



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bruno José Bezerra Ribeiro

**O SENTIDO DO BELO PARA CONVERSÃO EM PLOTINO**

Belém  
2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O SENTIDO DO BELO PARA CONVERSÃO EM PLOTINO**

Dissertação submetida para qualificação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Augusto Mathias de Alencar

Belém  
2024

Que vontade eu tenho de sair  
Num carro de boi, ir por aí  
Estrada de terra que  
Só me leva, só me leva  
Nunca mais me traz  
Que vontade de não mais voltar  
Quanta que coisa que vou conhecer  
Pés no chão e os olhos vão  
Procurar, onde foi  
Que eu me perdi  
Num carro de boi, ir por aí  
Ir numa viagem que só traz  
Barro, pedra, pó e nunca mais

**Milton Nascimento**

## RESUMO

A tradição neoplatônica tem como principal expoente Plotino, cujo legado abrange um vasto campo de pesquisa situado entre os séculos II e III. Plotino proporciona ao Ocidente uma herança de escritos nos quais interpreta toda a tradição helênica. Através dessa imersão no espírito grego, o filósofo oferece um testemunho de vida e pensamento dedicado à contemplação da verdade. De certa forma, Plotino pretende explicitar a relação entre o ser humano e o divino, retomando os elementos da tradição platônica. Esta investigação tem como objetivo refletir e compreender o sentido da beleza na filosofia de Plotino, e como ele se relaciona com o projeto contemplativo-dialético presente nas *Enéadas*. Para abordá-la, analisaremos a filosofia plotiniana em um duplo movimento que corresponde à ideia descendente de precessão e ao movimento ascendente de conversão pela contemplação. À medida que nossa investigação revelar a beleza inteligível segundo Plotino, compreenderemos de que maneira a alma se percebe em um caminho de ascensão, de tal modo que o mundo, os pensamentos e as obras humanas são envoltos no sentido inerente do Belo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Plotino; Belo; Conversão.

## RESUMÉ

La tradition néoplatonicienne a comme principal exposant Plotin, dont l'héritage couvre un vaste domaine de recherche situé entre les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles. Plotin donne à l'Occident un héritage d'écrits dans lesquels, il interprète toute la tradition hellénique. Par cette immersion dans l'esprit grec, le philosophe offre un témoignage de vie et de pensée consacré à la contemplation de la vérité. D'une certaine manière, Plotin entend expliciter la relation entre l'être humain et le divin, en reprenant les éléments de la tradition platonicienne. Cette recherche vise à réfléchir et à comprendre le sens de la beauté dans la philosophie de Plotin, puis comment il se rapporte au projet contemplatif-dialectique présent dans les *Enéas*. Pour l'aborder, nous analyserons la philosophie plotinienne dans un double mouvement qui correspond à l'idée descendante de précession et au mouvement ascendant de conversion par la contemplation. Alors que notre recherche révèle la beauté intelligible selon Plotin, nous comprendrons comment l'âme se perçoit dans un chemin d'ascension, de sorte que le monde, les pensées et les œuvres humaines sont enveloppés dans le sens inhérent du Beau.

**MOTS CLÉS:** Plotin ; Beau ; Conversion.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>7</b>
<b>1 PLOTINO E O PROBLEMA DA ESCRITA</b> .....	<b>11</b>
1.1 AMÔNIO E A ESCRITA .....	11
1.2 FILOSOFIA E A ESCRITA .....	13
1.3 ESTILO DE PLOTINO: DA ORALIDADE À ESCRITA .....	16
1.4 O PROGRAMA CONTEMPLATIVO DAS ENÉADAS E A DIVISÃO DE PORFÍRIO .....	18
1.5 PLOTINO E A TRADIÇÃO .....	22
1.6 A DIMENSÃO DIALÓGICA E A CONVERSÃO .....	26
<b>2 PLOTINO E A DOCTRINA DA PROCESSÃO</b> .....	<b>30</b>
2.1 A ALMA 31 .....	
2.3 O UNO-BEM .....	46
<b>3 O BELO NA FILOSOFIA DE PLOTINO</b> .....	<b>52</b>
3.1 A MATÉRIA COMO MAL .....	53
3.3 O BELO NO SENSÍVEL .....	60
3.3 O BELO INTELIGÍVEL .....	66
<b>4 CONVERSÃO E ASCENSÃO</b> .....	<b>74</b>
4.1 CONVERSÃO E SENSIBILIDADE .....	74
4.2 OS TRÊS TIPOS DE HOMENS .....	82
4.3 DIALÉTICA E ASCENSÃO .....	89
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>101</b>

## INTRODUÇÃO

Pensar o Belo em Plotino é reconhecer em que medida a sensibilidade possibilita ao homem um caminho de conversão para o inteligível. Para esclarecer o significado do termo “conversão” (*epistrepho*), remetemos ao caminho proposto pelo projeto platônico na *República* (518c), pois, em certa medida, é nele que Platão realiza seu ideal cosmológico. Como nos esclarece Werner Jaeger, “[...] é numa conversão, no sentido original, especialmente simbólico, desta palavra que a essência da educação filosófica consiste. É um volver ou fazer girar ‘toda a alma’ para a luz da ideia do bem, que é a origem de todo” (Jaeger, 1994, p. 888-889). Deste modo, Platão posiciona a atividade filosófica no topo das excelências humanas, trata-se de uma virtude cultivada com esforço, como atestado na *República*: supera as atividades cívicas do artesão e dos guardiões, pois é a atividade para a qual a educação direciona seu fim.

A educação não será mais que a arte de fazer essa conversão, de encontrar a maneira mais fácil e eficiente de consegui-la; não é a arte de conferir vista à alma, pois vista ela já possui; mas, por estar mal dirigida e olhar para o que não deve, a educação promove aquela mudança de direção” (Platão, *República* 518d )

Enquanto Platão se dirige a um projeto de *polis* que incorpore sua proposta necessária de transformação através da estrutura educacional, para Plotino, o filósofo neoplatônico nascido em Licópolis por volta do ano 205 d. C., essa tarefa, é reinterpretada de acordo com o modo próprio das escolas helênicas na antiguidade tardia. Pode-se entender esse modelo educacional, conforme Pierre Hadot (2014) como exercícios espirituais, baseados num projeto educacional para o ser humano. Nessa altura, porém, o objetivo não será mais alcançar uma transformação da *polis* como um todo, mas sim permanecer restrito à adesão do indivíduo e é na figura do sábio que se estabelece tal paradigma doutrinário, no qual surge um modelo de vida cujo exemplo e discurso consistem em um convite à transformação. Vejamos a seguinte citação:

Depois de Platão, nas escolas estoica, epicurista e neoplatônica, tratar-se-á menos de converter a cidade que de converter os indivíduos. A filosofia torna-se essencialmente um ato de conversão. Essa conversão é um acontecimento provocado na alma do ouvinte pelo discurso de um filósofo. Ela corresponde a uma ruptura total com a maneira habitual de viver: mudança de costume e frequentemente de regime alimentar, às vezes renúncia aos afazeres políticos, mas sobretudo transformação total da vida moral, prática assídua de numerosos exercícios espirituais. A filosofia antiga, portanto, não é jamais a edificação de um sistema abstrato, mas aparece como um apelo à conversão por meio da qual o homem reencontra sua natureza original (*epistrophe*) em um violento desenraizamento da perversão na qual vive o comum dos mortais e numa profunda reviravolta de todo o ser (aqui já se trata da metanoia). (Hadot, 2014, p. 205-206)

Ecoa nas *Enéadas* um projeto herdeiro daquele explicitado na *República*. A educação do filósofo sustenta-se na ideia de libertação do império da *doxa* pelo próprio *Eros* da busca filosófica. Nesse sentido, a conversão retoma um laço estreito com a liberdade especulativa, na qual o filósofo se dedica desinteressadamente. Com efeito, através da filosofia, o homem reconhece que a realidade não está evidentemente presente na sensibilidade; nossos sentidos nos enganam em toda parte, nos constringendo em contradição. Essa dinâmica de constante mudança e contradição, ora sendo, ora não sendo, ora belo, ora feio, resulta na constatação de que vivemos em um mundo de aparências e que o conhecimento de algo só é possível através do esforço incessante em busca do conhecimento verdadeiro. No neoplatonismo, isso é traduzido como a contemplação da realidade verdadeira que está, por assim dizer, acima do movimento.

Segundo o pensamento do Ligopolitano, somos de origem divina e nossa alma anseia retornar ao lar, desejando contemplar os verdadeiros seres e unir-se à fonte de nossa criação. No entanto, estamos aprisionados ao corpo, prisioneiros de nossa sensibilidade. Nesse sentido reverberamos com Plotino: “Como encontrar o caminho para tornar a subir? Devemos encontrar como Ulisses, que, como diz o poeta, fugiu dos feitiços de Circe e Calipso, não consente em ficar junto a elas apesar dos prazeres e de todas as belezas sensíveis que encontrou ali” (Plotino, I.6, p. 31).

Conduzir e ser conduzido, no entanto, não será uma tarefa fácil. É necessário não apenas deixar-se conduzir, mas deixar-se conduzir para o rumo certo. O neoplatonismo reconhecido em Plotino afirma, tal como em Platão, a imortalidade da alma e o sentido de sua purificação: “Foi a filosofia que, ao transpor para seu próprio registro os temas da ascese, da purificação da alma, da imortalidade desta, assumiu essa tarefa” (Vernant, 2009, p. 88). A filosofia do belo em Plotino retoma, em grande parte, este projeto educativo.

Nas *Enéadas* (I.3) é apresentado um caminho semelhante ao da *República*, conquanto seu enfoque seja relacionado à inclinação contemplativa do indivíduo. No tratado, Plotino nos apresenta as seguintes figuras: o amante, o músico e o filósofo. Elas representam três tipos de homens e três níveis de contemplação ou disposição investigativa, refletindo diferentes graus de desejo humano na busca pela contemplação da realidade. Esses tipos humanos também refletem as dimensões internas do indivíduo na busca pelo princípio filosófico do Bem e do Belo.

Dessa forma, a presente pesquisa analisa a relação entre o Belo e conversão na obra do neoplatônico Plotino, sabendo não se tratar de tarefa fácil, visto ser necessário aprofundar-se na cultura grega tardo-antiga, as referências principais e as distintas matrizes, indo ao encontro desse filósofo e sua herança. Nesse sentido, pretendemos compreender de que forma o Belo na metafísica neoplatônica de Plotino relaciona-se à conversão e como esta se configura na antiguidade tardia.

No primeiro capítulo, buscamos compreender o contexto imediato da escola neoplatônica de Plotino, conforme os registros de seu discípulo Porfírio. Para tanto, analisamos a figura do sábio Plotino e a dinâmica de sua escola a fim de compreender o pano de fundo que envolve os elementos de conversão. Para tal, optamos por focar o problema mimético da escrita, que nos permitirá visualizar a prática dialógica e a experiência escolar na relação entre mestre e discípulo, baseada na compreensão de Pierre Hadot sobre a antiguidade tardia.

Compreendendo a necessidade da exposição da metafísica plotiniana e seus graus de contenção, seguimos, no segundo capítulo, a ordem dedutiva das hipóstases considerando seu caráter ascensional conforme a dinâmica de progressão estabelecida por Porfírio. Assim, os subtópicos correspondem às três hipóstases: Alma, Intelecto e Uno. Optamos pela seleção de passagens que ressaltam o apelo para a conversão que configuram o convite sempre renovado para o intelecto e a investigação das causas primeiras.

No terceiro capítulo, conforme o percurso estabelecido, tratamos o Belo em sentido estrito. Para tal, partiremos da compressão da queda da alma no sensível, a origem do mal e, por fim, o retorno compreendido na ascensão pelo Belo sensível e inteligível.

No quarto e último capítulo, fizemos a discussão mais estrita sobre as disposições do homem refletida nos tipos do amante, do músico e do filósofo. Tal abordagem permite refletir de que forma estas tipologias se dispõem à contemplação do Belo, e, em último grau, do Bem, e de que forma se estabelecem em móveis como contemplantes desejosos do mais elevado. Nesse sentido, tratamos da conversão pela dialética do mestre e a condução por belos mitos.

Quanto às traduções, optou-se por utilizar as versões em português de Baracat Jr. das *Enéadas* de I a III, que serão referenciadas seguindo o volume em número romano; os tratados em arábico, capítulo e página da tese. Das *Enéadas* de IV a VI, utilizaram-se as passagens em tradução livre de Jesús Igal, que serão referenciadas pela divisão adotada pelo mesmo, i.e., *Editio Minor (Oxford Classical Texts)* de P. Henry y H.-R. Schwyzer, seguindo a referência em volume em número romano, capítulo e linhas em arábico. Também consultamos o original

grego e a tradução inglesa de A. H. Armstrong. As traduções dos textos em outras línguas modernas são de nossa autoria, exceto quando indicação em contrário.

## 1 PLOTINO E O PROBLEMA DA ESCRITA

Neste capítulo, aborda-se o contexto geral da escola neoplatônica de Plotino, concentrando-se nos testemunhos do discípulo Porfírio, que apresenta a figura emblemática do sábio Plotino e uma análise de sua vida e obra. Esses testemunhos têm como foco o paradigma exemplar da restrição filosófica da escrita. Tal preocupação, como veremos, está em consonância com o aspecto próprio das escolas antigas, entremeadas por um curioso mistério sobre a figura do mestre de Plotino, Amônio de Sacas e sobre o pacto da não exposição das doutrinas na forma escrita.

A escolha de tal abordagem surge da necessidade de compreender os tratados não apenas como paradigmas doutrinários e herméticos, mas também como expressão de respostas instigadas por contextos específicos e demandas dos discípulos. Certamente, os tratados cuidam de questões gerais e dignas de recordação, mas não é difícil perceber em que medida eles ocultam um extenso trabalho dialógico de conversão.

Creemos que refletir o aspecto dialógico como elemento indispensável dos tratados seja necessário para os fins dessa dissertação. Acreditamos que é analisando essa personalidade extremamente atraente, malgrado sua aparência física, que podemos compreender em que sentido a visão pode ser conduzida pelo Belo.

### 1.1 AMÔNIO E A ESCRITA

O pensamento de Plotino, conforme analisaremos adiante, é um extenso caminho de retorno aos princípios originais do pensamento, o que é atestado de modo exemplar já nas primeiras linhas das *Enéadas*. Isto porque, em grande medida, a reflexão percorre o caminho inverso da sensação. A ordem ascendente dos escritos plotinianos, no entanto, é estabelecida posteriormente pelo discípulo Porfírio, ao que tudo indica, em vista de preocupação didática, o que não significa se tratar de material iniciático<sup>1</sup>; não obstante, à medida que os escritos são organizados e compilados, formam certo espiral de compreensão que vai do físico ao

---

<sup>1</sup> Inferência da organização das *Enéadas* não leva a crer que os escritos sejam destinados ao público, mas às escolas e aos estudiosos.

metafísico. *A vida de Plotino* é apresentada também por este discípulo que fornece, além da divisão dos tratados, a ambientação e as características do mestre neoplatônico.

*A vida de Plotino*, segundo nos apresenta o discípulo, é resultado de uma procura incessante de conhecimento que levou o ligopolitano a Atenas aos 27 anos. Tal busca terminaria aos 28, quando encontrou Amônio de Sacas, figura misteriosa e emblemática. Este encontro marcou o começo do percurso desconhecido do ensino de Plotino. Por seu turno, a figura de Amônio de Sacas torna-se indistinguível da figura de Plotino, especula-se que Amônio de Sacas tenha seu sobrenome ligado a grupos étnicos remetendo a origens indianas. Tal hipótese pode ser corroborada pelo desejo de Plotino em realizar expedições a estes lugares, a afim de conhecer melhor a filosofia praticada por eles. Ainda assim, as hipóteses permanecem pouco plausíveis. Sobre Amônio, também diz que teria nascido de família cristã, mas que teria se convertido ao paganismo ao longo da vida (Reale, 2014, p. 08).

A dificuldade de estabelecer os princípios de influência de Amônio sobre Plotino não é isolada. Deve-se considerar a escassez de textos anteriores e o extravio de outros que só conhecemos de nome, como é o caso dos escritos atribuídos aos discípulos diretos de Amônio: Erênio e Orígenes. De Orígenes restaram apenas dois títulos: *Sobre os Daímones* e *O rei é o único criador*. Evidentemente, o que nos diz o discípulo de Plotino não basta para estabelecer um coeficiente justo a esta personalidade misteriosa. Para alguns estudiosos, no entanto, é possível que outros testemunhos permitam estabelecer certos paradigmas de pensamento do precursor de Plotino, através da tradição indireta nos testemunhos tardios de Nemésio e Hiérocles, fluindo destes a ideia de que o legado de Amônio está justamente em conciliar os planos do ser platônico e aristotélico e compreender os processos de derivação do real como criação (Reale, 2014, p. 08-13).

Há, porém, um princípio que merece ser ressaltado na atividade filosófica de Amônio: o pacto de silêncio. Porfírio toma nota desta promessa entre Amônio e seus discípulos. Trata-se, ao que parece, de abdicar de uma exposição descuidada dos conhecimentos ensinados e manter o ensino fora dos olhos incautos e curiosos. Tal admoestação sobre o sentido da escrita, no entanto, torna-se mais transparente quando posto à luz da prática escolar que distingue muito bem a filosofia tardia enquanto acontecimento imbricado de conversão, dado apenas na zona dialética, tendo nas anotações uma função memorial resolutive de aspectos gerais. Nesse sentido, a produção de Plotino pode ser considerada uma traição ao pacto inicial firmado com o mestre. Contudo, é necessário compreender o que significa esta ruptura e avaliar seu contexto.

## 1.2 FILOSOFIA E A ESCRITA

A desconfiança dos antigos com a transposição do pensamento à escrita não é novidade. A postura de Amônio como um mestre que não deixou nada escrito remonta diretamente ao médio platonismo e indiretamente ao paradigma socrático. Trata-se de um dilema próprio da atividade filosófica contida já nos diálogos platônicos e que desponta para o valor da oralidade em detrimento da forma escrita. Pierre Hadot sinaliza magistralmente o contexto desta tradição:

Mais que todas as outras, as obras filosóficas estão ligadas à oralidade, porque a própria filosofia antiga é, antes de tudo, oral [...] A verdadeira formação é sempre oral, porque somente o discurso permite o diálogo, isto é, a possibilidade para o discípulo de ele próprio descobrir a verdade no jogo de questões e respostas e também a possibilidade para o mestre de adaptar seu ensino às necessidades do discípulo. Numerosos filósofos, e não dos menores, não quiseram escrever, considerando, como Platão e sem dúvida com razão, que o que se escreve nas almas pelo discurso é mais real e mais durável do que os caracteres traçados sobre o papiro ou o pergaminho (Hadot, 2014, p. 249-250).

