferentes aspectos, para compreender não só grande parte da vida espiritual grega, mas até grande parte do pensamento filosófico. Por outro, há uma tendência crítica que minimiza

suas influências, afirmando que certas teses atribuídas ao orfismo são criações de filósofos, como Pitágoras, Empédocles e Platão. Entre estes extremos, há aqueles que buscam um equilíbrio.

O pitagorismo e o orfismo tinham pontos fundamentais em comum como a doutrina de que o corpo é a prisão da alma e a crença na metempsicose. Entretanto o Deus dos pitagóricos era Apolo e o dos órficos era Dionísio. Os primeiros eram aristocráticos e os órficos de caráter popular.

Ao mágico poeta Orfeu atribuiu-se a introdução dos mistérios. A influência de Orfeu é testemunhada amplamente. O poeta Ibico, no século VI a.C., fala de “Orfeu de nome famoso”. Eurípides e Platão atestam que, em seu tempo circulava grande número de escritos sob o nome de Orfeu, referentes aos ritos e às purificações órficas (Eurípides, *Alceste*, 962-972 – Platão, *República* II, 364 e ss). A antiguidade do movimento é indiscutível. Discute-se isto sim, em torno de sua doutrina

Segundo Giovanni Reale, o orfismo significa um elemento de um novo esquema de civilização: “Começa-se a falar da presença no homem de algo divino e não mortal, que provém dos deuses e habita no próprio corpo, de natureza antitética à do corpo, de modo que este algo só é ele, mesmo quando o corpo dorme ou quando se prepara para morrer e, portanto, quando enfraquecem os vínculos com ele, deixando-o em liberdade” (Reale, G. *História da Filosofia Antiga*, v. I, p. 374).

Tudo indica que o orfismo apresentou um novo esquema de crença, numa concepção dualista do homem, que contrapõe a alma imortal ao corpo mortal. Esta crença considera como o verdadeiro homem a alma. No *Crátilo*, Platão atribui explicitamente esta concepção aos órficos:

De fato alguns dizem que o corpo é túmulo (*senea*) da alma, como se este estivesse nele enterrada: e dado que, por outro lado, a alma exprime (*seneainei*) com ele tudo o que exprime, também por isso foi chamado justamente *senal* (*senea*). Todavia, parece-me que foram sobretudo os seguidores de Orfeu a estabelecer este nome, como se a alma expiasse as culpas que devia expiar, e tivesse em torno de si, para ser custodiada, este recinto, semelhante a uma prisão. Tal cárcere, portanto, como diz o seu nome, é *custódia* (*soma*) da alma, enquanto esta não tenha pago todos os seus débitos, e não há nada a mudar, nem mesmo uma só letra (*Crátilo*, 400c).

O conceito de divindade da alma encontra-se presente no *Górgias*, postulando uma mortificação do corpo e de tudo o que lhe é próprio, propondo uma vida em função da alma e do que é alma.

Quanto à crença na metempsicose, o grande estudioso Zeller, embora desconfiando da opinião de que foram os órficos que difundiram a crença na metempsicose, já escrevia: “[...] em todo o caso, parece seguro que, entre os gregos, a doutrina da transmigração das almas não veio dos filósofos aos sacerdotes, mas dos sacerdotes aos filósofos” (Zeller-Mondolfo I, 1, p. 137).

No texto citado do *Crátilo*, Platão menciona expressamente os órficos, atribuindo-lhes a doutrina do corpo como lugar da expiação da culpa original da alma, num contexto que pressupõe a metempsicose. Aliás, em Aristóteles encontramos referências semelhantes aos órficos.

No *Ménon*, Platão afirma, referindo-se a Píndaro: “Dizem de fato, que a alma do homem é imortal, e que às vezes chega a um fim – o que chamam morte – às vezes ressurgue novamente, mas nunca é destruída: justamente por isso é preciso transcorrer a vida da maneira mais sensata possível” (*Ménon*, 81 b-c).

Segundo a doutrina órfica, o corpo é prisão da alma, ou seja, o corpo é lugar onde paga a pena de uma antiga culpa, e se a reencarnação é como a continuação desta pena, é claro que a alma deve libertar-se do corpo. O orfismo afirma a purificação para todos. Mas o que será das almas purificadas? Se Píndaro não responde a esta pergunta, as lâminas órficas o fazem. Na lâmina encontrada em Petélia, diz-se que a alma reinará junto com outros heróis. Numa das lâminas encontradas em Turi, diz-se que a alma purificada, como originariamente pertencia à estirpe dos deuses, será Deus e não mortal: “De homem nascerás Deus, porque do divino derivas”.