Certamente o problema leva a uma discussão mais profunda da dinâmica pedagógica da tradição grega. No *Fedro*, por exemplo, Sócrates censura o discurso escrito de Lísias distinguindo-o da posição do sábio em termos de conveniência ou inconveniência do discurso. Para pensar na adequação do que é dito, deve-se estar voltado ao interlocutor e ao objeto a que se dirige. Com efeito, assim com um agricultor deve semear de acordo com as exigências da arte, preocupando-se em cultivar nos momentos oportunos. O discurso deve preocupar-se com os recursos retóricos que precisam ser utilizados no intercurso dialético, de outro modo não se desenvolverá o entendimento adequado (Platão, *Fedro*, 276b):

O maior inconveniente da escrita parece-me, caro Fedro, se bem julgo, como a pintura. As figuras pintadas têm atitudes de seres vivos, mas, se alguém as interroga, manter-se-ão silenciosas, o mesmo acontecendo com os discursos: falam das coisas como se estas estivessem vivas, mas, se alguém os interroga, no intuito de obter esclarecimento, limitam-se a repetir sempre a mesmas coisas, mas uma vez escrito, um discurso chega a toda a parte. Tanto aos que o entendem como aos que não podem compreendê-lo e, assim, nunca se chega a saber a quem serve e a quem não serve. (Platão, *Fedro*, 275d)

A preocupação com a estática dos discursos escritos e sua falta de resposta ativa a perguntas reflete as preocupações de Platão sobre a perda de autenticidade e diálogo interpessoal na escrita. Sócrates destaca que o texto, sendo a memória de um discurso, estaria

sempre refém do escrutínio do leitor, sem permitir, contudo, que aquele se manifeste, restando que a dimensão oral da reflexão, isto é, seu caráter dialógico, não se desenvolva plenamente.

No entanto, *Fedro* também reconhece uma vantagem única na escrita: a capacidade de um discurso escrito chegar em “toda a parte”. Isso significa que o texto escrito pode ser lido e interpretado por um público amplo e diversificado, transcendendo limitações de tempo e espaço. No entanto, ele ressalta que devido a essa natureza abrangente da escrita, o autor perde o controle sobre como seu discurso será interpretado e em que contexto será lido. Portanto, o escritor não pode garantir a compreensão correta ou a aplicação apropriada de suas ideias. Assim, ao colocar a atividade do filósofo para fora do campo mimético da escrita, Sócrates preocupa-se em considerar os limites e as ocasiões desta prática. A esse respeito as linhas que se seguem permitem instaurar o lugar do texto para a academia. Retoma-se o diálogo neste ponto:

Os melhores de todos os discursos escritos são os que tem por fim servir de memorandos ao que conhecem tais discursos e somente nas palavras cujo fito é a instrução, assim se gravando na alma, sobre o que é justo, belo e bom, somente nessas encontramos uma perda digna dos nossos esforços. (Platão, *Fedro*, 276d.)

Desse modo, é apenas quando aquele que foi iniciado nos assuntos tratados que o estudioso pode fiar no texto escrito certo grau de legitimidade, pois o receptor não o tomará como paradigma. Pode-se com isso especular a que ponto se recorria ao texto escrito entre os iniciados da academia platônica e neoplatônica. Hadot argumenta que mesmo filósofos tardios que produziram obras escritas como Cícero, Sêneca, Plutarco e Plotino tinham por finalidade um exercício escolar, tal como notas de discussões e questões que deveriam ser respondidas lançando mão dos pressupostos de cada escola:

Um dos exercícios apreciados nas escolas consistia em discutir, seja dialeticamente, isto é, por questões e respostas, seja retoricamente, isto é, por um discurso contínuo, o que se chamavam “teses”, isto é, posições teóricas apresentadas sob a forma de questões: A morte é um mal? O sábio fica encolerizado? Tratava-se ao mesmo tempo de uma formação para o domínio do discurso e de um exercício propriamente filosófico. (Hadot, 2014, p. 251).

Tais condições da tradição dialética e da academia certamente tiveram lugar na filosofia de Amônio, embora não se tenha conhecimento de nenhuma obra diretamente ligada a ele. Contudo, Longino cita-o como guardião de alguns gêneros de discursos, situando-o entre os filósofos que se afastam da forma textual. Em seu próêmio, lemos:

Não escreveram nenhuma obra científica, mas poemas e discursos epidícticos, os quais foram preservados contra a vontade de seus autores, penso eu, pois não me parece que aceitariam tornar-se célebres mais tarde por causa de tais escritos aqueles que negligenciaram conservar seu pensamento em obras mais sérias. (Porfírio, 2006, p. 193-194).

A citação acima faz notar que, assim como o próprio Plotino, Amônio pode ter reservado certo número de escritos, mas sem que pretendesse fazer a divulgação. Por seu turno, dos discípulos que quebraram o pacto de abstenção da escrita, Plotino parece ter tratado o tema com bastante seriedade por um longo período da vida:

Erênio foi o primeiro a romper o pacto, e Orígenes seguiu a iniciativa de Erênio. [...] Plotino continuou por muito tempo sem nada escrever, mas construía seus cursos a partir de seu encontro com Amônio; assim continuou por dez anos completos, reunindo-se com alguns, mas sem nada escrever (Porfírio, 2006, p. 168).

Além disso, Porfírio nos situa em meio à tradição acadêmica e o dilema da escrita trazendo algumas informações relevantes. A primeira diz respeito ao esforço dos discípulos em anotar as discussões da escola e a transcrever os discursos dos mestres, tal como nos atesta o discípulo sobre Amélio a respeito de Numênio: “Ultrapassando a todos seus contemporâneos em laboriosidade, pois copiou quase todos os escritos de Numênio, os organizou e quase decorou a maioria; e, redigindo notas a partir das reuniões” (Porfírio, 2006, p. 168). Tal fato revela os hábitos escolares que envolviam mestre e discípulos da época: por um lado, os discípulos retomavam a memória das discussões com os mestres, por outro, os mestres transcreviam respostas às questões, provavelmente as mais recorrentes. No que diz respeito a Plotino, sabe-se que já possuía certo número de escritos quando conhece Porfírio, contudo o acesso a estes textos era confiado a poucos:

[...] quando eu, Porfírio, o conheci, tinha ele vinte e um tratados escritos, os quais obtive, embora tivessem sido confiados a poucos. Com efeito, sua obtenção não era fácil, não acontecia sem escrúpulo nem simples e muito facilmente, mas após um exame rigoroso dos que os receberiam eram estes os escritos, aos quais, como ele mesmo não os intitulará, cada pessoa conferia um título diferente (Porfírio, 2006, p. 169).

Com efeito, é por insistência dos discípulos que Plotino passa a escrever seus tratados: “Amélio e eu rogávamos que escrevesse” (Porfírio, 2006, p. 172). Por se tratar de um texto restrito, ao que indica, a preocupação com a arte dialética se insere no mesmo âmbito de

preocupações que foi atestado no *Fedro*, a contar: se o leitor estará iniciado na doutrina a ponto de transcender o significado da letra; se não estará limitado à simples retenção e reprodução do texto; se estará vivamente ligado ao âmbito da discussão e se poderá exercitar-se por si mesmo na arte. Vejamos:

Quer sejam elas diálogos, como os de Platão, notas de curso, como as de Aristóteles, tratados, como os de Plotino, comentários, como os de Proclo, as obras dos filósofos não podem ser interpretadas sem levar em conta a situação concreta na qual nasceram: elas emanam de uma escola filosófica, no sentido mais concreto da palavra, na qual um mestre forma discípulos e se esforça para conduzi-los à transformação e à realização de si (Hadot 2014, p. 59).

Assim, devemos considerar que exercício dialético, sendo superior à escrita, tem o texto como o eco potencialmente turvo, guardado apenas pelos que dele participaram como memorial da arte superior.

### 1.3 ESTILO DE PLOTINO: DA ORALIDADE À ESCRITA

A descrição de Porfírio a respeito de Plotino permanece sendo fonte imprescindível para a caracterização da escola neoplatônica. Ao expor a vida do mestre, o discípulo traz à tona o hábito dialético de que participavam mestres e ouvintes, e em especial a relação entre o discípulo e seu mestre. Observa-se que os costumes escolares incluem o tratamento de questões e a exegese dos clássicos, embora, não como nos dias atuais, nota-se a importância dos textos e anotações, nada que pudesse dispensar a formação baseada na dialética, pois a “formação supera a informação” (Hadot, 2014, p. 335). O que de fato prepondera nas exposições dos mestres e no questionamento dos discípulos é a autoridade da verdade que o exercício dialético alcança.

Esse exercício intenso de investigação é retratado na personalidade de Plotino, pois, enquanto orador, Plotino não é simplesmente um erudito, ele se define para além disso. O testemunho de Porfírio é reiteradamente deificado e descreve um ambiente estimulante de formação onde pode-se aferir a verdadeira fotografia do mestre – enquanto despreza a forma física – trata-se da caracterização de uma alma que está à procura, disposta e solícita às questões que lhe são endereçadas:

Nas reuniões, era hábil para expressar-se e poderosíssimo em encontrar e conceber as ideias a proferir, embora cometesse algumas faltas na pronúncia: pois não dizia anamimnésketai (rememorau), mas anamnemísketai, e ainda outras palavras incorretas que conservava mesmo ao escrever. Entretanto, ao falar, sua inteligência resplandecia e sua luz iluminava até mesmo seu rosto; era agradável olhá-lo, mas nesses momentos era verdadeiramente belo; algumas gotículas de suor umedeciam sua fronte e pareciam realçar-lhe ainda mais o esplendor e, ante às perguntas, mostrava sua brandura e seu vigor (Porfírio, 2006, p. 184).

Essa representação feita pelo discípulo retoma o *Eros* filosófico entre o discípulo e seu mestre. Plotino é caracterizado como um espírito de luz excelsa que dispensa qualquer erudição vazia, não importam aos discípulos os vícios de linguagem, mas sim a condução autônoma da alma frente às dificuldades que lhes são apresentadas. Consta que os debates que mantinha eram longos, o que fosse necessário para alcançar o entendimento, só depois de resolvida a contenda é que poderiam ser anotadas pelo discípulo. Porfírio cita a si mesmo como exemplo quando, após uma longa discussão entre ele e Plotino, os outros ouvintes solicitam a Plotino que cesse o assunto, para que fossem anotados por todos, ao que responde Plotino: “Mas, se não resolvermos as dificuldades questionadas por Porfírio, não poderíamos dizer uma única palavra para ser anotada” (Porfírio, 2006, p. 184). Um segundo ponto relacionado à escrita de Plotino refere-se às limitações físicas do filósofo:

Pois, após ter escrito, nunca suportava copiar uma segunda vez o que escrevera, nem sequer lê-lo ou perpassá-lo uma única vez, porque sua visão não o ajudava na leitura. E escrevia sem desenhar as letras com beleza, sem separar claramente as sílabas e sem preocupar-se com a ortografia, mas apenas com o pensamento (Porfírio, 2006, p. 178).

Além do estilo assumido por Plotino ao converter o discurso em texto, assumidas as limitações físicas e vícios de linguagem, o discípulo revela ainda a personalidade do filósofo, que no conteúdo escrito grava as marcas da oralidade de maneira decisiva. Parece, como nos atesta, que escrita e oralidade transigem, pois não há interrupção entre o discurso falado e o escrito, ou melhor, a forma escrita guarda a mesma característica de conversação que Plotino possuía na forma oral:

Tendo concluído uma reflexão, em si mesmo, do seu princípio ao seu fim, em seguida punha por escrito suas reflexões, escrevendo continuamente as ideias compostas em sua alma de tal modo que parecia copiá-las de um livro; porque, mesmo quando conversava com alguém e continuava com a conversação, estava voltado para a reflexão, de modo a simultaneamente satisfazer a exigência da conversação e conservar ininterrupto o pensamento, perseverando a reflexão; e quando seu interlocutor tinha partido sequer retomava o que estava escrito, (...), mas encadeava os

pensamentos seguintes, como se não houvesse dispensado tempo algum no intervalo em que conduzia a conversação. Estava, portanto, ao mesmo tempo consigo e com os outros, e jamais afrouxara essa atenção dirigida a si mesmo, exceto no sono, que era afastado pela exiguidade de alimento – pois amiúde sequer tocava um pão – e também por sua conversão continuamente dirigida ao intelecto (Porfírio, 2006, p. 178).

No trecho acima é possível esclarecer uma série de questões quanto à capacidade exegética e o grau de hermetismo das *Enéadas*. Como nos lembra o estrangeiro no *Sofista*: “Pensamento e discurso são o mesmo; mas o primeiro, que é o diálogo íntimo da alma consigo mesma” (Platão, *Sofista*, 263e). Assim, fica explícito que a dialética de Plotino se apresenta nas *Enéadas*. Embora privilegie o discurso, não há mais os traços característicos da dialética entrecruzada dos discípulos e o mestre, diferindo bastante das primeiras impressões que Platão deu sobre a filosofia nos diálogos. Trata-se de um sujeito consigo, cujo interlocutor não se personifica diretamente e Plotino parece incorporá-las em sua reflexão a ponto de não deixar intervalo entre o discurso oral e o escrito.

#### 1.4 O PROGRAMA CONTEMPLATIVO DAS ENÉADAS E A DIVISÃO DE PORFÍRIO

Conforme podemos observar, a escrita dos tratados revela a dinâmica interna da escola de Plotino. No entanto, naquela época a transcrição de obras já era algo bastante popular, uma vez que circulavam escritos da tradição filosófica, muitos dos quais só restam os títulos e menções. A elaboração de discursos, réplicas e trélicas era habitual, os mestres incumbiam seus pupilos de elaborarem respostas às controvérsias, corrigirem interpretações segundo os princípios da escola ou mesmo refutar teses de outras escolas e movimentos, de sorte que os discursos representavam um registro de teses de escolas diversas. O testemunho de Longino, citado como arguto, censor e erudito, menciona o ambiente plural, numeroso de filósofos e reflexão. No próêmio do escrito “De Longino, contra Plotino e Gentiliano Amélio, sobre o fim”, destaca-se:

Alguns empreenderam a tarefa de expor suas doutrinas por escrito, legando aos porvindouros a possibilidade de participar dos benefícios por eles dispensados, ao passo que outros acreditaram que lhes era suficiente conduzir seus discípulos à compreensão de suas doutrinas (Porfírio, 2006, p. 192-193)

Plotino produziu o número de cinquenta e quatro tratados e após sua morte, não demorou para que estes escritos se difundissem entre os eruditos e interessados. A cópia dos

textos, porém, exigiu uma organização diferente da ordem cronológica. Como apresentou Porfírio, trata-se de uma seleção de leitura que agrupa temas semelhantes, os quais alguns são mais simples e outros mais complexos. Tal divisão permite ao leitor-tradutor um vislumbre entre os influxos de pensamento, diminuindo a confusão pela progressão de temas.

Pode-se referir a esta divisão como pedagogia da contemplação, apenas no alcance temático, pois ao se estabelecer a organização dos textos fora da ordem cronológica, inserem-se certos cortes e descontinuidades que lhe são estranhas que, por vezes, necessitam da continuidade cronológica (Reale, 2014). A finalidade da divisão, por seguir uma ordem de complexidade, revela a escalada do sensível ao inteligível, assim como intui-se para além do intelecto o Uno. A empresa do discípulo, pelo contato com o mestre, deve nutrir-se da mesma força que imprime Plotino a seus escritos, do sensível ao intelecto, do intelecto à contemplação mística, seguindo a ordem de ascensão que se revela no *Banquete* de Platão:

Assim, especialmente a esse varão daimônico, que amiúde se elevava ao deus primeiro e transcendente através de seus pensamentos e seguindo os caminhos ensinados por Platão no Banquete<sup>71</sup>, revelou-se para ele aquele deus, que não tem formato nem forma alguma, estabelecido acima do intelecto e de todo o inteligível (Porfírio, 2006 p.200)

Contudo, a divisão não verte explicitamente para este fim, à medida que imita outras organizações:

[...] imitei Apolodoro de Atenas e o peripatético Andronico, dos quais o primeiro reuniu as obras do comediógrafo Epicarmo dispondo-as em dez tomos, e o segundo separou os escritos de Aristóteles e Teofrasto por assunto, agrupando no mesmo tomo os temas afins; [...]reuni agrupando em cada Enéada os escritos afins, dando ainda posição inicial às questões mais fáceis (Porfírio, 2006, p. 201).

Originalmente as seis *Enéadas* foram concebidas em três volumes, o primeiro contendo três tomos, o segundo, dois, e o terceiro, do quarto aos últimos tratados sobre o Uno.

Assim, a primeira parte da divisão de Porfírio reúne tratados com predominância ética, para o qual foram selecionados e dividido nos seguintes tratados:

I.1. Que é o vivente e que é o homem; I.2 sobre as virtudes; I.3 Sobre a dialética I.4 sobre a felicidade, I.5 se a felicidade está na distensão do tempo, I.6 Sobre o belo; I.7 Sobre o bem primário e outros bens, I.8 De onde vêm os males, I.9 Sobre o suicídio (Porfírio, 2006, p. 170).

Na seleção dos tomos II e III, o discípulo dispõe os assuntos concernentes ao cosmos e as especulações sobre o cosmos, no que segue:

II. 1 Sobre o cosmos; II. 2 Sobre o movimento circular; II. 3 Se os astros influem, li. 4 Sobre as duas matérias; li. 5 Sobre o que está em potência e o que está em ato; li. 6 Sobre a qualidade e a forma; li. 7 Sobre efusão total; II. 8 Como as coisas visas à distância aparecem pequenos; li. 9 Contra aqueles que dizem que o demiurgo do cosmos e o cosmos são maus; III. 1 Sobre o destino; III. 2 Sobre a providência I, III. 3 Sobre a providência II, III. 4 Sobre o daímon que nos coube, III. 5 Sobre o amor, III. 6 Sobre a impassibilidade das incorpóreos, III. 7 Sobre a eternidade e o tempo, III. 8 Sobre a natureza, a contemplação e o uno, III. 9 Considerações diversas. (ibidem)

A IV Enéadas trata, de forma ascendente, da terceira hipóstase, reunindo assim os tratados sobre a alma, no que segue:

IV. 2 Sobre a essência da alma; IV. 1 Sobre a essência da alma II, IV. 3 Sobre as aporias relativas à alma I, IV. 4 Sobre as aporias relativas à alma II; IV. 5 Sobre as aporias relativas à alma III ou sobre a visão, IV. 6 Sobre a sensação e a memória; IV. 7 Sobre a imortalidade da alma, IV. 8 Sobre a descida da alma aos corpos, IV. 9 Se todas as almas são uma só. (ibidem)

As Enéadas V, importantíssima para a compreensão da metafísica de Plotino, trata do intelecto, nos seguintes tratados:

V. 1 Sobre as três hipóstases principais, V. 2 Sobre a gênese e a ordem dos posteriores ao primeiro, V. 3 Sobre as hipóstases cognoscentes e o que está além V. 4 Como o que é posterior ao primeiro procede do primeiro e sobre o uno, V. 5 Que os inteligíveis não são exteriores ao intelecto e sobre o bem, V. 6 Sobre o fato de que o que está além do ente não inteligente, qual é o inteligente primário e qual é o secundário, V. 7 Sobre se há ideias de coisas particulares, V. 8 Sobre a beleza inteligível, V. 9 Sobre o intelecto, as ideias e o ente. (Porfírio, 2006, p. 171).

Por fim as Enéadas VI, sobre assuntos relativos ao Uno:

VI. 1 Sobre os gêneros do ente I, VI. 2 Sobre os gêneros do ente II, VI. 3 Sobre os gêneros do ente III, VI. 4 Sobre o fato de que o ente está inteiro, uno e idêntico em todas as partes I, VI. 5 Sobre o fato de que o ente está inteiro, uno e idêntico em todas as partes II, VI. 6 Sobre os números, VI. 7 Como a multiplicidade de ideias veio a existir e sobre o bem, VI. 8 Sobre o voluntário e sobre a vontade do uno, VI. 9 Sobre o bem ou o uno. (Porfírio, 2006, p. 172)

Ao optar por uma divisão temática do simples ao complexo, o discípulo parece estabelecer uma escala do sensível ao inteligível e para além do intelecto, o Uno. A divisão, porém, não deixa de complexificar o simples e simplificar o complexo, partindo da divisão temática, já das primeiras *Enéadas*, impõe-se todo o pressuposto metafísico neoplatônico:

Os escritos de cada grupo, apesar de seus títulos, tratam em geral de todas as questões ou, pelo menos, assumem que toda a doutrina é conhecida. A esse respeito, as *Enéadas* de Plotino contrastam fortemente com as produções posteriores da escola neoplatônica, obras de professores formados em uma longa tradição escolar. O Manual de Teologia de Proclo, no qual todos os assuntos são mantidos em perfeita ordem, é um exemplo disso (Bréhier, 1953, p. 32).

A ordem de Porfírio não está isenta de críticas. Alexander Szlezák (2010) analisa que o regime de escrita de Plotino representa um tipo único de acesso da tradição filosófica ao inteligível. Plotino estaria vinculado à tradição neoplatônica e ao platonismo por um “acordo protrético acerca da a-sensibilidade para o mundo inteligível” (Szlezák, 2010, p. 26). “Protrético” (προτρειτικός) aqui se refere a uma abordagem gradual, semelhante a uma “prótese” que auxilia na capacidade de perceber o mundo inteligível, tendo o propósito de persuadir, incentivar ou estimular alguém em direção a um certo modo de vida, crença ou comportamento considerado mais valioso ou virtuoso. Vemos na protrética plotiniana a “exortação”, no sentido de que busca estimular as pessoas não apenas intelectualmente, mas também emocionalmente, a adotar uma abordagem específica da vida.

A “a-sensibilidade” inicial é uma falta de percepção direta do mundo inteligível, mas essa falta de sensibilidade poderia ser superada por meio do esforço filosófico e espiritual. Assim, para o estudioso, há uma necessidade implícita de retomar ciclicamente o acesso apreendido por Platão e orienta-se sempre neste sentido, tal retomada seria rompida na divisão de Porfírio. Assim, na medida em que os tratados dependem do acesso fiado pela tradição platônica, é preciso recorrer sempre aos meios encantatórios da retórica: “encantamentos sobre a alma que procura” (id., p. 358). Em função desse acesso, os escritos estão repletos de repetições e evocações estilísticas, e estas repetições põem em xeque a ordem que Porfírio pretendeu dar aos escritos nas *Enéadas*, bem como qualquer outro ordenamento sistemático dos escritos de Plotino (Szlezák, 2010, p. 358). Em outras palavras, a divisão ignoraria o movimento sempre renovado do salto ascensional ao inteligível.

## 1.5 PLOTINO E A TRADIÇÃO

Emile Bréhier (1963) sinaliza que o médio platonismo é caracterizado como a época dos comentários, e, mais que isso, que este ambiente acadêmico está em função do resgate de Platão em meio a um conturbado contexto social, político e espiritual. Entende-se, com isso, a decadência do Império Romano dos três primeiros séculos e do helenismo grego de modo geral. Tal decadência está relacionada à confluência de fatores, como as invasões bárbaras e a peste; também contam fatores internos da cultura e o surgimento de novas seitas que mesclam elementos distintos do orientalismo com o helenismo, bem como a ruína do estoicismo e epicurismo que alicerçaram a filosofia dogmática da época (Bréhier, 1953 p. 358), essa dissolução do paganismo gera, por sua vez, demandas espirituais graves.

A agonia cosmopolita tão característica deste período culmina na dissolução das bases do mundo antigo. Na linha de frente do resgate dessa tradição estão os neoplatônicos). De fato, esta tradição lidou com os novos dilemas espirituais e morais da época. No que diz respeito a Plotino, Bréhier (1953) ressalta ainda que a tensão histórica exige de Plotino uma especulação em concordância com os antigos, mas movida pelas questões de seu tempo, e por isso ao reagir, corrigir e retomar o platonismo contra a dissidências e más interpretações, o filósofo incorpora elementos contextuais em sua argumentação:

Plotino adere de todo coração e com toda a sua vontade à filosofia grega, mas os problemas que ele coloca são problemas que a filosofia grega nunca enfrentou, ou seja, problemas propriamente religiosos. Daí um esforço para adaptar a filosofia grega a pontos de vista que não eram seus; daí uma profunda transformação do helenismo, uma espécie de violência feita à filosofia grega para fazê-la dizer o que talvez não fosse capaz de dizer (Bréhier, 1953, p. 28).

Portanto, não se trata simplesmente de corrigir os elementos clássicos à luz da autoridade dos antigos, senão argumentar como a interpretação dessas fontes se desenvolve em concordância com a verdade, restabelecendo o entendimento do cosmo. Sobre esse ponto, Szlezák afirma se tratar de reconhecer não o argumento de autoridade, mas a verdade que é já desde sempre encontrada nos antigos (Szlezák, 2010, p. 20). Por isso, não se trata de uma descoberta radical, o filósofo não tem a intenção de ser original, mas reconhecer onde o ponto de acesso à verdade foi instaurado, retomando a tradição de forma a restaurar o vínculo a este acesso.

Quanto às fontes, o neoplatonismo ao qual Plotino tem acesso é compreendido como uma rede complexa de pensadores; a abordagem mais significativa de recepção da tradição diz respeito aos autotestemunhos do próprio Plotino em suas alusões às tradições, presentes no interior dos tratados. Sabe-se que Plotino recorre a uma série de textos em sua escola, o discípulo cita entre outros Numênio, filósofo ao qual Plotino foi acusado de plagiar (Porfírio, 2006, p. 187). Porfírio, no entanto, resguarda a honra do mestre, ressaltando que Plotino permanecia distante destas referências ao discursar. É possível que a retomada de textos como o de Numênio tivessem um papel propedêutico nas exposições de Plotino, pois trata-se de retomar um problema tematicamente antigo para dar uma resposta dialeticamente nova. Dessa fonte direta de textos constam as citadas por Longino e que apresentam uma avaliação decisiva sobre a tradição que inclui Plotino; dela podemos exaurir a importância e qualidade da obra do filósofo em meio a outros autores, como atesta o erudito:

Entretanto, aqueles que mostraram seriedade ao escrever, pelo grande número de problemas de que trataram e empregaram um modo próprio de especular, são Plotino e Gentiliano Amélio: o primeiro, porque explicou os princípios pitagóricos e platônicos, conforme me parece, com maior clareza que seus predecessores, de modo que as obras de Numênio, de Crônio, de Moderato e de Trasilio estão muito aquém, quanto à exatidão. [...] E estes são os dois únicos, como nos parece, cujos escritos merecem ser examinados (Porfírio, 2006, p. 194).

Ao considerar o testemunho histórico, a passagem revela a experiência comum de expressões exegéticas da tradição platônica e pitagórica da qual Plotino se destaca em função da clareza e da quantidade de problemas tratados. O fato de ser posto à frente de outros filósofos de expressão escrita, reforça, ainda mais, o complexo universo intelectual da época. Notadamente, é comum a crítica mútua, o próprio Longino é criticado por Plotino como sendo um filólogo, mas jamais um filósofo (Porfírio, 2006, p. 185).

Porfírio situa o teor dos tratados e sua ligação com a tradição revelando as fontes estoicas e peripatéticas de Plotino, os escritos estão imiscuídos com elementos que certamente se justificam e se harmonizam com a verdade antiga:

Em seus escritos estão misturadas de modo imperceptível tanto as doutrinas estoicas quanto as peripatéticas; e também estão condensados os temas da Metafísica de Aristóteles. Não lhe passou despercebido nenhum teorema, como se diz, geométrico, nem aritmético, nem mecânico, nem ótico, nem musical: mas não estava preparado para exercer essas ciências (Porfírio, 2006, p.184).

Em relação à recepção crítica da tradição, é necessário ainda considerar a posição de Plotino frente à fonte principal, isto é, Platão e os diálogos. O próprio Plotino se considerava um intérprete de Platão, tal como nos assinala no tratado III, 7, 1. 13, em especial na passagem V, 1, 8-9, “Sobre as três hipóstases principais”, a partir da qual Plotino reivindica, enquanto herdeiro, da tradição antiga que antecede a Platão:

Donde resulta que Platão sabia que a Inteligência procede do Bem e da Inteligência da Alma, e que essas doutrinas não são novas nem foram expostas no passado, mas há muito tempo, não de forma patente, é verdade, mas a exposição atual é uma exegese da primeira porque mostra pelo testemunho dos próprios escritos de Platão que essas (nossas) visões são antigas<sup>2</sup> (Plotino, *Enéadas*, V.I.8.10-15).

É preciso reconhecer a infalibilidade platônica sobre os assuntos inteligíveis. De fato, para Plotino, Platão representa o mais alto grau de elevação filosófica e estabelece uma linha mestra de interpretação e desenvolvimento de contemplação que tem origem nos pré-socráticos e que se estende a todos os posteriores:

Já Parmênides, antes de Platão, esbarrava nessa mesma teoria porque, ao dizer: Porque pensar e ser são a mesma coisa, reduzia Entidade e Inteligência à identidade e não colocava a Entidade entre os sensíveis. [...] Anaxágoras, ao qualificar a Inteligência como pura e sem mistura, também estabelece que o Primeiro é simples e que o Uno é transcendente. Mas, devido à sua antiguidade, negligenciou a precisão. Da mesma forma, Heráclito sabe que o Uno é eterno e inteligível, porque os corpos se tornam perpétuos e são fluentes. Para Empédocles, "Discordância" dissocia e "Amizade" é o Uno; Ele também concebe este último como incorpóreo e os elementos são como a matéria.<sup>3</sup> (Plotino, *Enéadas*, V 1, 8, 7-25; 9, 1-8)

Platão imprime vantagem entre os anteriores, pois teria tratado melhor e desenvolvido as ideias e intuições dos filósofos antigos, e possuindo superioridade, mesmo entre os posteriores, como é o caso de Aristóteles, sendo assim, um paradigma da verdade. Além disso, Plotino corrobora com a tradição pitagórica; como nota Szlezák, é costume que os pitagóricos associassem Platão e Aristóteles ao nono e décimos mestres depois de Pitágoras. (Szlezák apud

---

<sup>2</sup> τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίαις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. (Plotino, *Enéadas* V I, 8, 10-15).

<sup>3</sup> ἤπτετο μὲν οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης καθόσον εἰς ταῦτ' οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο: 'τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι' λέγων. [...] Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καθαρὸν καὶ ἀμιγῆ λέγων ἀπλοῦν καὶ αὐτὸς τίθεται τὸ πρῶτον καὶ χωριστὸν τὸ ἓν, τὸ δ' ἀκριβὲς δι' ἀρχαιότητα παρήκε. καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἓν οἶδεν αἰδίον καὶ νοητόν· τὰ γὰρ σώματα γίνεται αἰεὶ καὶ ῥέοντα. τῷ δὲ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ νεῖκος μὲν διαιρεῖ, ἡ δὲ φιλία τὸ ἓν-ἄσώματον δὲ καὶ αὐτὸς τοῦτο-τὰ δὲ στοιχεῖα ὡς ὕλη (Plotino, *Enéadas*. V 1, 8, 7-25; 9, 1-8).

Theilier, 2010, p. 68). Os neoplatônicos atribuem ao número pitagórico a vantagem de abstrair da sensibilidade imediata, compreendendo um princípio não material, sinal da elevação do espírito ao conceito. Conforme afirma Plotino: “Mas também a alma é número. Porque as primeiras realidades não são massas nem grandezas”<sup>4</sup> (*Enéadas*, V, 1, 5, 5-10).

Notamos, desta forma que, ao conduzir sua investigação pela tradição, Plotino antevê a linha mestra que une a filosofia antiga, isto é, o princípio inteligível do mundo. Sem dúvida, a relação com o platonismo se deve à autoridade e o mérito de antiguidade deste autor; não obstante, é necessário compreender como esse vínculo se estabelece. Plotino atribuiu a Platão um caráter divino, “o divino Platão”, chega a celebrar o natalício deste. Contudo, este coroamento não exime o raciocínio e sua influência não poderia ser simplesmente exercida sem coerção lógica. Para Plotino, Platão oferece um acesso irrecusável à verdade; o pai da Academia foi, antes de tudo, um filósofo por excelência, coube-lhe perscrutar as esferas inteligíveis e estabelecer um projeto de conversão.

Nesse sentido, não há um acesso inédito à verdade, porque ela já está posta por alguém entre os antigos. No entanto, não se trata de um acesso a tradição pela tradição ou simples imposição legal como notou Szlezák: “[...] a mesma argumentação que, em princípio, atribui a verdade aos antigos contém o postulado da autonomia do pensamento, e até a tentativa de demonstrar que não é possível descobrir a verdade sem um acesso pessoal a ela” (Szlezák, 2010, p. 20-21). É necessário que aquele que pensa já esteja sobre a disposição daquilo que é demonstrado, como nota o comentador:

O acesso à verdade depende de um parentesco de essência. Aqui Plotino já não distingue entre a apreensão da verdade como o próprio e essencialmente apresentado, e a apreensão da orientação correta para a verdade a partir de outros (mesmo Platão). Parece que nos é possível reconhecer a correção da filosofia platônica, porque as realidades por ela citadas já estão em nós. A mera doxografia é caracterizada como aproximação simplesmente extrínseca que permanece sem compreensão (Szlezák, 2010, p. 22-23).

Ele sinaliza ainda:

Ele vê na presença da realidade inteligível em nós a única garantia para a percepção adequada da verdade, porém, essa presença não é evidente ela precisa ser descoberta. Não vai de si que descobramos a nossa efetiva Essência, a maioria de nós jamais chega a alcançá-la. Não podemos, do critério encoberto da verdade, fazer algo que

---

<sup>4</sup> ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ. Οὐ γὰρ ὄγκοι τὰ πρῶτα οὐδὲ μεγέθη (*Enéadas* V, 1, 5, 5-10.)

utilizamos a nosso bel-prazer: É preciso, primeiro, ser levado a essas bases. caminho para isso é o da filosofia (...) sem a protrética o impulso de conhecer não se desenvolve (Szlezák, 2010, p. 23-24).

Neste caso, o acesso ao princípio transcendente do cosmos, só pode ser alcançado, pelo esforço intelectual, cujos caminhos já foram traçados entre os antigos e que não podem ser simplesmente ignorados; mas, como insiste o comentador, tal compressão não resulta que o exegeta seja menos filósofo ou que ele se converta em mero filólogo. Assim como coube aos antigos encontrar o acesso à verdade pelo intelecto, isto é, a metafísica em sentido amplo, cabe a Plotino e aos posteriores, de modo geral, recorrer àquele acesso sem perder por isso a autonomia. Seguir tal percurso significa entrar em consonância com a verdade, cujo acesso nos foi apresentado no passado. Com efeito, toda a tradição se revalida dialeticamente nesta atividade.

## 1.6 A DIMENSÃO DIALÓGICA E A CONVERSÃO

Antes de tudo, é importante considerar que o problema relacionado ao ponto de partida da conversão pode estar revestido de um possível anacronismo legado do modelo judaico-cristão, o que interfere em nossa interpretação do dilema ético-dialético proposto nesta reflexão, conforme observado por John M. Dillon. A tradição nos remete a um aspecto concernente ao amor e cuidado pelo próximo, “por sua própria condição” (Dillon, 2017, p. 369). Todavia, ao retomar a figura do sábio na antiguidade, o autor recorda que se tratava de um período que propunha uma atenção cada vez maior para consigo mesmo, mas como lembra, sem deixar de considerar o cuidado de Plotino com aqueles que são próximos. Em outras palavras, o sábio é aquele que, antes de tudo, permanece num estado de presença consigo mesmo. Vejamos:

O pensamento ético grego em geral, seja platônico, peripatético, estoico ou epicurista, foi frequentemente e justamente caracterizado como comparativamente autocentrado e intelectualista, em comparação às teorias modernas, mas o pensamento de Plotino penso que pode ser dito, é mais do que isso. seu cuidado com os outros como podemos ver na *vida* de Porfírio, foi de fato exemplar, mas sua mente estava firmemente fixada no plano noético, e em seu próprio propósito de união com ele, e é essa preocupação que domina a sua teoria ética (Dillon, 2017, p. 369-370).

A vida de Plotino, conforme refletida nas descrições do discípulo Porfírio, imprime a força de uma vida dedicada à conversão. A relação com a não-escrita, destacada nos tópicos

anteriores, representa uma das características que marca essa atividade, compreendendo, com isso, um movimento comprometido com a conversão do homem integral, como salienta Hadot:

Quer sejam elas diálogos, como os de Platão, notas de curso, como as de Aristóteles, tratados, como os de Plotino, comentários, como os de Proclo, as obras dos filósofos não podem ser interpretadas sem levar em conta a situação concreta na qual nasceram: elas emanam de uma escola filosófica, no sentido mais concreto da palavra, na qual um mestre formar discípulos e se esforça para conduzi-los à transformação e à realização de si (Hadot, 2014, p.59).

Hadot compreendeu que essa personalidade está voltada, sobretudo, para uma mudança radical no estilo de vida daqueles que participam da escola, cuja figura de guia é depositada no sábio-filósofo, que aparece como modelo de vida, monólito moral que acolhe os que desejam segui-lo:

Mas a filosofia, em toda antiguidade, é antes de tudo um estilo de vida, entra-se por assim dizer, na filosofia, como se entra em uma religião por uma conversão que provoca uma modificação total da existência. O filósofo é menos um professor do que o Mestre espiritual: ele exorta à conversão, depois dirige os novos convertidos, os jovens, com frequência adultos, nas vias da sabedoria. É um diretor da consciência. Ele ensina, por certo. Seus cursos podem mesmo até ter certo caráter técnico, relacionar-se com questões da lógica ou da física. Mas esses são exercícios intelectuais que fazem parte de um método de formação endereçado à alma (Hadot, 2019, p. 91).