Parece que o orfismo se identifica por temas dualistas. A alma humana, de essência divina, é prisioneira de um corpo de origem titânico. Por causa de uma mancha primitiva, está condenada a reencarnar-se sem fim. Só pode libertar-se do ciclo infernal da geração através da iniciação ensinada pelos iniciadores órficos. A salvação prometida consiste numa vida feliz além do túmulo, quando a alma se une ao divino, enquanto os condenados continuam a peregrinar. Segundo orfismo, a alma humana é imortal porque divina.

O pitagorismo desenvolve-se sobre o mesmo fundo de doutrinas dualistas. Seu fundador é um personagem histórico. Pitágoras, fugindo da tirania de Polícrates em Samos, estabeleceu-se na Magna Grécia na segunda metade do século VI a.C. Em Crotona reuniu a seu redor uma verdadeira comunidade para a qual ensinou um novo gênero de vida.

A doutrina pitagórica aparece mais elaborada que a do orfismo, tendendo a converter-se numa verdadeira filosofia. Pitágoras fez do filosofar um sistema de vida e uma tradição antiga lhe atribui a criação do termo filósofo. O pitagorismo une misticismo e racionalismo. O princípio divino da natureza, que os jônios situavam num dos elementos, para os pitagóricos, reside nos números. Deve-se aos pitagóricos, a divisão do mundo em uma região celeste, onde reina a perfeita harmonia, e uma região sublimar, na qual ocorre o ciclo da geração e da corrupção. Na perspectiva escatológica, o sol e a lua tornam-se as ilhas dos bem-aventurados. Neste contexto, elabora-se a idéia da imortalidade da alma. A vida ascética, respeitando certas proibições e os exercícios espirituais favorecem a recordação de existências passadas e a busca incansável do número e da harmonia, que abrem o caminho ao destino divino.

Apresentamos, embora em forma de tópicos, alguns aspectos relevantes desta visão religiosa. Nos albores da reflexão racional certamente representa uma importante etapa e inaugura uma corrente de pensamento na qual se alinha uma série de pensadores, entre os quais se destaca Platão.

2 A imortalidade da alma em Platão

A doutrina da imortalidade da alma é um elemento típico da filosofia antiga, mais do que cristianismo, que fala, propriamente, de ressurreição do corpo, com implicações teológicas e antropológicas muito diferentes com relação às doutrinas do mundo helênico. A crença na imortalidade entra na cultura, e, portanto, na filosofia grega, através do orfismo. Platão (428-348 a.C.) elaborou o fundamento para a recuperação especulativa desta crença em nível filosófico com sua doutrina das idéias.

No livro *Fédon*, Platão apresenta-nos três provas da imortalidade da alma. A primeira, o próprio Platão sem maior importância por seu recurso a categorias de caráter físico, argumentação de procedência heraclitiana para, enfim, apoiar-se na reminiscência.

Platão diz que a alma humana é capaz de conhecer as coisas imutáveis e eternas. Para isso é necessário que tenha uma natureza que lhes seja afim. Portanto, a própria alma humana deve ser imutável e eterna. O raciocínio platônico é o seguinte: as realidades visíveis, ou seja, perceptíveis e sensíveis mudam sempre; as invisíveis, ao contrário, são imutáveis. Ora, no homem, o corpo pertence ao mundo sensível. Por isso é mortal. A alma pertence ao invisível e inteligível. Por isso a alma é imortal.

Vale a pena ler o diálogo de *Fédon* (79a-80b), que conclui: “Observa, agora, Cebes, se de tudo o que dissermos não se segue que a alma seja semelhante em grau sumo ao que é divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel e sempre idêntico a si mesmo, enquanto o corpo é semelhante em sumo grau ao que é humano, mortal, multiforme, ininteligível, dissolúvel e jamais idêntico a si mesmo”.

A terceira prova apresentada por Platão no *Fédon* busca no mundo das idéias. Afirma que idéias contrárias não podem combinar-se entre si e permanecem juntas porque, enquanto contrárias, excluem-se mutuamente. A alma tem como característica essencial a vida e a idéia da vida. Ela dá vida ao corpo e o mantém vivo. Ora, sendo a morte o contrário da vida, a alma não poderá acolher estruturalmente em si a morte e será, por isso, imortal. Logo, na morte, o corpo se corrompe mas a alma se retira para outro lugar. A idéia de vida e de morte excluem-se totalmente.