Como sinal dessa personalidade dedicada à vida espiritual, Plotino aparece como um interlocutor dócil às questões que lhe são endereçadas, seu semblante é menos de um erudito que de um sábio; sendo interpelado, volta-se para si mesmo e conduz aqueles à contemplação, sem retirar-se das exigências do momento. Contudo, como verificou-se nos testemunhos de Longino, tal espectro de um exercício espiritual não é exclusivo do círculo plotiniano: os testemunhos de outros mestres implicam a real dimensão desta atividade investigativa que comporta a dinâmica espiritual da antiguidade tardia.

O fato citado por Porfírio, que descreve a dimensão “ensimesmada” de Plotino ao responder seus interlocutores, nos levaria a questionar o âmbito doutrinário dos diálogos, o potencial desprezo para com a vida comum e mesmo para com aqueles que lhe dirigem inquietações, mas, como notamos na descrição: “porque, mesmo quando conversava com alguém e continuava com a conversação, estava voltado para a reflexão, de modo a simultaneamente satisfazer a exigência da conversação e conservar ininterrupto o pensamento, perseverando a reflexão” (Porfírio, 2007, p. 178). Assim, esta persistência na reflexão frente a

seus interlocutores é sinal da adoção de postura contemplativa ininterrupta, mas não por isso devemos considerar o ambiente plotiniano como hermético ou mesmo que a restrição de acesso aos escritos constitua elemento de um ambiente impenetrável de reflexões, conforme notamos: “Não se pode concluir, só do fato que Plotino supervisionava a difusão dos seus tratados, que ele só pudesse viver na atmosfera rarefeita de um pequeno cenáculo” (Hadot, 2019, p. 105).

Nesse sentido, como nota o estudioso sobre a relação entre mestre e discípulo, aludindo à discussão entre Plotino e Porfírio<sup>5</sup>, é notória a postura sempre solícita do mestre que acolhe e se dispõe diante de problemas individuais e que algumas vezes chegam a ser cansativos para a maioria e que nem sempre agradava a todos (Hadot, 2019, p. 105). Sigamos:

Plotino não quer deixar sua contemplação, mas ele quer tampouco recusar o outro. E tudo se passa como se a disponibilidade total, na qual ele se estabeleceu em relação a Deus, lhe permitisse, e mesmo o condenasse, a ficar em um estado de disponibilidade total em relação aos outros (Hadot, 2019, p.101).

É necessário pensar que as inquietações que se apresentavam a Plotino são ocasiões privilegiadas onde não se recusa a presença de quem lhe se dirige, senão que se mostra mais presente que qualquer outro:

Ademais, o filósofo não escrevia para a humanidade inteira, para um auditório universal. valia mais que respondesse por escrito às questões feitas por seus discípulos. orientadas de circunstâncias particulares, essas produções literárias endereçam a um auditório particular, senão a um único indivíduo (Hadot, 2019, p. 105)

De maneira geral, é importante destacar que a preocupação em manter a filosofia dentro do âmbito dialógico está inserida na relação de conversão e como os problemas ocasionais levam o mestre a estabelecer a verdade, dialeticamente, não apenas consigo. Essa tarefa conta como elementos fundamentais para a experiência dos tratados de Plotino e delimita seu estilo dialógico. Esse cuidado é especialmente evidente nas *Enéadas*.

A partir disso, é possível inferir que Plotino valoriza a relação dialética, entendendo a importância da interação com seus interlocutores para a contemplação. Mesmo considerando o

---

<sup>5</sup> Vide Porfírio, 2007, p. 178

espaço da escrita e sua resolução memorial, é necessário reconhecer como essa dinâmica pedagógica é inserida no espaço de conversão do particular.

Observa-se frequentemente que o diálogo como instrumento de conversão destaca a dinâmica de autoconhecimento tanto no mestre quanto no discípulo. No entanto, o contexto dessa relação só pode ser entendido por aqueles, os quais a inquietação instiga e que estão em diálogo. O paradigma dessa relação é apresentado no diálogo platônico *Fedro*, como já foi observado. Podemos perceber em que sentido a conversão estabelece um retorno e como esse retorno depende da dimensão experiencial daquele que se insere no conjunto de investigações.

## 2 PLOTINO E A DOUTRINA DA PROCESSÃO

Plotino compreende-se na linha interpretativa da tradição grega, conforme constatamos, além disso empreendeu uma exegese desta tradição; não obstante, sua investigação envolveu dar respostas às demandas de seu tempo. A conhecida doutrina da processão de Plotino compreende a mais nobre distinção desta herança.

A metafísica neoplatônica compreendida na doutrina da processão é vislumbrada nos termos desta pesquisa como uma proposta de retorno contemplativo às causas. A investigação plotiniana compreende, através da organização de Porfírio, uma divisão ascendente que, partindo do grau mais baixo, isto é, de nossa percepção sensível, permite compreender a ordem de engendramentos que representam as origens constitutivas do todo. Além disso, intui o princípio de unidade que não se identifica nem com a percepção nem com as essências inteligíveis, princípio fora do alcance de compreensão.

A exposição plotiniana das hipóstases compreendem um longo processo especulativo, cujas consequências e dificuldades não pretendemos abordar de todo neste trabalho. Não obstante, em função do núcleo temático, cuja tarefa é o sentido do Belo para a conversão, tornou-se necessário sinalizar exemplarmente em que medida os tratados têm sua base metafísica imersas na necessidade constante e reiterada de oferecer ao indivíduo acesso à filosofia, partindo de seu ponto de percepção, para voltar-se ou convergir o pensamento para o “alto”. Segundo Szlezák é em virtude da concordância relegada a Platão, isto é, partindo da mesma premissa acerca da a-sensibilidade do homem em relação ao inteligível, que Plotino é movido a reiterar seu convite à contemplação (Szlezák, 2014, p. 358) e isto constitui elemento protréptico em várias passagens das *Enéadas* e será destacado a título de exemplo.

Plotino concebe a realidade em diferentes graus interconectados, os quais emanam uns dos outros em modos de existência que vão desde a perfeição máxima até o menor grau de perfeição. Essas realidades são hipostasiadas em três categorias, entendendo-se por “hipóstases” a redução das realidades subsistentes a princípios simples e concisos. As três hipóstases contempladas por Plotino são: O Uno, O Intelecto e a Alma. A partir do Uno, segue-se a segunda unidade, o Intelecto ou *Nous*, e desta deriva a terceira hipóstase, a Alma, da qual também se desdobra o cosmos físico. A primeira hipóstase, O Uno, é considerada como a causa suprema e transcendental de todas as coisas, enquanto as outras duas hipóstases são compreendidas como sendo derivadas do Uno, cada uma possuindo uma realidade ontológica

própria e distintiva. Em outras palavras, para Plotino, hipóstase é a manifestação da realidade em diferentes níveis de existência, sendo cada uma delas uma expressão única e necessária da totalidade da existência.

## 2.1 A ALMA

Neste tópico abordaremos a hipóstase Alma, cujos tratados Porfírio reuniu nas *Enéadas IV*, mas como observado no capítulo anterior, os tratados são, em geral, escritos direcionados a um grupo restrito de estudantes e seguidores; bem por isso, já desde as primeiras linhas das *Enéadas I*, deparamo-nos com a presença das premissas da metafísica neoplatônica e plotiniana, i.e., a realidade do ser invisível que incide no visível e que mergulha, assim, no interior da percepção. Desde o primeiro tratado das *Enéadas I* o leitor é conduzido à investigação partindo da distinção imediata do corpo e alma: “[...] de quem é o sentir?” (I.1.1, p. 235). Considerando este ponto, é preciso admitir que o mundo físico, objeto das primeiras *Enéadas*, está já compreendido no bojo da tradição investigativa do inteligível.

Em Plotino, o cosmos físico é visto como uma manifestação imperfeita da realidade. De acordo com essa perspectiva, o mundo físico não tem existência autossuficiente e apenas imita a realidade que existe em um nível mais elevado de perfeição. Na verdade, o mundo que percebemos está longe do reino da realidade. Para entender a verdadeira natureza do ser, é necessário ter uma ferramenta adequada de investigação: a dialética. É por meio da dialética que o filósofo é capaz de mudar a direção de sua percepção e olhar além das aparências para descobrir as essências das coisas, investigando a parte do mundo que apresenta a verdadeira realidade.

Na doutrina das hipóstases, a investigação começa com a percepção da Alma e concentra-se em explicar por que ela aparenta sofrer com os males físicos e as mudanças. Em outras palavras, é necessário desvendar como a alma se distingue em uma parte que padece e sofre com os males físicos e da mudança e outra parte que é imperecível, imune a esses males. Para Plotino, os afetos e as sensações não são por si mesmos percebidos, mas são parte da própria natureza da alma, na parte que não padece. Nesse sentido, a pergunta “de quem é o sentir?” (*Enéadas*, I.1. p. 235) permite retornar à origem da própria vida, que é redescoberta na

percepção. Essa investigação é crucial para uma compreensão da percepção e é um ponto de discussão para a distinção entre corpo e alma.

Plotino investiga a causa da percepção lidando com a premissa de um estado anterior simples e perfeito, uma vida mais autêntica que é eterna e imutável, estado incorruptível e imperecível da Alma, onde encontramos de fato a nós mesmos, um “eu” desvendado e distinguido pela filosofia:

Assim, pode-se chamá-la [a alma] o verdadeiro imortal, pois o imortal e imperecível deve ser impassível, dando de algum modo de si para outro, mas sem receber nada além do quanto possui dos anteriores a ela, dos quais não se aparta ainda que sejam superiores. [...]. (*Enéadas*, I.1.2. p., 236)

Para compreender adequadamente a alma é fundamental reconhecer que ela é imortal e se diferencia tanto em relação ao que lhe é anterior quanto em relação ao que lhe é posterior. Na verdade, a alma confere ao ser vivo a sua potência anímica, que é uma imagem e semelhança sua. É dessa descendência que surge a alma presente no corpo humano. Nesse sentido, o homem é composto de duas partes distintas: uma parte corpórea e outra incorpórea. Essa distinção ocorre dentro da própria alma, com uma parte superior que é capaz de pensar e uma parte inferior que é responsável pelas sensações.

Entretanto, é necessário explicar como essa parte imortal é capaz de ser afetada. Sendo uma natureza constante e inalterável, ela não deveria ser capaz de receber algo externo que lhe seja estranho e, assim, sofrer e ser afetada. Portanto, não pode conter as qualidades que lhe são atribuídas sem uma justificativa adequada:

Ora, o que é essencial é sem mistura. E da introdução de algumas coisas, como? Desse modo, portanto, buscaria não ser, o que é. E a dor está ainda mais longe! E como ou do que entristecer-se pois precisamente o que é simples em essência é autossuficiente, permanecendo tal como é em sua própria essência. Deleita-se com algo adicionado, sem nada, nenhum bem, lhe advém? Pois o que é, é sempre. E também não sentirá, nem haverá raciocínio ou opinião nele: pois a sensação é a recepção de uma forma ou mesmo de uma afecção do corpo, e o raciocínio e a opinião se dirigem a sensação (*Enéadas*, I.1.2, p. 236).

A aparente contradição é resolvida se a alma reconhecer que é em dois modos distintos: uma corpórea e outra incorpórea, uma que diz respeito ao eu superior, aquela capaz de pensar e refletir o logos e outra que está afundada na matéria. Tomando a linha mestra da doutrina da processão, entende-se que a alma se distingue em graus que formam uma só e mesma hipótese, abarcando em último grau a vida anímica. É preciso, ademais, definir como esta união ocorre.

Assim, como algo imortal e inteligível torna-se mortal e sensível? De outra maneira: “[...] como aquilo que é de qualquer modo subtraído em sua vida tomaria em adição o sentir?” (*Enéadas*, I.1.4, p. 238). Ao tentar responder a essa questão, retoma-se, na doutrina da processão, o entendimento da percepção; pois, sendo essência, a alma não poderia participar do sentir. A afecção, com efeito, é percebida pelos órgãos do corpo, mas a percepção não é o mesmo que o instrumento que mediou este contato, isto é, os órgãos, senão que o princípio que lhe dá sentido e unidade, ou seja, a própria alma, pois o que percebe é já uma imagem presente na potência da alma incorpórea.

Tal compreensão só é possível se percebermos que a alma se desdobra em contemplação de si mesma, acolhe o que sente sendo em si mesma aquilo que é, assim todo o percebido está em potência na alma. Cita-se:

[...] E não é preciso que a potência da alma seja perceptiva dos sensíveis, mas antes que o seja das impressões no vivente que são engendradas a partir da sensação: porque essas são já inteligíveis; pois a sensação exterior é uma imagem desta, e esta, sendo mais verdadeira em essência, é contemplação impassível das formas apenas. exatamente dessas formas, das quais apenas a alma recebe já sua hegemonia sobre o vivente, provêm os raciocínios, as opiniões e as intelecções: sobretudo aqui estamos nós (*Enéadas*, I.1.7, p. 242).

A investigação iniciada por aquele a quem pertence a sensação, esse “si mesmo” investigado, está entre aquele portador dos sentimentos e aquele reconhecido na reflexão “sobretudo aqui estamos nós”. O eu autêntico, pois, apresenta-se como alma situada na região imortal que é verdadeiramente.

Volta-se, desse modo, para o desvendamento do si mesmo como um princípio racional onde reside a plenitude da entidade. Neste caso, a alma contempla sua parte divina à medida que a outra, inferior, animalesca, é reconhecida em sua parcialidade. Hadot salienta que a busca desta origem revela “níveis do eu” que são, de fato, níveis da busca do homem e que coincide com a distinção de um eu superior e outro inferior:

A consciência – e nosso eu – situa-se, então, como um meio ou um centro intermediário, entre duas zonas de sombras, que se desenvolvem acima e abaixo dela: a vida silenciosa e inconsciente do nosso eu em Deus, a vida silenciosa e inconsciente do corpo. Podemos descobrir pelo raciocínio, a existência desses níveis inferior e superior (Hadot, 2019, p. 31).

A alma representa, em termos de processão, a multiplicidade do mundo como também sua unidade inexorável, a alma em Plotino torna-se uma hipóstase complexa de ligação entre o inteligível e o sensível, existindo distintamente em multiplicidade e unidade. A alma ela mesma apresenta-se em níveis numa unidade superior imóvel e independente e uma parte inferior múltipla:

Assim, (a Alma) procede do início ao segundo, de modo que cada parte permanece sempre em sua própria posição enquanto a parte engendradora ocupa uma nova, a de grau inferior. No entanto, cada parte é identificada com o que segue desde que siga. Quando, então, a Alma se instala em um piso, o que está no piso é como uma parte diferente (da alma), a parte mais audaciosa e impensada, aquela que desceu tão baixo. (*Enéadas*, II.2.1-5)

Assim, compreende-se, antes de tudo, a premissa teórica da escola de Plotino. Para ele, a realidade material em si mesma não possui existência própria. Tudo é alma e as sensações que percebemos vêm da alma. Em consequência, o mundo físico é todo alma e cada coisa visível é a alma individualizada até o último grau de distinção, resultando em multiplicidade.

No tratado 8 de *Enéadas III*, é possível entrever de que maneira a realidade do mundo físico é um grau inferior da alma, e também estabelecer aquilo que vai ser a diferença entre a alma do cosmo e outra que habita o espaço engendrado pela primeira, Plotino retoma de passagem o sentido da alma em gradação para defender sua unidade ambígua, onde é, ao mesmo tempo, una e múltipla:

Portanto, a parte primeira da alma, como está sempre plenificada e iluminada e voltada para o alto, lá permanece, mas a outra parte, participando da primeira participação da que participou, avança: pois a vida que procede da vida sempre avança; com efeito, sua atividade atinge todos os lugares e não há onde falhe. (*Enéadas*, III.8.5.)

O princípio hipostático da alma é estruturado em diferentes níveis de gradação. Não pretendemos explorar os detalhes da argumentação plotiniana neste momento. No entanto, é principalmente nos tratados de *Enéadas IV* que esses temas são minuciosamente analisados. Em uma das passagens em que Plotino desnuda a natureza da alma, reexaminamos as questões em jogo:

A alma “perfeita” — diz (Platão)—, isto é, a alma do universo, atua no cosmos “caminhando sobre as alturas”, não se imergindo nela, mas cavalgando sobre ela. E é

assim que reina qualquer alma que seja perfeita. Mas quando ele fala de "aquele que, ao contrário, perdeu suas asas", ele distingue o último daquela.

Por outro lado, o fato de acompanharmos a rotação do universo e dela tirarmos características morais e experimentarmos sua influência, isso não pode ser prova alguma de que nossas almas fazem parte dela. Com efeito, a alma é capaz de assimilar múltiplas impressões provenientes da natureza das regiões, das águas e do ar. Adicione a diversidade das cidades em que vivem e a diversidade de temperamentos. Admitimos também que, uma vez que estamos dentro do universo, recebemos algo da Alma do universo, e admitimos que experimentamos a influência de sua rotação. Mas a isso opomos uma alma diferente e que se mostra diferente principalmente por sua resistência. E ao fato de nascermos no seio do universo, respondemos que também é diferente a alma que vive no ventre materno, e não a da mãe<sup>6</sup>. (*Enéadas*, IV.III.6.)

Plotino, ao referir-se às ideias de Platão sobre a alma e sua conexão com o universo, retoma a referência do *Fedro* (246, b7-c2). Corrobora que a alma era “perfeita” é incorrupta e que cavalga sobre o cosmos, doando-lhe vida em harmonia. No entanto, a alma anímica é de tal natureza que não pode ser apenas o resultado da harmonia da alma do cosmo, aqueles que “perderam suas asas”, indicando um outro grau de participação que passa pelo cosmos, mas não é somente a alma do cosmo.