Na obra *República*, Platão outra prova em favor da imortalidade da alma. Diz que o mal é o que corrompe e destrói. Qualquer coisa tem não só um bem peculiar, mas também um mal peculiar. Por este mal pode ser destruída, porque lhe é próprio. Ora, se encontrarmos algo que tenha o mal que o torna mau, mas não o pode destruir, devemos concluir que tal realidade se torna estruturalmente indestrutível, pois com mais razão não poderá ser destruída pelo mal das outras coisas. Diz Platão, que este é o caso da alma. Ela tem o mal do vício, mas este não consegue destruí-la. Portanto, se a alma não pode ser destruída pelo mal do corpo por este lhe ser alheio, nem pelo próprio mal, então ela é indestrutível. Diz Platão: “[...] Quando a corrupção que lhe é própria e o mal que lhe é próprio (i-é, a injustiça e o vício) não são capazes de matar e destruir a alma, dificilmente o mal que está

ordenado para a destruição de outra coisa poderá destruir a alma ou outra coisa diferente daquela para a qual está ordenado [...] Quando, pois, uma coisa não perece de mal algum, nem próprio nem estranho, é evidentemente necessário que tal coisa exista sempre; e se sempre existe, é imortal" (*República*, 610c-611a).

Na obra *Fedro*, Platão deduz a imortalidade da alma da própria de *psique*, entendida como princípio do movimento, pois dizer vida significa movimento. Dizer que a alma é o princípio do movimento significa, então, dizer que nunca poderá cessar. Diz Platão:

Toda alma é imortal. Com efeito, o que se move a si mesmo é imortal, mas o que move um outro e, por sua vez, é movido por outro, cessando seu movimento, cessa a sua vida. Somente o que se move a si mesmo nunca cessa o movimento, pois não pode abandonar a si mesmo e, antes, é fonte e princípio do movimento para as outras coisas enquanto são movidas [...] Assim, pois, o princípio do movimento é o que se move a si mesmo. E este não pode nem perecer nem morrer, caso contrário todo o céu e todo o mundo da geração se precipitariam juntamente e parariam, e não haveria de onde pudessem retornar o movimento. Portanto, tendo-se manifestado imortal, o que se move a si mesmo, ninguém tenha receio de dizer que é esta a essência da alma [...] Sendo assim, a alma será necessariamente ingênita e imortal (*Fedro*, 245c-246a).

De início, nos diálogos de Platão, as almas pareciam ser sem origem e sem termo. No *Timeu* e, posteriormente, as almas são geradas pelo Demiurgo, tendo um nascimento, mas não estão sujeitas à morte por disposição divina.

Para Platão, a existência e a imortalidade da alma têm sentido porque admite um ser supra-sensível que chama de mundo das idéias. Seu significado é que a alma é a dimensão inteligível, metafísica, incorruptível do homem.

A imortalidade da alma coloca, para Platão o problema do que acontece com ela após sua separação do corpo. Neste ponto, Platão vale-se de mitos. Sua concepção parece resumir-se no seguinte: o homem está sobre a terra como caminhante e a vida terrena é uma provação. A verdadeira vida é invisível, está no Hades. Lá a alma é julgada segundo o critério da justiça e da injustiça, da virtude e do vício. Este juízo será proferido pelos três filhos de Zeus. A sentença para quem viveu em plena justiça é um prêmio, um lugar maravilhoso nas ilhas dos Bem-aventurados; para quem viveu na injustiça plena, receberá castigo eterno, sendo precipitado no Tártaro; para quem somente cometeu injustiças leves, arrependendo-se delas, será temporariamente punido (*Górgias*, 525b-c).

A dor e o sofrimento, segundo Platão, exercem função purificadora. Trata-se de um dos aspectos mais delicados do pensamento de Platão que, segundo ele mesmo, sobretudo no *Górgias* e no *Fedon*, traduz uma verdade essencial, mas a crítica recente tende a calar ou, pelo menos, desvalorizar.