A ideia de que somos “acompanhamos a rotação do universo” sugere que estamos de alguma forma ligados ao movimento e às influências do cosmos, o que tem implicações em nossas características morais. No entanto, argumentamos que esse fato não necessariamente prova que nossas almas fazem parte da alma do universo. Em vez disso, aponta-se para a capacidade da alma de assimilar diversas influências da natureza, das regiões e das cidades em que vivemos, bem como das diferentes personalidades individuais. Alma é diferente principalmente por sua “resistência”, que parece sugerir que a individualidade e a capacidade de resistir às influências externas são características distintivas das almas individuais e da alma universal. Isso sugere que, embora possamos estar dentro do universo e receber influências dele, ainda mantemos uma natureza única e resistente, separada da alma universal. Assim, mesmo que habite o mesmo ambiente físico, ela extrapola sua natureza de parte. A alma manifesta-se de alguma maneira como irradiando sua vida por toda a parte como expõe em outro trecho:

---

<sup>6</sup> Ἡ μὲν οὖν <τελεία>, φησὶν, ἡ τοῦ παντὸς <μετεωροποροῦσα> οὐ δῶσα, ἀλλ' οἷον ἐποχουμένη, εἰς τὸν κόσμον ποιεῖ καὶ ἥτις ἂν <τελεία> ἦ, οὕτω <διοικεῖ>. »<Ἡ δὲ πτερορρηήσασα>« εἰπὼν ἄλλην ταύτην παρ' ἐκεῖ- νην ποιεῖ. Τὸ δὲ συνέπεσθαι τῇ τοῦ παντὸς περιφορᾷ καὶ ἦθη ἐκεῖθεν κομίζεσθαι καὶ πάσχειν παρ' αὐτοῦ οὐδὲν ἂν εἴη σημεῖον τοῦτο τοῦ μέρη τὰς ἡμετέρας εἶναι. Ἰκανὴ γὰρ ψυχὴ καὶ παρὰ φύσεως τόπων πολλὰ ἀπομάττεσθαι καὶ ὑδάτων καὶ ἀέρος· καὶ πόλεων διάφοροι οἰκῆσεις καὶ τῶν σωμάτων αἱ κράσεις. Καί τι ἔφαμεν ἔχειν ἐν τῷ παντ ὄντες τῆς τοῦ ὅλου ψυχῆς, καὶ παρὰ τῆς περιφορᾶς συν εχωροῦμεν τὸ πάσχειν, ἀλλ' ἀντετίθεμεν ἄλλην ψυχὴν πρὸς ταῦτα καὶ μάλιστα τῇ ἀντιστάσει δεικνυμένην ἄλλην. Τὸ δ' ὅτι εἶσω γεννώμεθα ἐν αὐτῷ, καὶ ἐπὶ τῶν μητρῶν φαμέν ἐτέραν εἶναι οὐ τὴν τῆς μητρὸς τὴν ἐπεισιοῦσαν.

A verdade é, de facto, como segue: se não existisse corpo, a Alma não poderia sequer avançar, porque não existe outro lugar onde a sua natureza lhe permita situar-se. Mas se a Alma quiser avançar, terá que criar um lugar para si e, conseqüentemente, também um corpo. E como a estabilidade da Alma reside, por assim dizer, na própria Estabilidade em si [do intelecto], ela surgiu como uma luz poderosa que irradia esplendor e depois, nos últimos confins [...] ela surgiu como uma luz poderosa que irradia esplendor e depois, nos últimos confins do fogo, se transforma em escuridão; e, desde que a escuridão passou a existir, a Alma, percebendo-a, configurou-a, pois não seria justo que uma coisa que se tornasse vizinha da Alma deixasse de participar de uma estrutura como a que recebeu o estruturado substrato: uma estrutura escura em um substrato nativamente escuro. [...] <sup>7</sup>(*Enéadas*, IV.III.9)

Mas o cosmos se diferencia em seu nível de entidade por sua própria natureza no modo em que está afeito ao seu correspondente inteligível, nesse sentido, estabelece-se uma hierarquia ontológica em que a alma atua como intermediária entre o transcendente e o material, assim como nos descreve Plotino:

Assim é o cosmos um ser animado: tendo uma alma que não é dele, mas para ele; dominado, não dominante; conteúdo, não recipiente. Encontra-se, de facto, na Alma que a sustenta, sem nenhuma parte que dela não participe, como uma rede que ganha vida na água, embebendo-se nela, mas sem poder apoderar-se do meio em que é dentro do cosmos, a Alma constituiu alguns corpos como estátuas de deuses, outros como moradas de homens e outros como outros locais para outra classe de seres. Pois que resultado se poderia esperar da Alma senão aquele que ela é capaz de produzir? Pois a propriedade do fogo é aquecer, e a propriedade de outro corpo é esfriar; mas a atividade própria da Alma é de dois tipos: uma interna e uma externa dirigida a outra. De fato, nos seres inanimados, a atividade interna e latente é como que adormecida, enquanto a externa e dirigida a outrem consiste em tornar semelhante a si mesmo o que é capaz de experimentar sua influência (*Enéadas*, IV.10-34.)<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Ἐπεὶ τό γε ἀληθές ὧδε ἔχει· σώματος μὲν μὴ ὄντος οὐδ' ἂν προέλθοι ψυχὴ, ἐπεὶ οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστίν, ὅπου πέφυκεν εἶναι. Προιέναι δὲ εἰ μέλλοι, γεννήσει· ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα. Τῆς δὴ στάσεως αὐτῆς ἐν αὐτῇ τῇ στάσει οἴονεϊ ῥωννυμένης οἷον πολὺ φῶς ἐκλάμ-ψαν ἐπ' ἄκροις τοῖς ἐσχάτοις τοῦ πυρὸς σκότος ἐγίνετο, ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχὴ, ἐπέπερ ὑπέστη, ἐμόρφωσεν αὐτό. Οὐ γὰρ ἦν θεμιτὸν γειτονοῦν τι αὐτῇ λόγου ἄμοιρον εἶναι, οἷον ἐδέχετο τὸ λεγόμενον ἀμυδρὸν ἐν ἀμυδρῷ τῷ γενο-μένῳ.

<sup>8</sup> ἔμψυχος τῷ τοιοῦτῳ τρόπῳ, ἔχων ψυχὴν οὐχ αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτῷ, κρα-τούμενος οὐ κρατῶν, καὶ ἐχόμενος ἀλλ' οὐκ ἔχων. Κεῖται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούση αὐτὸν καὶ οὐδὲν ἄμοιρόν ἐστιν αὐτῆς, ὡς ἂν ἐν ὕδασι δίκτυον τεγγόμενον ζῷῳ, οὐ δυνάμενον δὲ αὐτοῦ ποιῆσθαι ἐν ᾧ ἐστίν· Κατεσκευάσατο δὲ ἐν αὐτῷ τὰ μὲν θεῶν ἀγάλματα, τὰ δὲ ἀνθρώπων οἰκίματα, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις. Τί γὰρ ἔδει γίνεσθαι παρὰ ψυχῆς, ἢ ὧν τὴν δύναμιν εἰς τὸ ποιεῖν ἔχει; Πυρὸς μὲν γὰρ θερμὰ ποιεῖν, καὶ τὸ ψύχειν ἄλλου· ψυχῆς δὲ τὸ μὲν ἐν αὐτῇ τὸ δὲ ἐξ αὐτῆς εἰς ἄλλο. Τοῖς μὲν γὰρ ἀψύχοις τὸ μὲν [ἐξ αὐτῶν] οἷον εὔδει κείμενον ἐν αὐτοῖς, τὸ δὲ <ἐξ αὐτῶν> εἰς ἄλλο ὁμοιωσαὶ πρὸς αὐτὸ τὸ παθεῖν δυνάμενον

Observa-se que a atividade interna se refere ao processo pelo qual a alma emana do Uno e dá origem às realidades subsequentes. A atividade externa da alma, dirigida a outros seres, é o modo pelo qual a influência da alma afeta e guia a realidade material, levando-a de volta à sua origem espiritual. O conceito de tornar semelhante a si mesmo o que é capaz de experimentar sua influência está relacionado à crença neoplatônica de que todas as coisas aspiram a retornar à sua origem no Uno, produzindo por contemplação. A alma do cosmo exerce influência para ajudar a elevar as almas individuais, permitindo-lhes assimilar características mais elevadas e alcançar uma união mais próxima com o Uno, como salienta o comentarista Stephen Clark:

De qualquer modo, aquilo que mantém o todo unificado realiza muitas coisas diferentes (e tal deve ser o princípio não corpóreo da alma) [...] nessa perspectiva, pode-se ver claramente que “nós”, animais humanos, não somos mais que seguimentos do cosmos, do todo bem ordenado, e da sabedoria que os realiza de tal modo. Esse corpo-aqui faz apenas, e diz apenas, o que o todo decreta (Clark, 2017, p. 332).

A tese não apenas ressoa no contexto moral, que se manifesta quando a alma desce à sensibilidade, mas também permeia todo o eixo de desenvolvimento da ação como uma necessidade intrínseca à dinâmica dos corpos. No entanto, Plotino assegura que tudo, de certa forma, está alinhado com um princípio, sem que isso torne as ações isentas de responsabilidade. Isso, porém, é a causa da injustiça neste universo, mas não em um universo outro (*Enéadas*, IV.3.2.53-55). À medida que essas almas descem aos corpos, elas se transformam em reflexos daquela realidade imóvel de que são originadas. Mas se a pessoa que sofre é um homem bom, o resultado dessas coisas redundará em bem para ele. Pois bem, não se deve pensar que esta coordenação seja ímpia ou injusta, mas antes, que seja exata na retribuição do que é devido, mas que suas causas são misteriosas e oferecem motivos de reprovação àqueles que as ignoram (*Enéadas*, IV.3.16.)

Assim, a alma se limita na medida que se dispersa progressivamente no tempo até, de algum, modo transbordar no corpo animado. A imagem que Plotino usa para descrever a descida das almas é a de Dionísio, o personagem mítico que vê sua imagem refletida no espelho. A metáfora permite a Plotino configurar muito bem a função da matéria como aquela que reproduz a imagem que recebeu, mas que, não podendo apoderar-se dela, a reproduz de maneira imperfeita:

Mas as almas dos homens, vendo suas respectivas imagens como no espelho de Dionísio, entraram nelas, atirando-se de cima, mas sem sequer se desligaram de seu próprio princípio, isto é, da Inteligência. É que eles não desceram com inteligência, mas, embora tenham avançado para a terra, ainda assim sua cabeça está fixa elevando-se acima do céu E cada um desce para um corpo que é preparado por sua semelhança com a disposição (da alma). Com efeito, o corpo ao qual se assemelha se move, um para um homem e outro para um animal, e um para um animal e outro para outro<sup>9</sup>. (*Enéadas*, IV.3.32)

Nesse cenário, a alma não precisaria estar “presente no corpo” para lhe dar vida, pois a vida seria mantida pela própria natureza espiritual elevada da alma. Isso implica que a verdadeira essência da vida e da alma está ligada a algo transcendental e não se limita às questões do mundo físico. Loraine Oliveira (2014) explica que a imagem do espelho é uma constante nas *Enéadas*, destacando que a matéria, para a qual “descem” as almas, é antes menos que um reflexo:

Com efeito, as formas inteligíveis não parecem estar realmente “na” matéria, mas sim refletidas nela, tal como aquilo que se reflete no espelho não está no espelho, apenas sua imagem. Isso denota a impassibilidade da matéria, que, não obstante, é ainda mais impassível que os espelhos (III, 6 [26] 9, 19). Plotino explica que há uma diferença: o espelho permanece visível, mesmo depois que desaparece a imagem nele refletida, porque ele é, de certo modo, uma forma, ao passo que a matéria, quando não há mais nela o reflexo de uma forma, deixa de ser visível (III, 6 [26] 13, 34-44) (Oliveira, 2014, p. 281-282).

Ocorre, no entanto, que a descida das almas pode gerar preocupação exagerada com a matéria, como assinala Plotino no mesmo tratado:

Pois bem, esse grande foco central ilumina ficando fixo, e o brilho que ele emite se espalha numa amplitude proporcional; as restantes luzes iluminam-se com ela, algumas mantendo-se fixas enquanto outras são demasiado atraídas pela reverberação da área por elas iluminada; e então, como os corpos por eles iluminados precisam de mais vigilância, por isso, como os pilotos de navios atingidos pela tempestade, eles se dedicam intensamente ao cuidado dos navios e, sem perceber, se descuidam até que estejam em perigo. Frequentemente, quando os navios naufragam, eles são levados com eles, então essas (almas) se curvaram muito baixo junto com seus corpos e então se permitiram ser agarrados e acorrentados com correntes de feitiços, retidos por sua preocupação para a natureza corporal. Mas se cada ser vivo particular fosse da mesma condição que o universo, ou seja, um corpo perfeito, completo e livre de toda afeição,

---

<sup>9</sup> Ἀνθρώπων δὲ ψυχὰι εἶδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι οἷον Διονύσου ἐν κατόπτρῳ ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὀρμηθεῖσαι, οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ' αὐταὶ τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ. Οὐ γὰρ μετὰ τοῦ νοῦ ἦλθον, ἀλλ' ἔφθασαν μὲν μέχρι γῆς, κάρᾳ δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ. (...) κάτεισι δὲ εἰς ἔτοιμον ἐκάστη καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως. Ἐκεῖ γάρ, ὃ ἂν ὁμοιωθεῖσα ἦ, φέρεται, ἢ μὲν εἰς ἀνθρώπων, ἢ δὲ εἰς ζῷον ἄλλη ἄλλο.

então, por mais que se dissesse que a alma está presente no corpo, não seria presente a ela, e lhe daria vida permanecendo completamente no alto<sup>10</sup>. (*Enéadas*, IV.3.14.)

A dupla imagem para representar a dispersão da alma na matéria é evidentemente um recurso recorrente, primeiro usando a imagem do fogo que pode ser atraído por seu entorno, e outra que se relaciona aos navios naufragados que levam consigo as almas. Tal representação remete às dificuldades e desafios da vida na matéria.

Assim como os navios naufragam e afundam no oceano, as almas parecem ser atraídas para baixo juntamente com seus corpos, tornando-se “curvadas” e “agarradas” por preocupações mundanas e pelas necessidades do corpo físico. O termo “correntes de feitiços” compreende que almas estão ligadas a esses corpos de maneira quase mágica ou ilusória, como se estivessem sob um encantamento que as mantém vinculadas às preocupações materiais e físicas da existência terrena. Esse conflito entre a busca espiritual ou transcendental e as preocupações mundanas denuncia que, ao concentrar-se excessivamente nas necessidades e desejos físicos, as almas podem perder de vista sua verdadeira natureza espiritual e sua conexão com algo mais elevado. A exortação a uma vida dedicada à fuga da multiplicidade é encontrada adiante:

Fuja, com efeito, da multiplicidade e una a multiplicidade na unidade, descartando o ilimitado. Dessa forma, aliás, ela não vive sobrecarregada de coisas, mas sim leve e sozinha. Porque mesmo aqui, sempre que ele quer estar lá enquanto ainda está aqui, ele descarta tudo o que lhe é estranho. Consequentemente, são poucas as lembranças daqui que persistem lá. Quando ele ainda está no céu, eles são mais. E assim, que Hércules será capaz de falar de sua própria boa masculinidade; mas o outro, aquele que detém as coisas aqui em pouco, aquele que foi transferido para um lugar mais sagrado e habita na região inteligível, aquele que mostrou força mais que hercúlea no tipo de competições em que competem os sábios<sup>11</sup>. (*Enéadas*, IV.3.1)

---

<sup>10</sup> Τὸ μὲν οὖν μέγα φῶς μένον ἐλλάμπει, καὶ διήκει κατὰ λόγον ἐξ αὐτοῦ ἀυγή, τὰ δ' ἄλλα συνεπι λάμπει, τὰ μὲν μένοντα, τὰ δ' ἐπιπλέον ἐπισπᾶται τῇ τοῦ ἐλλαμπομένου ἀγλαία. Εἶτα δεομένων τῶν ἐλλαμπομένων πλείονος φροντίδος, ὥσπερ χειμαζομένων πλοίων κυβερ- νῆται ἐναπερείδονται πρὸς τὸ πλεον τῆ τῶν νεῶν φροντίδι καὶ ἀμελήσαντες αὐτῶν ἔλαθον, ὡς κινδυνεύειν συνεπι σπασθῆναι πολλακίς τῶ τῶν νεῶν ναυαγίῳ, ἔρρεψαν τὸ πλεον καὶ αὐτὰ καὶ τοῖς ἑαυτῶν· ἔπειτα δὲ κατεσχέθη- σαν πεδηθεῖσαι γοητείας δεσμοῖς, σχεθεῖσαι φύσεως κηδεμονία. Εἰ δ' ἦν τοιοῦτον ἕκαστον ζῶον οἷον καὶ τὸ πᾶν, τέλεον καὶ ἰκανὸν σῶμα καὶ ἀκίνδυνον παθεῖν, καὶ παρεῖναι λεγομένη ψυχὴ οὐκ ἂν παρῆν αὐτῶ, καὶ παρεῖχεν αὐτῶ ζῶην μένουσα πάντη ἐν τῶ ἄνω.

<sup>11</sup> Ἐπεὶ καὶ φεύγει ἐκ τῶν πολλῶν, καὶ τὰ πολλὰ εἰς ἐν συνάγει τὸ ἄπειρον ἀφιεῖς. Οὕτω γὰρ καὶ οὐ μετὰ πολλῶν, ἀλλὰ ἐλαφρὰ καὶ δι' αὐτῆς· ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα, ὅταν ἐκεῖ ἐθέλη εἶναι, ἔτι οὐσα ἐνταῦθα ἀφήσει πάντα ὅσα ἄλλα· ὀλίγα τοῖνον κάκεῖ τὰ ἐντεῦθεν· καὶ ἐν οὐρανῶ οὐσα πλείω. Καὶ εἶποι ἂν ὁ Ἡρακλῆς ἐκεῖνος ἀνδραγαθίας ἑαυ- τοῦ, ὁ δὲ καὶ ταῦτα σμικρὰ ἡγούμενος καὶ μετατεθείς εἰς ἀγιώτερον τόπον καὶ ἐν τῶ νοητῶ γεγεννημένος καὶ ὑπὲρ τὸν Ἡρακλέα ἰσχύσας τοῖς ἄθλοις, οἷα ἀθλεύουσι σοφοί,

A busca por unidade e transcendência em contraste com a multiplicidade e as preocupações do limite sensível chamam a vida contemplativa a fim de escapar das distrações e complexidades da vida aparente, em vez disso, a unidade e harmonia são encontradas por participação. Assim, quem pretende tomar o rumo da sabedoria não se deixa sobrecarregar pelas demandas e preocupações exageradas do corpo, vivendo de maneira simples e focada, evitando se perder na multiplicidade de coisas que podem distrair e pesar. A ideia de viver “leve e sozinho” sugere um estado de simplicidade e tranquilidade interior, no qual a pessoa está livre das amarras. Plotino utiliza Hércules, uma figura da mitologia grega conhecida por sua força e coragem, como exemplo de alguém que é capaz de falar sobre sua própria excelência. No entanto, destaca que há um “outro” que transcende as competições mundanas e é capaz de mostrar força ainda maior, particularmente nas “competições” intelectuais ou espirituais enfrentadas pelos sábios.

Em resumo, o trecho destaca a importância de se afastar das preocupações mundanas, buscando a unidade e a transcendência. Sugere-se que, ao concentrar a mente e o coração em um estado mais elevado, é possível viver de maneira mais leve e alcançar força mais profunda e sábia do que a exibida em conquistas mundanas.

A consciência que investiga encontra na alma superior sua verdadeira vida e sua origem. O homem, portanto, parte de sua percepção investigando aquilo que lhe deu origem, mas porque sua origem não corresponde à sua percepção, busca além. Por sua vez, revela-se que a alma superior age conforme a razão, mas só à medida que se nutre da contemplação de algo que lhe é superior, a qual imita. Este é o Intelecto ou *Nous*.