É notável o texto de *Fédon* (114d-115a) que parece a chave de leitura de toda a mitologia platônica:

Sem dúvida, sustentar que as coisas sejam de verdade assim como as descrevi não convém a um homem que tenha bom senso; mas sustentar que isso ou algo semelhante deva acontecer às nossas almas e ao lugar para onde vão, uma vez que se afirma ser a alma imortal: pois bem, isso me parece perfeitamente sensato, e vale a pena ar-

risca-se a crê-lo, pois o risco é belo! E é necessário que com essas crenças façamos como encantamento a nós mesmos: e é por isso que desde muito tempo me ocupo com este mito. Por esse motivo deve ter muita confiança com respeito a sua alma o homem que, durante a sua vida, renunciou aos prazeres e aos adornos do corpo, considerando as coisas que não lhe dizem respeito e pensando que só fazem mal e, ao contrário, preocupou-se com as alegrias do aprender e, tendo ornado a sua alma não com ornamentos exóticos, mas com os ornamentos que lhe são próprios, isto é, de sabedoria, justiça, fortaleza, liberdade e verdade, assim espera a hora de tornar o caminho de hades, pronto para partir quando o destino o chamar (*Fédon*, 114d-115a).

Platão entrelaça sua concepção do além com a doutrina órfico-pitagórica da metempsicose. Apresenta-a em duas formas e dois significados distintos entre si. No próprio *Fédon* diz que as almas que viveram excessivamente ligadas aos corpos, às paixões, aos amores e aos seus prazeres, com a morte não conseguem separar-se totalmente do corpóreo. Ligam-se, então, novamente aos corpos e não são somente de homens, mas também de animais, segundo a baixez de seus vícios na vida anterior (*Fédon*, 81c-82c).

Na *República*, Platão fala de outro tipo de reencarnação das almas. Sendo as almas um número limitado, se todas no além recebessem um prêmio ou castigo eterno, chegaria o momento em que nenhuma viveria na terra. Por isso atribui tanto ao prêmio como ao castigo ultraterrenos em tempo de mil anos. Depois deste prazo as almas deveriam voltar e encarnar-se. Terminada a viagem de mil anos, as almas concentram-se numa planície para que seja decidido seu futuro. Caberá às almas a escolha, pois o homem não é livre para escolher entre viver e não viver, mas é livre para escolher como viver, ou seja, segundo a virtude ou o vício. Enfim, não queremos entrar em mais detalhes da visão complexa de Platão.

Para Platão, a alma é sem nascimento e sem morte, graças a sua natureza divina e imortal. Cai num corpo, que para ela é exílio e impureza. Se souber purificar-se pelo conhecimento ou pela filosofia e pela ascese, volta à sua existência primitiva. Se, ao contrário, não conseguir purificar-se suficientemente, deve reencarnar-se.

3 A imortalidade da alma em Plotino

A doutrina da imortalidade da alma constitui uma das cifras típicas da filosofia antiga, mais do que do cristianismo, que fala, propriamente da ressurreição do corpo, com implicações teológicas e antropológicas muito diferentes com relação às doutrinas dos gregos.

Como Platão, também Plotino (204-270 d.C) admite a imortalidade da alma. Os quatro argumentos do *Fédon* de Platão reencontramos na *Enéada*, IV, 7: o da reminiscência, o da simplicidade da alma, o contra-argumento da alma-harmonia e o da alma como princípio da vida.

Para Plotino, “o homem verdadeiro” é só a alma, melhor, “a alma separada”. Em vários momentos, nas *Enéadas*, afirma que em nós existem três homens. Esses três homens podem ser considerados no sentido de três almas, ou melhor, três potências da alma: a) a alma considerada na sua tangência com o Espírito; b) a alma ou o pensamento discursivo, mediador entre inteligível e o sensível; c) a alma

que vivifica o corpo terreno: “Quanto à nossa alma, em parte, está sempre aplicada aos seres inteligíveis, em parte está voltada às coisas terrenas, em parte está no meio entre inteligível e sensível. Natureza única, sim, mas em muitas potências, às vezes está inteiramente concorde com a sua parte ótima – que é ótima parte do ser –; às vezes é a sua parte pior que, arrastada para baixo, arrasta também a parte intermediária. Mas que o todo da alma seja arrastado para baixo, isso não seria consentido!” (*Enéadas*, II, 9,2).

Para Plotino, o homem só é compreensível nestes três momentos: o homem intermediário (o pensamento discursivo), que pode tender para o melhor (o Espírito) ou para o pior (o sensível, o terceiro homem). O homem é uma alma que se serve de um corpo. Este é apenas a “queda da alma”, todavia “a nossa alma humana não despencou totalmente no abismo; mas, ao contrário, há algo dela que permanece eternamente no seio do Espírito” (*Enéadas*, IV, 8, 8). Decidimos nosso destino deixando predominar a parte sensível ou a parte superior.

Segundo Plotino, a alma é livre na medida em que, através do próprio Espírito, tende ao Bem (Uno). Por isso, rejeita o dogma cristão da “ressurreição da carne”, pois parece-lhe uma forma de materialismo.

Como a alma alcança o Bem? Para Plotino só resta o recurso à metempsicose, que reafirma com Platão. Entretanto, melhor que Platão, Plotino afirma que o destino último das almas que viveram neste mundo, reunificar-se com Deus: “Só com o corpo as almas percebem os castigos corporais. Ao invés, às almas que estejam puras e não arrastem consigo nada, nem mesmo um pouquinho de corpo, será dado não pertencer a esse tipo de corpo. Se, portanto, não estão em lugar do corpo – justamente porque não tem corpo – então, lá onde há a essência e o ser e a divindade – isto é, em Deus – lá, justamente, e na sua companhia, mais ainda, no seio de Deus, está aquela alma da qual falamos. Mas se ainda procuras onde ela esteja, pois bem, busca, então, onde estão as coisas supremas: mas, escrutando, não escrutes com os olhos e nem como se escrutasses coisas corpóreas” (*Enéadas*, IV, 3, 24).

Ao contrário de Aristóteles e Platão, Plotino não atribuiu mais qualquer significação aos valores físicos. Segundo Porfírio, “envergonha-se de estar num corpo”. O sábio verdadeiro, segundo Plotino, deve procurar viver a vida dos deuses: “A aspiração humana não deveria limitar-se ao estar *isento de culpa*, mas a ser Deus” (*Enéadas*, I, 2, 6).

O mundo inteligível de Plotino é a tríade: o Uno (Deus, Bem, Beleza), o Espírito ou inteligência e a Alma do Mundo. O Uno, segundo Plotino, existe necessariamente antes de tudo (*Enéadas*, III, 9, 7-8). O Uno, também denominado o Bem, fonte e origem de toda a vida e de todo o pensamento, situa-se para Plotino, além de qualquer possibilidade de ser pensado, pois o pensamento, segundo ele, já implica a divisão entre um pensante e um pensado. Dele origina-se o Intelecto. Sendo eterno, o intelecto situa-se fora de qualquer tempo. O intelecto produz a terceira hipótese: a Alma. Esta pode ser considerada como Alma do Mundo e como alma individual. Todas as almas individuais são a única Alma. Esta é, pois, uma e múltipla. A Alma do Mundo multiplica-se das almas individuais. Assim, a

Alma enquanto hipóstase, multiplica-se nas almas individuais. A Alma situa-se entre o Uno e a matéria. O Uno é seu princípio e seu fim. Se a alma olhar para o múltiplo, se dispensará, mas se olhar para o Uno, encontrará o seu fim.

Quanto à imortalidade da alma, Plotino é taxativo: “Se a alma não pode ser destruída (por ser simples), ela é necessariamente incorruptível” (*Enéadas*, IV, 7, 12, 20-22).

Aceitando a imortalidade da alma, resta perguntar como será. Segundo Platão, no final da primeira encarnação, as almas serão julgadas de acordo com os seus feitos. As almas dos justos irão para os campos Elíseos, onde viverão em companhia dos deuses. Os maus irão para o Tártaro. Platão defende a reencarnação como processo de purificação. Mas, depois de mil anos, todas almas deverão reencarnar-se.

Se o destino da alma é o retorno à união com o Uno, Plotino assevera que já nesta terra é possível realizar a separação do corpóreo. Atesta que é possível ser feliz mesmo entre torturas, porque há em nós um componente transcendente que, enquanto o corpo sofre, pode unir-nos ao divino. As hipóstases do intelecto (*noús*) *it* e da alma do mundo procedem do Uno e criam uma espécie de diferenciação ou alteridade antológica. Retirando estas, o homem pode unir-se ao divino: “Imune da alteridade como é, o Uno está eternamente presente; nós, porém, só estamos junto dele quando não a temos”. O homem deve, pois, despojar-se de toda alteridade: “Deixando as outras coisas, aumentas a ti mesmo; e a ti que tudo deixaste, o todo se faz presente. Mas, se, ao que a tudo renuncia, ele se faz presente, ao que fica com as outras coisas, ele não aparece; ele não veio para estar junto de ti, mas, se não está presente, foste tu a deixá-lo. E se o deixaste, não foi a ele que deixaste – pois está sempre presente – nem foste para longe, mas estando ele presente, te voltaste para a parte oposta (para a parte das coisas particulares)” (*Enéadas* VI, 5, 12).