## 2.2 O INTELLECTO

Os escritos sobre o intelecto compreendem na divisão de Porfírio os tratados da *Enéadas* V. Todavia, enquanto permanecemos no enfoque investigativo da conversão, iniciamos o tópico sob ótica da divisão do discípulo nas reflexões de percepção dos primeiros tratados.

O que é, pois, o intelecto? É necessário, antes, definir o intelecto não apenas como a inteligência abstrata, que é o instrumento usado pelo homem. Segundo nos esclarece Plotino, trata-se de uma dimensão subsistente em si: “Não me refiro ao intelecto como o estado da alma que é a posse dos elementos que provêm do intelecto, mas o intelecto em si mesmo” (*Enéadas*, I.1., p.236).

A palavra ‘Intelecto’ (*nous*) é pelo menos duplamente ambígua em Plotino. A doutrina oficial é que *nous* abrange aquilo que pensa (to nooun), o ato de pensar (hê noêsis) e o objeto do pensamento (to noêton). O intelecto é a totalidade destes. Ele, no entanto, frequentemente contrasta ‘Intelecto’ com o objeto do pensamento. Esse reconhecidamente muitas vezes ocorre em contextos onde ele está argumentando que eles são de fato idênticos; no entanto, o fato de isso precisa ser argumentado para mostrar que ele está presumindo pelo menos uma diferença nocional. Quando há tal contraste, “Intelecto” pode referir-se ao ato do pensamento ou pode ser o sujeito do pensamento, como por exemplo está claramente em linha 43 do V.3.5, onde *nous*, *noêsis*, *to noêton* são todos considerados um<sup>12</sup> (Emilsson, 2007, p. 147).

O fato de a alma ter a intelecção como objeto de contemplação a torna presente de duas maneiras: uma dada na alma, enquanto um logos e outra que é em si mesma, isto é, o intelecto que se constitui como hipóstase e contém em si todas as essências, como prossegue Plotino: “Temos também, então, todas as formas de duas maneiras: na alma, como que distendidas e separadas, e no intelecto, todas juntas” (*Enéadas*, I.1, p. 236). Desse modo, a alma que contempla possui sua vida de modo próprio, pois contempla a unidade das formas na hipótese do intelecto.

---

<sup>12</sup> *The word “Intellect” (nous) is at least doubly ambiguous in Plotinus. The official doctrine is that nous embraces that which thinks (to nooun), the act of thought (hê noêsis), and the object of thought (to noêton). Intellect is the totality of these. He, however, often contrasts “Intellect” with the object of thought. This admittedly often occurs in contexts where he is arguing that they are in fact identical; nevertheless, the fact that this needs to be argued for shows that he is presuming at least a notional difference. When there is such contrast, “Intellect” may refer to the act of thought or it may be the subject of the thought, as for instance it clearly is in line 43 of V.3.5, where nous, noêsis, to noêton are all said to be one.*

No tratado 3 das *Enéadas V*, a relação do intelecto com a alma é investigada a partir de nossa percepção da faculdade intelectiva ou, mais precisamente, em como a alma retém o intelecto. Afirma-se que há um princípio da inteligência que se manifesta na alma. Sendo “nossa”, a alma, portanto, recebe da inteligência sua potência cognitiva:

Mas deve-se dizer que essa inteligência ainda faz parte da alma?" Responderemos que não é inteligência da alma, mas nossa; ela é distinta da discursiva e montada sobre ela, mas ainda nossa, embora não a contemos entre as partes da alma. Ou melhor, nosso e não nosso, e é por isso que às vezes fazemos uso dele, às vezes não – do discursivo, por outro lado, sempre fazemos uso dele – e é nosso quando o usamos; quando não usamos, não é nosso (*Enéadas*, V.3.3.24-30)

Plotino, nesta passagem, indica que a percepção dos sentidos, como representação dos dados fornecidos pela percepção, faz parte de uma mente discursiva, mas que é apenas com a inteligência que estes raciocínios podem, em última instância, conhecer o ser de um objeto. Segue-se que a alma no corpo, possui uma potência perceptiva cuja faculdade judicativa é concedida pela luz da inteligência, por isso, o intelecto está para nós disposto como uma faculdade excitada pela percepção que pode ou não ser utilizada. No trecho seguinte, o filósofo prossegue:

Os atos da inteligência simplesmente vêm de cima, assim como as derivadas da sensação vêm de baixo: nós somos o que é próprio da alma, um intermediário entre duas potências, uma pior e outra melhor; uma pior, que é o sentido, e uma melhor, que é a inteligência. Mas parece que se concorda que o sentido é sempre nosso porque sempre temos sensações, enquanto se duvida que a inteligência seja porque nem sempre a exercitamos e porque ela é transcendente. E é transcendente porque não é ela que tende a nós, mas nós que tendemos a ela quando olhamos para cima. o sentido é nosso mensageiro e “a inteligência nosso rei”. (*Enéadas*, V. 3.3.35-46)

Esta dinâmica de contemplação do mundo inteligível é encontrada no tratado V.3.9:

Assim, pois, quem se propõe a conhecer o que é a inteligência, deve, ao que parece, considerar a alma, isto é, a parte mais divina da alma. E conseguirá isso talvez por este meio: despojando o homem, a si mesmo, é claro, primeiro do corpo, e depois da alma que molda o corpo, especialmente da sensibilidade, dos apetites, da raiva e de outras futilidades do gênero, dada sua pronunciada tendência para o mortal (*Enéadas*, V.3.9.1-5)

Tal caminho que acessamos pelo pensamento por Plotino para a contemplação do *Nous* é diferente do que apenas o esforço de demonstrá-lo discursivamente. Há a necessidade de que

esta contemplação seja entendida como a supressão da diferença da atividade cognitiva e seu objeto, uma vez que, contemplando o intelecto, não há visão externa.

Nas *Enéadas V* temos mais explicitamente uma definição da hipóstase do intelecto e a possibilidade de seu acesso pela alma:

Porque a alma, embora seja uma coisa como a razão mostrou, nada mais é do que uma imagem da Inteligência. Assim como a palavra falada é a imagem da palavra interior da alma, assim a própria alma é a palavra da Inteligência, é a atividade total e a vida (total) que ela emite (a Inteligência) para que outra coisa subsista [...] proceder, então, a alma da Inteligência, é intelectiva. A inteligência da Alma lida com o raciocínio [18], e seu aperfeiçoamento lhe vem, novamente, da Inteligência como de um pai que criou o filho que gerou imperfeito em relação a si mesmo e à Alma vem, portanto, sua entidade de Inteligência e sua razão no ato de sua visão de Inteligência. Porque quando a Alma se volta para a Inteligência, ela recebe de dentro e como seu o que pensa e atualiza. (Enéadas, V. I. 3. 5-, p. qual?)

Este homem, que busca a contemplação das essências, o faz por um ato de conversão integral, não obstante, tal conversão pode ser compreendida em um grau mais elevado de autoconhecimento, que se apresenta na alma daquele que busca. A contemplação de si, com efeito, supõe que a alma se dirija à intelecção percebendo a identidade entre os seres, precisa supor que esta identidade entre o sujeito e objeto, sendo conhecimento do todo, só é possível tendo em vista um grau mais elevado de contemplação do intelecto, como sinaliza Eyjólfur K. Emilsson:

O autoconhecimento exclui o conhecimento parte por parte e o conhecimento de seres ontologicamente primeiros devem satisfazer condições similares: nenhum deles pode ser uma relação entre coisas distintas. Em termos de teoria plotiniana do ato: autoconhecimento e o conhecimento de seres ontologicamente primeiros requerem que o ato constitutivo do cognoscente seja idêntico àquele que constitui o conhecido; o que é conhecido em cada caso não pode ser diversos do sujeito que conhece (Emilsson, 2017, p. 279).

Em termos ontológicos, esta contemplação é entendida como retorno à unidade, como esclareceu Szlezák:

Cada pensamento pressupõe um pensante e um pensado, portanto, implica a dualidade como primeira multiplicidade. O pensamento verdadeiro deve levar a uma posse concreta do pensado e, para Plotino, isso é possível unicamente se o pensante tem, em seu interior, o pensado e lhe é idêntico. portanto a estrutura do *Nous* deve ser descrita, em primeiro lugar, com uma separação do pensante e do pensado e, depois, como o reencontro da unidade no pensar-a-si-mesmo. Essa estrutura é própria ao *naus* como totalidade e a cada uma das suas partes (as ideias contidas nele). Cada pensante é um

pensado, e todos os pensados são por sua vez pensantes. “O *Nous*” enquanto hipótese é a totalidade dos *noes* que se pensam a si mesmos (Szlezák., 2010, p. 206).

Preocupado com a essência, este homem se reconhece em sua alma superior e nela encontra a fonte de seu logos, ele vê em si mesmo que reflete o intelecto. O *Nous* em Plotino é alcançado quando aquele que se dedica a contemplar esta unidade se dedica ao afastamento natural com a multiplicidade de vozes e imagens produzidas na zona inferior da alma; este percurso só pode realizar-se recolhendo-se da precariedade da vida física irreal e de qualquer sorte de perturbações produzidas nela. No entanto, diferente do que se pode supor, este afastamento não se traduz por uma exclusão ascética como pode-se ler em: “O caminho plotiniano para o Uno não passa pela prática ascética de anacoretas, mas pela especulação acurada do inteligível” (Szlezák apud Gatti, 2010, p. 35).

A hipótese do intelecto merece destaque em sua distinção cognitiva. No entanto, este assunto vai além dos objetivos desta dissertação. A fim de esclarecer a relação com o sensível, vamos abordar o tópico. Eyjólfur Emilsson procurou investigar esta complexa relação. É importante pensar em como o *Nous*, que é limitado pela alma e particularizado no sensível, se relaciona sendo arquétipo do mundo físico, mas, para nós, esta manifestação é percebida pelo ato externo do objeto e em suas qualidades particulares pela cognição. Essa natureza física alcança sua realização contemplando a realidade inteligível e tem por isso uma dinâmica interna que, em termos de cognição, é a imagem inerente ao seu princípio formativo, resultando em um movimento externo. Assim, no nível cognitivo o pensamento não se concentra na interioridade do objeto, mas na exterioridade que lhe é afeita. Em termos metafísicos, “a qualidade que os órgãos dos sentidos apreendem é ainda o ato externo do objeto do princípio formativo” (Emilsson, 2017, p. 265), de modo que conhecer o exterior não é mais do que apreender sua disposição natural advinda de seu princípio formativo. Com efeito, o pensamento instrumental não é o mesmo do que aquele lhe dá origem, não é o mesmo que sua hipótese. O comentador esclarece ainda:

pode nos surpreender porque a cognição no nível da alma não pode ser qualificada de apreensão das coisas em si mesmas: certamente a atividades internas constitutivas de níveis da alma e atividades são formas de cognição. Por que não são autoconhecimento e conhecimento de seus de seus objetos em si? creio que a resposta é que o tipo de relação que descrevemos há pouco entre intelecto e Uno implica que o que é conhecido no nível da alma não são atividades internas constitutivas dos objetos conhecidos, que são itens no nível do intelecto, mas atividades externas, Isto é, imagens de tais objetos. Assim mesmo se houvesse uma atividade cognitiva interna

constitutiva da Alma, a identidade entre sujeito e objeto não caracteriza tal atividade (Emilsson, 2017, p. 276).

Assim, ainda é preciso definir como a alma que é inferior pode contemplar aquilo que lhe é superior e para além de si, como pode o produto reconhecer seu produtor? Como tornar-se consciente deste outro? Observa-se que por sua descendência a alma é intelectual, sua forma mais nobre reconhece este outro. Plotino elucida este caminho para a contemplação utilizando frequentemente a analogia da luz e da visão:

A alma, por outro lado, é luz que envolve a inteligência, brotando dela, ao mesmo tempo em que não subsiste em outra, mas está ao redor dela, nem está em nenhum lugar. [...] Assim, a alma deve deduzir como é a inteligência olhando-a de si mesma, enquanto a inteligência se olha a si mesma, sem fazer deduções sobre si mesma, pois ela está sempre presente a si mesma enquanto nós estamos sempre presentes a ela quando nos orientamos para ela. E para isso é que nossa vida se divide em uma multiplicidade de vidas enquanto essa não precisa de outra nem de outros para nada, mas das vidas que ela proporciona, ela fornece aos outros, não a si mesma, pois não precisa de seu inferior, nem ele procura para si o mínimo, tendo o todo, nem os vestígios, tendo os originais, ou melhor, não tendo, mas sendo ele mesmo os originais<sup>13</sup>. (*Enéadas*, V. 3. 9.15-17, 20-28)

Dessa forma, Plotino insiste no caminho para a contemplação. Com efeito, deve-se partir do estado de cada um, em seu nível próprio de relação e aproximação com estas esferas. Aquele que busca deve partir de onde puder, basta que se dedique a investigar as causas primeiras. Vejamos:

Mas se é impossível para alguém obter uma alma assim, uma alma que pensa com clareza, pegue a alma opinativa e comece a ascensão a partir dela; e se não puder ser feito nem com esta, tome a sensação, que relata formas mais contundentes, tanto a própria sensação junto com os resultados de sua potência, quanto aquilo que já está presente nas formas. E se você preferir, desça até o gerativo e seus produtos, e então, a partir daí, suba das últimas formas até as primeiras na direção oposta, que são antes as primeiras. (*Enéadas*, V. 3. 9-14)

---

<sup>13</sup> Ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ νοῦ φῶς τι περὶ αὐτὸν γενομένη ἐξήρηται τε αὐτοῦ καὶ οὔτε ἐν ἄλλῳ, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνον, οὔτε τόπος αὐτῆ· οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνον.[...] Καὶ αὐτῆ μὲν περὶ νοῦ συλλογιστέα οἷος ἀφ' αὐτῆς σκοπούμενη, νοῦς δὲ αὐτὸς αὐτὸν οὐ συλλογισόμενος περὶ αὐτοῦ· πάρεστι γὰρ αἰεὶ αὐτῷ, ἡμεῖς δέ, ὅταν εἰς αὐτόν· μεμέρισται γὰρ ἡμῖν ἡ ζωὴ καὶ πολλαὶ ζωαί, ἐκεῖνος δὲ οὐδὲν δεῖται ἄλλης ζωῆς ἢ ἄλλων, ἀλλ' ὡς παρέχει ἄλλοις παρέχει, οὐχ ἑαυτῷ· οὐδὲ γὰρ δεῖται τῶν χειρόνων, οὐδὲ αὐτῷ παρέχει τὸ ἔλαττον ἔχων τὸ πᾶν, οὐδὲ τὰ ἴχνη ἔχων τὰ πρῶτα, μᾶλλον δὲ οὐκ ἔχων, ἀλλ' αὐτὸς ὢν ταῦτα. (*Enéadas*, V. 3. 9.15-17, 20-28)

O intelecto para Plotino não é o fim da investigação filosófica; quando o homem, em sua busca, quebra os grilhões da sensibilidade voltando-se para o intelecto, podemos ainda intuir um princípio ainda mais perfeito. Há, dessa forma, algo que é anterior ao próprio intelecto. Esta hipótese é anterior ao próprio ser: o sumo Bem. Este Bem é anterior ao conceito de Bem e é aquele que permite que o Bem seja. Por isso, também é aquele que é anterior ao próprio ser e à própria unidade do intelecto, sendo uma unidade primeira: O Uno-Bem.

### 2.3 O UNO-BEM

Nas *Enéadas I*, essa ordem em relação ao princípio é colocada desta forma: “E a Deus, como o temos? Como se carresse sobre a natureza inteligível e a essência, a realmente essência, e nós, a partir de lá, somos os terceiros” (*Enéadas*, I,1 p. 236). Em outro trecho, Plotino utiliza a metáfora do transbordamento para elucidar a teoria do processão:

A filosofia neoplatônica retoma este elemento da sugestiva alegoria platônica oferecida na *República* (507a). Nela, Sócrates estabelece uma relação comparativa para ilustrar nossa recepção do bem. A analogia, no entanto, não busca mostrar o Bem, mas, aquele que é o filho do Bem.

- Portanto, relativamente à alma, reflete assim: quando ela se fixa num objeto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objeto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões, vê mal, alterando o seu parecer de alto a baixo, e parece já não ter inteligência. - Parece, realmente. - Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis 38 e dá ao sujeito que conhece esse poder porventura o Sol, que não é a vista, mas sua causa, não é contemplado através desse mesmo sentido? - Assim é - respondeu ele. - Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao com inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível. é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar corretamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem. (PLATÃO, *República*, 508 a)

Sócrates apresenta a essência do Bem, sua ideia, como filha de algo outro que não é tratado. Este filho do Bem é estabelecido na metáfora da visão. Todo ato de ver depende da luz,

que, por sua vez, é causada pelo sol, o sol sendo, portanto, origem de toda visão, é comparado à ideia de Bem e a luz que doa sua claridade aos objetos do campo da visão é a verdade, os objetos da visão são as ideias e a própria visão é a inteligência ou *noeses*.

De acordo com a equivalência estabelecida por J. Adam<sup>14</sup>, podemos afirmar que o sol representa a ideia do Bem, enquanto a luz simboliza a verdade. Os objetos da visão, como as cores, correspondem aos objetos do conhecimento e o sujeito que vê equivale ao sujeito cognoscente. Da mesma forma, o órgão da visão é equivalente ao órgão do conhecimento, que é o *Nous*, e a faculdade da visão é equiparada à faculdade da razão, que é também o *Nous*. O exercício da visão corresponde ao exercício da razão e a aptidão de ver é equivalente à aptidão de conhecer.

A símile platônica busca esclarecer a relação entre o sensível e o inteligível, distinguindo um princípio que precede a ideia do Bem. Isso é demonstrado ao mostrar que o que constitui a ideia do Bem é pressuposto em uma unidade primordial, intuída para além da forma. “Platão sustenta que o bem é além da essência, ou além do ser, conforme o modo como é traduzida a palavra *ousia* na fórmula *epékeina tês ousías* de *República*, 509b” (Narbonne, 2014, p. 30). Apesar de haver controvérsias em relação ao verdadeiro significado da passagem sobre a proposta de hierarquização estabelecida pelos neoplatônicos, é importante reconhecer: “[...] aquilo que em Platão era ainda uma tese excepcional, enunciada de modo fugidio, torna-se a peça central do pensamento de Plotino, na qual assenta sua filosofia” (Narbonne, 2014, p. 30-31).

A maneira analógica será um marco significativo ao se tratar das especulações sobre este princípio. O ligopolitano mobiliza uma nova metáfora para expor sua compreensão da processão, distinguindo a luz e o sol. Vemos nas *Enéadas V* a forma que é adotada por Plotino:

O primeiro deve ser comparado à luz, o segundo ao sol e o terceiro à estrela lunar, que recebe sua luz do sol. Com efeito, a Alma, como intelectivo que é, tem uma inteligência importada que a colore; A inteligência tem uma inteligência intrínseca própria, porque não é mera luz, mas é também o objeto iluminado inerente à sua essência, enquanto aquele que fornece a inteligência com sua luz, nada mais é pura luz que fornece à inteligência a capacidade de ser o que é. (*Enéadas*, V.6.4.1-10.)

---

<sup>14</sup> Segundo a nota de Rocha Pereira em PLATÃO. *República*, 2001, p. 308.

Se o Uno é o responsável por prover a luz que permite conceber as essências sob o sol, este concede à alma a cor que resulta em uma degradação da unidade a multiplicidade, o que nos permite entender que a nossa conexão com o Uno pode ser comparada à distribuição da luz, por assim dizer. A luminosidade mencionada é o que o intelecto carrega ao contemplar o Uno, e essa ordem de derivação é crucial. Plotino está mostrando que a alma e a inteligência são duas entidades distintas, mas que são intimamente relacionadas ao Uno:

Com efeito, o intelecto é ato de um ato anterior que é aquele do Uno, assim a alma é ato da atualidade prévia do intelecto. o conceito dessa dupla atividade permite à produtivo desenvolver diferentes vinculações assim como diferentes relações de dependência entre entidades inteligíveis sem que em algum momento sejam desprovidas de seu estatuto de ser em ato (Narbonne, 2014, p. 65).

A hipótese anterior, identificada por Plotino como a causa primeira, é o Uno-Bem. Devido à sua precedência, nem o *Nous* nem a alma podem retê-lo. Sabemos disso porque podemos contemplar o efeito que ele tem em nós e nos distinguir como seu produto, mas não podemos investigá-lo completamente.

Como foi mencionado na analogia, o Uno transborda sua luz para o cosmo inteligível e, a partir daí, ilumina o mundo sensível. A alma que o intui e o toca o faz comovida por esse mistério. Nas *Enéadas VI*, obtemos a delimitação de Plotino sobre este contato:

A dificuldade (*aporia*) surge principalmente porque sua compreensão (*sunesis*) não é alcançada pela ciência (*epistêmê*) ou pela intuição (*noesis*), como os demais inteligíveis, mas por uma presença (*parousia*) superior à ciência. Ora, a alma deixa de ser una, isto é, deixa de sê-la completamente sempre que adquire conhecimento de alguma coisa. Porque ciência é raciocínio, e raciocínio é multiplicidade. A alma, então, deixa para trás a unidade, caindo em número e multiplicidade. É preciso, portanto, transpor a ciência e não sair de forma alguma da unidade; muito pelo contrário, devemos abandonar a ciência e os sábios e todos os outros espetáculos, mesmo que sejam belos. Porque toda beleza é posterior a isso e vem disso, como toda luz do dia vem do sol. (*Enéadas*, VI.9.4.1-15)

Por isso, o Uno coroa o topo da doutrina da processão com algo que ultrapassa qualquer visão ou entendimento. Mas por que não ser o fim da escala de processão? Por que é necessário ainda um outro em todo inacessível? A busca da causa não cessa no inteligível, mesmo este logra sua origem de outro, o inteligível é o imediatamente transcendente, Uno-Bem é o supra-transcendente, por isso, pai do logos, e o logos o contempla a partir de si:

O anterior e seu progenitor não pode ser nem a inteligência nem o mundo inteligível, mas mais simples que a inteligência e mais simples que o mundo inteligível. Porque o múltiplo não sai do múltiplo, mas este que é múltiplo do não-múltiplo. Porque se ela mesma fosse múltipla, não seria um princípio; o começo seria outro, antes disso. É preciso, portanto, terminar naquele que é realmente Uno e isento de toda multiplicidade e deste ou daquele tipo de simplicidade, se for realmente simples. (*Enéadas*, V3.16.10)

Enquanto o intelecto corresponde à eternidade, recebe sua forma doada do Uno, a antinomia que Plotino deve lidar para interpor sua reflexão sobre o Uno, por se tratar de algo superior a própria essência, estará em cair em aparente irracionalismo (Bréhier, 1953, p. 162), pois está para além dos limites de toda inteligência, mais ainda do instrumento intelectual da linguagem:

E por isso também é verdadeiramente inefável. Porque o que você disser, você dirá alguma coisa. Mas a expressão “além de todas as coisas e além da mais augusta inteligência” entre todas só é verdadeira não se for uma denominação daquele, mas se esse não for um entre todos nem houver “nome dele”, porque nada se predica dele. Mas tentamos designá-lo para nós mesmos como podemos<sup>15</sup>. (*Enéadas*, V.3.12)

O esforço demonstrativo desta intuição mais que inteligível, supra-transcendente é cercada, como se vê, de mistério. Uma vez que não se pode estar circunscrito ao intelecto, menos ainda à percepção sensível, tornando-se uma espécie de intuição para aquele que sonda o primeiro. Nesse sentido, Plotino exorta a união mística com o Uno-Bem pelo caminho da contemplação. Sua linguagem, no entanto, perpassa pela analogia erótica de dispersão e união, como acompanhamos na *Enéadas VI*, tratado 9:

A alma, então, que é fiel à sua natureza ama a Deus, desejando unir-se a ele, assim como uma donzela de nobre pai ama com nobre amor. Mas se, ao encarnar, ela se deixa enganar pelos namoros, trocando o seu amor por um amor mortal, abandonada pelo pai, abusam dela; mas se, abominando mais uma vez os abusos de que é vítima aqui, permanece pura das coisas aqui e inicia o caminho de volta ao pai, "ela se sente à vontade" [...] saiba que os entes queridos aqui são mortais e prejudiciais, são amores simulacros e versáteis, porque não foram o verdadeiro Amado, nem o nosso Bem, nem aquele que buscamos. Ali, ao contrário, está o verdadeiro Amado, com quem podemos

---

<sup>15</sup> Διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ· ὅ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τὶ ἔρεῖς. Ἀλλὰ τὸ «ἐπέκεινα» πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ» ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ὄν αὐτοῦ ἀλλ' ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων <οὔτε ὄνομα αὐτοῦ>, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ· ἀλλ' ὡς ἐνδέχεται, ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ.

até nos unir participando dele e possuindo-o realmente 45 e não o abraçando carnalmente de fora. [...] E não precisa mais de nada, pelo contrário, é preciso que eles se despojem das outras coisas, permaneçam só nisso e façam isso sozinhos, cortando o resto, todos os acessórios periféricos, a ponto de se esforçarem sair daqui e nos desagradar, por estarmos presos à parte aqui, para que possamos abraçá-la com a totalidade do nosso ser sem ter nenhuma parte com a qual estejamos em contato com Deus<sup>16</sup>. (*Enéadas*, VI.9.9.30-50)

Trata-se da relação da alma com o divino e como essa relação é afetada pelas experiências terrenas e pela encarnação. Plotino acreditava em uma hierarquia de seres que se estendia do Uno, a realidade suprema e indescritível, até o mundo material. A alma, de acordo com Plotino, tem sua origem no Uno e busca retornar a ele através de uma jornada de autoconhecimento e purificação. Isto é possível em função da fidelidade da alma à sua natureza original. A comparação com uma donzela de nobre pai amando com nobre amor representa a conexão pura e elevada, mas que pode se desviar desse caminho, se envolvendo em amores terrenos e “amores simulacros”, perdendo a conexão com Deus. Além do mais é possível perceber como o abandono dos apegos sensíveis e a dedicação exclusiva pela natureza real na busca do divino em nós ultrapassa a simples negação do corpo. A ideia é que a alma deve se despojar das distrações e acessórios periféricos, concentrando-se unicamente na jornada de retorno ao Uno. Mas adiante, no mesmo tratado, Plotino afirma:

Nem apareceu nenhuma beleza; já superou até a beleza, já superou até o coro das virtudes como quem entrou no interior do tabernáculo deixando para trás as estátuas que estão no templo, que são as primeiras a reaparecer ao sair do tabernáculo após o espetáculo de dentro e daquele encontro não com uma estátua ou uma imagem, mas com o próprio original. O show de estátuas vem em segundo lugar. Esse outro talvez não fosse o espetáculo, mas um modo diferente de ver: êxtase, simplificação, doação, saudade de contato, quietude e intuição que ronda em busca do acoplamento. Tudo isso, para contemplar o que está dentro do tabernáculo. Mas se alguém olhar de outra maneira, nada o torna presente. (*Enéadas*, VI.9.9. 30-50)<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Ἐρᾷ οὖν κατὰ φύσιν ἔχουσα ψυχὴ θεοῦ ἐνωθῆναι θέλου-σα, ὥσπερ παρθένος καλοῦ πατρὸς καλὸν ἔρωτα. Ὅτανδὲ εἰς γένεσιν ἐλθοῦσα οἷον μνηστείαις ἀπατηθῆ, ἄλλον ἄλλα ξαμένη θνητὸν ἔρωτα ἐρημία πατρὸς ὑβρίζεται· μισήσασα δὲ πάλιν τὰς ἐνταῦθα ὕβρεις ἀγνεύσασα τῶν τῆδε πρὸς τὸν πατέρα αὔθις στελλομένη <εὐπαθεῖ> (...), οἷον ἐστὶ τυχεῖν ὧν τις μάλιστα ἐρᾷ, καὶ ὅτι ταῦτα μὲν τὰ ἐρώμενα θνητὰ καὶ βλαβερὰ καὶ εἰδώλων ἔρωτες καὶ μεταπίπτει, ὅτι οὐκ ἦν τὸ ὄντως ἐρώμενον οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν οὐδ' ὃ ζητοῦμεν. Ἐκεῖ δὲ τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον, ᾧ ἔστι καὶ συνεῖναι μεταλαμβάνοντα αὐτοῦ καὶ ὄντως ἔχοντα, οὐ περιπτυσσόμενον σαρξὶν ἔξωθεν. (...) Τοῦναντίον δὲ ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ, καὶ ἐν μόνῳ στήναι τούτω, καὶ τοῦτο γενέσθαι μόνον περικόψαντα τὰ λοιπὰ ὅσα περικείμεθα· ὥστε ἐξελθεῖν σπεύδειν ἐντεῦθεν καὶ ἀγανακτεῖν ἐπὶ θάτερα δεδεμένους, ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτυξώμεθα καὶ μηδὲν μέρος ἔχοιμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ.

<sup>17</sup> Οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν, ὥσπερ τις εἰς τὸ εἶσω τοῦ ἀδύτου εἰσδύς εἰς τοῦπισω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεφῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἀγάλαμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτὸ· ἃ δὴ γίνετα

Plotino descreve uma experiência na qual a beleza e a virtude são superadas em importância e intensidade. Essa superação é comparada a alguém que entra no interior de um tabernáculo e deixa para trás as estátuas que estão do lado de fora no templo. As estátuas seriam as representações externas, imagens e símbolos que normalmente utilizamos para compreender o divino ou as virtudes. No entanto, o verdadeiro encontro não ocorre com essas representações, mas com o “original” em si, ou seja, com o divino diretamente. Assim, analisando o trecho é possível destacar que esse encontro não é apenas um espetáculo visual, mas algo mais profundo, caracterizado por elementos como êxtase, simplificação, doação, saudade de contato, quietude e intuição. Esses termos sugerem uma experiência espiritual interna, emocional e transcendente, que vai além do simples olhar superficial. O autor sugere que essa experiência é uma busca pelo “acoplamento”, possivelmente se referindo à união ou conexão direta com o divino.

No entanto, essa experiência não é universalmente acessível. Aqueles que não conseguem “olhar de outra maneira” não conseguem perceber a presença do divino. Isso pode indicar que essa experiência requer um certo nível de sensibilidade espiritual, predisposição ou abertura de mente para reconhecer e vivenciar essa dimensão mais profunda da realidade.

---

δεύτερα θεάματα. Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Εἰ δ' ἄλλως βλέποι, οὐδὲν αὐτῷ πάρεστι.

### 3 O BELO NA FILOSOFIA DE PLOTINO

Compreende-se que, estabelecida a base metafísica na teoria da processão, pode-se agora investigar como o Belo é determinado pela proposta ascendente de Plotino, tal qual se estabelece como objetivo desta dissertação. A conversão pelo Belo compreenderá a este esforço dialético-dialógico de acesso ao inteligível, partindo da experiência do Belo para reconhecer as realidades ulteriores. A reflexão sobre o Belo que se segue apresenta a mesma dinâmica de condução da alma do *Eros*-sensível ao *Eros*-Alado (*Fedro*), sendo, por assim dizer, o cerne da conversão para o inteligível.

A condução dos sentidos pelo Belo será o ponto em que Plotino alicerça a dialética ascendente. Seguindo os passos de Platão, o neoplatônico insiste em considerar esta via com a mesma tonalidade observada na protréptica daquele. Pelo Belo, o filósofo neoplatônico retoma a investigação das realidades inteligíveis partindo dos reflexos da verdade que encontramos nesta zona do composto e do engano.

Além do *Fedro*, nota-se em grande medida que o neoplatônico incorpora a reflexão sobre o Belo, retomando-a da referência platônica do *Banquete*, na qual se discute o papel da alma na apreciação da beleza, no qual através do uso de uma cena de banquete em que sucessivos discursos são compostos em honra ao amor, Platão apresenta a alma, no discurso de Diotima, como capaz de reconhecer intuitivamente a presença da beleza (*kalon*). Por sua vez, em Plotino, o conceito de beleza serve como um lembrete do conhecimento das formas ideais, que estão acima do mundo físico.

Para os propósitos neste estudo, no primeiro subtópico, buscamos compreender a origem do mal no mundo, compreendendo aquilo que é próprio da alma humana em sua natureza ética. Nesse sentido, procuramos apenas sinalizar a controvérsia ontológica sobre o mal, buscando refletir como esta outra natureza dispersa é caracterizada na alma como o princípio do vício, malgrado a impossibilidade de sondar sua natureza.

Nos subtópicos seguintes, buscaremos investigar como o Belo se configura na doutrina do filósofo neoplatônico. Faz-se necessário, em primeiro lugar, compreender de que forma Plotino entende o estado sensível como um estado inferior, sob o qual o Belo se dispersa. Após isso, concentramo-nos no retorno pela contemplação do Belo, compreendendo o Belo em sua ideia de beleza sensível e inteligível.

### 3.1 A MATÉRIA COMO MAL

O Belo, pensado como forma no sensível, é um reflexo da alma que, reconhecendo sua natureza superior, volta-se para a forma. A presente pesquisa, no entanto, necessita investigar de que modo a alma decai, envolve-se e, por assim dizer, perde-se de si mesma na realidade sensível. Cabe observar, neste tópico, a matéria como elemento atrativo e ao mesmo tempo sem essência que é tido como causa dos males.

O debate sobre a matéria em Plotino não é isento de controvérsias e não será nosso objetivo dirimir este debate. Permanecemos sob o foco investigativo da força atrativa do Belo, e nele cabe assinalar como o não-Belo, portanto, o feio, se constitui em relação ao primeiro e como o feio nutre sua existência do Belo. Para isso, é necessário investigar a matéria como causa da dispersão da forma e como, sendo posta em devir, torna-se carente e deformada.

No tratado 8 das *Enéadas I*, que trata dos males e de suas origens, Plotino se depara com um problema que o leva a uma difícil aporia: a compreensão da causa do mal, uma vez que ele identifica a matéria como sua causa. A dificuldade reside em determinar o papel da matéria dentro da doutrina da processão, se ela é gerada pela alma ou se é algo completamente diferente cuja natureza é percebida pela luz da alma. Dennis O'Brien argumenta que a matéria é gerada posteriormente e, em última análise, produzida pela alma<sup>18</sup>. Leiamos:

A matéria é gerada por uma Alma “parcial”, a alma “que vem a ser nas Plantas”. descrições complementares são dadas, em tratados imediatamente posteriores (III.9.3.7-16; III.4.1), de como isso ocorre. Na primeira passagem (III.9.3.7-16), nos é dito que a alma “parcial” é iluminada quando se volta para o princípio anterior a ela, enquanto que, quando se volta para si própria, “como se estivesse andando no vazio” e “torna-se mais indefinida”, e realiza “aquilo que vem após ela”. esse “o que vem após ela” é uma “Imagem” da alma, mas uma imagem que é “sem definição” (na medida em que ela é o produto da deficiência cada vez maior de definição da alma) e “não ser” (no sentido técnico definido acima). Na outra passagem (III.4.1), a alma “que vem a ser nas plantas”, gera algo “totalmente diverso de si mesma”, que é novamente descrito como “totalmente desprovida de definição” (O'Brien, 2017, p. 219).

---

<sup>18</sup> O autor argumenta se tratar de uma definição distinta da de Numênio, cuja aceitação de um princípio diferente do uno, aparentemente não resultava em problema. Plotino, não podendo admitir tal contradição, supera o dualismo admitindo a matéria como derivação da alma (O'Brien, 2017, p. 219).

Segundo a definição de Plotino, a matéria é vista como uma completa privação (*Enéadas*, I.8.7, p.337). No entanto, o objetivo de Plotino não é entender esse outro como uma qualidade contrária à forma, mas sim como uma total ausência de qualidade. Ele busca, assim, compreender a diferença não de maneira particular nas qualidades contrárias da essência, como é o caso do quente e do frio, que não implicam na existência um do outro, mas de forma ontológica, ou seja, na ausência total de forma. “A inexistência de um oposto para a essência, no caso das essências particulares, é convincentemente demonstrada por indução; entretanto, para a essência em geral, não está demonstrada” (*Enéadas*, I.8.6, p. 333-334). O contrário da forma deve ser tratado assim como uma deformação intrínseca da própria essência ao ser posta no devir, isto é, na privação da matéria:

Pois os efeitos que produz a qualidade na matéria, não as faz estando separada, assim como a figura do machado sem o ferro nada produz; além disso, as formas que existem na matéria não são as mesmas que aquelas que seriam se subsistissem por si mesmas, são, porém, razões formativas materiais corrompidas na matéria e contaminadas pela natureza dela; porque o fogo em si mesmo não queima, nem nenhuma outra forma em si mesma produz os efeitos que se diz que elas produzem quando estão na matéria<sup>19</sup> (*Enéadas*, I.8.7, p. 337).

A contribuição de Plotino para a questão do mal, como observa O’Brien, consiste em utilizar a noção aristotélica de privação para justificar a limitação em sua definição do substrato:

A rejeição da distinção feita por Aristóteles entre matéria e privação é, portanto, um elemento crucial em toda a concepção de Plotino acerca do mundo sensível, e em seu esforço de solução para o problema do mal. Plotino assume com orgulho a inovação de Aristóteles. [...] Mas o uso que Plotino faz do conceito de privação é inteiramente diferente do propósito com o qual esse conceito foi introduzido por Aristóteles. Ora Plotino rejeita a pretensão de Aristóteles de que o substrato, na medida em que permanece, não pode ser privação, e afirmar de modo insistente que o que persiste é privação (II.4.12.16). como a esmagadora consequência de que a matéria, o contrário da substância e “mal em si”, permanece mal, mesmo quando recoberta pela alma como aparência de forma (O’Brien, 2017, p. 217-218).