Segundo Plotino, o tempo tem origem na eternidade, caracterizada como a vida do intelecto (2ª hipóstase). A alma se temporalizou, produzindo no lugar da eternidade o tempo. O cosmo sensível, segundo ele, em sua totalidade encontra-se na alma, e nela o cosmo se move no tempo. Enquanto o intelecto atua de maneira simultânea, sempre no presente, a alma produz uma coisa depois da outra, gerando assim a sucessão. Assim cosmo e tempo são coetâneos. A alma, através do movimento hipostático, produz o tempo e o cosmo, mas ela mesma é eterna, tanto a alma do mundo como a alma individual, pois é “o uno e o múltiplo”, estando o tempo tanto na alma do mundo como na individual, pois é uma única alma que se manifesta na pluralidade. O tempo se manifesta em cada alma como sua própria vida. Desta maneira, a unidade do tempo se fundamenta na unidade da alma (*Enéadas*, III, 5, 4, 12) e a continuidade se fundamenta na continuidade da alma (*Enéadas*, IV, 3, 32, 35). Entretanto, nem a alma do mundo nem as almas individuais estão integralmente no tempo. Segundo Plotino, a eternidade é o modelo, a vida do intelecto, segundo o qual o tempo, a vida da alma, é criado. Para ele, o tempo é, pois, a imagem da eternidade.

Conclusão

O argumento filosófico a favor da imortalidade da alma mais válido é o extraído do *consensus gentium*. Cícero formulou-o nos seguintes termos: “Se o consentimento universal é voz da natureza e todos em qualquer lugar estão de acordo em julgar que existe algo que interessa àqueles que são defuntos, também nós devemos ser do mesmo parecer e se julgarmos que aqueles dotados de um alma superior por engenho ou virtude estão em melhor condição para reconhecer a força da natureza porque são perfeitos por natureza, é verossímil – pois que todos os melhores se preocupam muitíssimo com a posteridade – que exista algo do qual sejam destinados a ter sensação depois da morte” (*Tusc. Disp.*, I, 15, 35). Entretanto, boa parte dos iluministas já pensava com Voltaire que “a mortalidade da alma não é contrária ao bem da sociedade como é provado pelos antigos Hebreus que acreditavam na alma material e mortal” (*Traité de Métaphysique*, 6).

Há muito tempo que o problema da imortalidade da alma deixou de ser um problema atual na filosofia. E isto por uma dupla razão. Primeiro, porque a ética moderna exclui a moral de toda dependência de uma sanção ultramundana, eliminando o interesse mais imediato numa solução positiva do problema da imortalidade. Segundo, porque a filosofia moderna negou, em princípio, a legitimidade e a conclusividade do próprio debate sobre a imortalidade, pois trata-se de uma questão além da experiência atingível pelos instrumentos que o homem possui. Kant, retornando à tese de Rousseau, aceitou a imortalidade da alma como um dos postulados da razão prática. Para ele, a imortalidade da alma e a existência de Deus são as condições para a realização do sumo bem, ou seja, da união de virtude e felicidade. Para Kant, realmente, não se trata de uma verdade teórica, mas de uma necessidade do ser moral finito. Se as considerações morais não demonstram a imortalidade, contudo mostram que é uma aspiração legítima de quem age moralmente.

Mais recentemente o problema da imortalidade da alma limita-se à esfera da religião e da apologética religiosa. Os estudos filosóficos, depois de Kant, não são apenas escassos, mas pobres em consistência.

Bibliografia

- PLOTINO. *Enéadas* III-IV, Introducción, Traducción y notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1985.
- PLOTINUS. *The Enneads*. Ed. A. H. Armstrong. Cambridge-Mass: Loeb Classical Library, v. I-III, 1966-1968.
- PUENTE, Fernando Rey. O tempo e a alma em Plotino e Aristóteles. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Amor Scientiae*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 245-270.
- ULLMANN, Reinhold Aloysio. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Col. Filos. 134, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. v. IV. São Paulo: Loyola, 1994