---

<sup>19</sup> Ἄ τε γὰρ ποιεῖ ἢ ἐν ὕλῃ ποιότης, οὐ χωρὶς οὕσα ποιεῖ, ὥσπερ οὐδὲ τὸ σχῆμα τοῦ πελέκεως ἄνευ σιδήρου ποιεῖ· εἴτα καὶ τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἶδη οὐ ταῦτά ἐστιν, ἄπερ ἦν, εἰ ἐφ’ αὐτῶν ὑπῆρχεν, ἀλλὰ λόγοι ἔνυλοι φθαρέντες ἐν ὕλῃ καὶ τῆς φύσεως τῆς ἐκείνης ἀναπλησθέντες· οὐδὲ γὰρ τὸ πῦρ αὐτὸ καίει οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ἐφ’ ἑαυτῶν ταῦτα ἐργάζεται, ἃ ἐν τῇ ὕλῃ γενόμενα λέγεται ποιεῖν.

Trata-se de demonstrar a diferença sem ligá-la a certa qualidade que lhe é oposta, mas à privação e ausência de forma, alinhando-se a fonte platônico-parmenidiana. Cabe estabelecer que para Plotino, o mal somente pode ser descrito como ausência do Bem, pois sua relação de privação é estabelecida pela ligação entre alma e corpo. O mal, cuja compreensão se dá pela dispersão da forma de si mesma, em última instância, é um afastamento que determina outra natureza que se torna dominante, pois esta se reproduz deformada da primeira. A alma, neste nível, não é mais que um reflexo dominado e alheio de sua origem. Vejamos:

Pois a matéria, tomando-se senhora do que é refletido nela, o destrói e o aniquila aplicando-lhe sua própria natureza, que é contrária ao reflexo, não levando frio ao quente, mas opondo à forma do calor sua própria infirmitade, sua inconformação à conformação, seu excesso e a carência ao mensurado, até que tenha feito que o reflexo seja seu e não mais seja da forma (*Enéadas*, I.8.7, p. 337).

A relação entre matéria e corrupção é aqui indistinta do espelho moral humano. Na medida em que se torna ausente para si mesmo, o homem vê apenas uma imagem distorcida e dominada pela matéria, nesse sentido, retomamos os aspectos éticos trazidos por I.8:

Assim, o vício, sendo ignorância e imensurabilidade na alma, é mal secundariamente, não o mal em si: pois a virtude não é o bem primário, mas o que se assemelhou ou participou dele. Abstraindo totalmente a forma, dizemos que aquilo em que as formas não estão presentes é a matéria, após termos também nós recebido a amorfia em nós mesmos ao abstrairmos toda forma, se havemos de avistar a matéria (*Enéadas*, I.8.10, p. 340).

Segundo Plotino, a dimensão do vício, enquanto possuidor de uma natureza deformada, apresenta um vínculo com o seu oposto, a virtude. Por isso, de forma geral, o vício não pode ser compreendido como possuindo uma substância má em si mesma, senão como uma forma subvertida de um princípio superior, que em última instância se identifica com o Bem. Nesse sentido, é possível caracterizar o vício como um bem menor, no entanto, é importante ressaltar que Plotino o define como uma privação de forma:

Mas a natureza contrária a toda forma é a privação; porém a privação está sempre em outro e não é em si mesma uma realidade; assim, se o mal está na privação, o mal estará naquele que é privado de forma: logo, não existirá por si mesmo. Então, se houver mal na alma, a privação nela será o mal e o vício, e não algo exterior (*Enéadas*, I.8.11, p. 341).

A passagem permite compreender em que sentido conhecemos a natureza do mal em sua relação com a privação. Plotino começa afirmando que a natureza contrária a toda forma é a privação, sugerindo que a falta ou ausência de algo é oposta à sua presença ou existência. Em outras palavras, a privação é a falta de algo que deveria estar presente. Argumenta que a privação está sempre em outro e não é uma realidade em si mesma. Segue-se que a privação é algo que existe apenas como uma falta em algo ou alguém. Por exemplo, a escuridão é a privação da luz, mas a escuridão em si mesma não é uma coisa real que possa ser tocada ou medida. Assim, se o mal está na privação, então ele está naquele que é privado de forma. Em seguida, aplica essa ideia à alma, sugerindo que se houver mal na alma, a privação nela será o mal e o vício, e não algo exterior. Assim, se alguém tem um comportamento negativo ou vicioso, isso não é causado por algo externo, mas sim por uma falta ou ausência de algo que deveria estar presente na alma, como a virtude ou a bondade.

Em outra passagem Plotino afirma: “Ainda não foi descoberto o mal primeiro e puro: o bem para alma estará em sua essência, ao passo que o mal lhe será um acidente” (*Enéadas*, I.8.12, p. 342). Assim, ao seguir os princípios do tratado em questão, podemos entender que a alma tem a capacidade de se tornar má. Essa ideia é significativa, pois se relaciona a uma espécie de contemplação oposta, que envolve uma dessemelhança:

E, para aquele que contempla, há a contemplação do mal absoluto, seja ela qual for, mas, para aquele que se torna mal, há a participação nele: pois se encontra totalmente na “região da dissimilitude”, onde, nela submersa, na lama tenebrosa terá tombado; pois, se a alma tomba totalmente no vício total, já não tem vício, mas transformou-se em uma outra natureza diferente pior; pois ainda é humano o vício que está misturado a algo contrário. Morre, então, como a alma morreria, e a morte para ela, quando ainda imersa no corpo, é afundar-se na matéria e preencher-se dela e, após sair do corpo, aí jazer, até que corra para cima e de algum modo afaste seu olhar da lama; é esse o significado de “tendo ido ao Hades, lá dormir” (*Enéadas*, I.8.1.3, p. 343).

Novamente, Plotino apresenta uma compreensão puramente interna daquilo que é estranho a alma que, aprofundando-se na matéria, torna-se algo outro, dissemelhante de si mesmo. No entanto, do lado em que reconhecemos a não existência ontológica do mal, Plotino apresenta uma antítese que contrasta com as definições anteriores. Citamos: “Esta que a fraqueza dê-se nas alma caídas, as que não são puras nem estão purificadas, e sua fraqueza não seria a extração de algo, mas a presença do alheio, como a do flegma ou da bile no corpo” (*Enéadas*, I.8.14, p. 344). Nestes termos, o ontológico dá lugar ao composto e ao acidental, portanto, no sentido estrito como a presença do alheio que em horizonte moral significa um

acrécimo estranho a alma. Portanto, o vício, enquanto privação da alma, ocorre dentro de um acréscimo do não próprio à alma, e se define como uma obliteração da contemplação desta alma.

No tratado 6 das *Enéadas III*, Plotino discute a relação entre a alma e o corpo, e como a alma pode ser afetada pelo corpo. Com efeito, a alma não é afetada diretamente pela matéria, mas sim pela forma que a matéria assume. De tal modo que, ao instaurar-se no devir, a alma torna-se, apenas de modo aparente, carente e incompleta; suas afecções são percebidas como reais por confusão própria do modo em que a zona corpórea copia as qualidades inteligíveis, de modo que se torna conflitiva pelas qualidades que lhes são contrárias. Notamos abaixo:

Creio, contudo, que as coisas que mais se bastam a si mesmas molestan menos as outras e são menos penosas para as outras, enquanto que as que são mais pesadas e térreas, porquanto são deficientes, caem e são incapazes de levantar a si mesmas, estas, ao despencarem por sua debilidade, ocasionam golpes com sua queda e sua inércia (*Enéadas*, III.6.5, p. 606).

Embora seja anterior cronologicamente ao tratado I.8 [51], o tratado III.6 [26] aborda de maneira abrangente os problemas relacionados à relação entre o mundo inteligível e a matéria, explorando todo o potencial dialético da questão. Neste tratado, há a distinção da impassibilidade da alma em seu nível mais elevado, bem como da impassibilidade da matéria; pois, como observa Ingal (1985, p. 142), embora a alma e a matéria sejam incorpóreas e impassíveis, elas o são de maneiras diferentes, sendo a alma “supracorpórea” e a matéria “infracorpórea”. Explica-se:

Porém, como a matéria não é nem alma, nem intelecto, nem vida, nem forma, nem razão, nem limite- pois é ilimitude -, nem potência -pois o que ela produz? -, mas está excluída de todas essas coisas e não pode receber propriamente a denominação de ente, é razoável chamá-la não-ente, não do modo como o movimento é não ente e o repouso é não-ente, mas verdadeiramente não-ente, imagem e aparências de massa, desejo de existência, estável mas sem estabilidade, [...] aparentando ter sempre sobre si os contrários: pequeno e grande, menos e mais, deficiente e abundante, sendo uma imagem não permanente e ao mesmo tempo incapaz de fugir; pois nem mesmo para isso tem força, haja vista não ter recebido força do intelecto, encontrando-se em carência de todo ente (*Enéadas*, III.6.7, p. 611).

A alma é essencialmente incorpórea e imaterial, e só pode se relacionar com o mundo material através da mediação da forma. No entanto, quando a alma se identifica excessivamente com o corpo, ela pode ser levada a seguir os desejos e impulsos do corpo, o que pode levar à queda moral. Como nota O’Brien, não só a alma e não só a matéria são causas suficientes para o mal na alma, senão a conjunção de ambos. De acordo com o autor:

A excessiva avidez da alma não é causa suficiente do mal, pois apenas seria uma causa necessária se a alma não dispusesse de um excesso de avidez, não sendo o mal. Mas, novamente a matéria não é causa suficiente de mal na alma, pois, se fosse, nenhuma alma em que a matéria está presente poderia ser livre do mal. É apenas a conjunção da excessiva avidez da alma com a presença da matéria que prover uma causa suficiente do mal da alma. Ainda que cada um desses dois elementos em si mesmos seja causalmente necessário, é apenas em sua conjunção que são causalidade suficiente (O'Brien, 2017, p. 224).

A afirmação da impassividade da alma só é válida quando considerada em sua verdadeira dimensão, ou seja, quando entendemos que ela existe no mundo inteligível – onde, como Plotino nos diz, o ser de cada coisa não muda, não perece, não se move nem descansa. A causa do mal não reside na alma em si mesma, mas tampouco a matéria tem o poder de se tornar a causa necessária do mal. Se aceitarmos isso, estaríamos admitindo que a alma participa do mal, ou mais precisamente, que o mal é intrínseco à natureza da alma. Logo, a alma não participa da matéria. Sua relação advém de uma imagem que se determina e se sustenta em uma atividade aparente de afecção. Em I.8, o neoplatônico retoma sua digressão sobre a parte da alma que aparenta sentir as afecções e que sofre os males diversos:

Pois que mal haveria para a alma? ou para qual alma, se não foi tocada pela natureza inferior? Pois ela não teria desejos, nem tristezas, nem emoções, nem temores: porque os temores são próprios do composto, por medo de dissolver-se, assim como as tristezas e as dores são próprias daquilo que está se dissolvendo; e os desejos surgem quando algo interfere em uma constituição ou quando, para que não interfira, um remédio seja providenciado. E a imaginação surge com o golpe externo na parte irracional: ela recebe o golpe porque não é indivisa; e as opiniões falsas lhe advêm porque ela se torna exterior ao que é verdadeiro mesmo: e se torna exterior por não ser pura. Mas o desejo voltado para o intelecto é outra coisa: é preciso apenas estar com ele e nele firmada, sem inclinar-se para o inferior (*Enéadas*, I.8, p. 347).

Ao passo que é possível reconhecer como se dá o mal no homem, isto é, na dissolução no composto, é necessário também explicitar que sua dimensão moral corrompida não é definida somente em função da matéria. Nesse sentido, Plotino afirma que é pela Audácia<sup>20</sup> (*Enéadas*, V.I.1.3 e III.9.3.8) que a alma se torna vil, sua avidez pelo material resulta de uma ocupação excessiva pelo corpo, tal o cuidado que confunde o real com o reflexo. Desta distensão

---

<sup>20</sup> Em grego, *tolma* (τολμά).

da alma audaciosa, simula-se a autarquia do corpo em relação a alma que se projeta esvaziada, desdobrando-se sobre si mesma.

A zona inferior, à qual direcionamos nossos sentidos, repercute de igual maneira um efeito que aparenta sua força como o verdadeiro, isto é, o real nos parece as sensações experimentadas no composto, porém, como insiste Plotino, trata-se de uma impressão que deve ser desfeita à medida que o homem se reconhece para além de suas afecções. O mal em sentido geral tem sua aparência de essência extraída em função de como repercute na alma e como sendo estranho à unidade da alma, torna-se algo, sem no entanto, sê-lo. Como nos instrui o filósofo:

Deve-se levar em conta também o seguinte: que as sensações do mal produzem uma impressão mais forte, mas que o conhecimento resultante é menor devido à repercussão causada pelas impressões. A doença, de fato, repercute mais violentamente, enquanto a saúde, convivendo pacificamente com o sujeito, origina nele uma maior compreensão de si mesmo. É que a saúde, como propriedade do sujeito, a ele se adere e se une, enquanto a doença é algo estranho e inadequado. E é por isso que se evidencia pela intensa impressão que nos dá de ser algo diferente de nós mesmos. Em vez do nosso, o mesmo que de nós, não há percepção; mas não a tendo, justamente por isso nos entendemos melhor, tendo unificado a ciência de nós mesmos com nós mesmos<sup>21</sup> (*Enéadas*, V.8.11.25-33).

A preocupação de Plotino, notadamente, está em prover a reflexão dos sentidos e precaver o homem de compreender-se apenas neste influxo de afetos que o cerca. Não obstante, a argumentação, fitando cada parte do homem, visa recobrar constantemente seu lugar e sua herança. O atestado da descendência divina não é outro senão o contemplar o que lhe é superior pela parte de si que se dirige para o alto. Tal escrutínio da alma reflete uma dupla razão: por um lado, ocupa-se em converter nossa percepção para as realidades mesmas, distinguindo moralmente o que é vil, e por outra, reconhece sua linhagem e dignidade (*Enéadas*, V.1.1.20-30).

---

<sup>21</sup> δεῖ δὲ κάκεινο ἐνθυμείσθαι, ὡς τῶν μὲν κακῶν αἰ αἰσθήσεις τὰς πληγὰς ἔχουσι μείζους, ἥττους δὲ τὰς γνώσεις τῇ πληγῇ ἐκκρουόμενας· νόσος γὰρ μᾶλλον ἐκπληξιν, ὑγίεια δὲ ἡρέμα συνοῦσα μᾶλλον ἂν σύνεσιν δοίη αὐτῆς· προσίξει γὰρ ἅτε οἰκεῖον καὶ ἐνοῦται· ἢ δ' ἔστιν ἀλλότριον καὶ οὐκ οἰκεῖον καὶ ταύτη διάδηλος τῷ σφόδρα ἕτερον ἡμῶν εἶναι δοκεῖν. τὰ δὲ ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἀναίσθητοι· οὕτω δ' ὄντες μάλιστα πάντων ἐσμὲν αὐτοῖς συνετοὶ τὴν ἐπιστήμην ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐν πεποιηκότες.

A conversão, portanto, é um pressuposto de confirmação do elã divino no homem, da alma que reconhece estar presa num espelho turvado e distendido, é compreendida no mal inerrante a carência que se estabelece em sua deformidade. E a fuga dos males é este poder em reconhecer-se para além deste estado inconstante, ainda que dirimidas no corpo, algo elo desponta e se lhe mostra o caminho do retorno. Acrescenta-se:

E o mal não é apenas mal devido ao poder e à natureza do bem: uma vez que se manifestou por necessidade, está cingido por belas correntes, como certos acorrentados com ouro, nelas se oculta para que coisas desairosas não sejam vistas pelos deuses e que os homens não tenham de olhar sempre para o mal, mas, mesmo quando olharem, convivam eles com imagens do belo para sua reminiscência. Com certeza, a causa do bem viver não será o prazer, mas o poder de julgar que o prazer é o bem (*Enéadas*, I.4.2, p. 273).

Quando a alma se envolve na matéria e esquece a própria natureza divina, a queda leva à existência do mal e torna-se padecente. O homem, por sua parte superior, reflete o Belo e se encontra distendido e por isso se manifesta em graus distintos. A relação com Belo resguarda, assim, certo comover-se que antes é refletido na alma, pois antecipa-se percebendo a beleza da forma que está no sensível por participação, seja nos belos ofícios e na virtude, tal reconhecimento situa-se como o vestíbulo deste processo de ascensão. Em oposição, a feiura determina-se pelo acréscimo de prazer material, no que se louva e se satisfaz com a aparência de beleza refletida nos objetos e desejos.

Embora, o filósofo trate das belezas e sua experiência sensível, é necessário compreender como o desejo do inferior pode tornar-se desejo pelo superior. A princípio, cabe distinguir o belo do bom e o bom do prazer. Para o filósofo neoplatônico todo o Belo é Belo graças ao Bem. Não obstante, o Bem é superior ao Belo à medida em que é pensado na hipóstase primeira, O Uno-Bem, assim, para o filósofo, o Bem é “o Belo para o Belo”, o que significa que lhe dá sentido e origem (*Enéadas*, V.5.12.10-15; VI.7.32.35).

### 3.3 O BELO NO SENSÍVEL

Em Plotino, o Belo só pode ser interpretado se compreendido na doutrina da processão, ou seja, em seu vínculo com a parte superior da alma. Contudo, é necessário insistir na unidade da alma, como lembra Brisson: “A alma do mundo e as dos indivíduos não são partes da alma que se situa acima delas: elas são imagens daquela” (Brisson, 2017, p. 65). De fato, ela participa

da unidade permanecendo indivisa, enquanto se projeta ou é projetada<sup>22</sup> na multiplicidade, tornando-se cosmos sensível; doando o ser ao dilatar-se no devir. Assim, infere-se que o mundo físico persiste em sua realidade, por imitação do inteligível.

O sensível, sendo o grau mais exterior e inferior do ser, não possui em si mesmo a realidade, a matéria não pode comportar plenamente a forma, ela imita, manifestando-se no ente particular (*Enéadas*, VI.5.8.5-10). Assim, torna-se de algum modo, participante do princípio emanado da forma. No sensível, o Belo é tudo que comporta forma. Esta concepção de Belo, no entanto, deve ser entendida no seu vínculo metafísico, conforme Brisson (2017). Não é possível pensar em uma teoria estética em Plotino, senão em uma filosofia da arte, compreendida em seu sentido grego como *Techné*, isto é, o conjunto de ofícios e produções humanas:

É o estatuto ontológico do produto de arte que interessa a Plotino e não sua beleza. Para ele não há relação direta e exclusiva entre obra de arte e beleza. A beleza sensível de uma obra de arte varia em função da sua relação com a beleza inteligível da qual participa (Brisson, 2017, p. 70).

Plotino afirma que o Belo percebido é, em primeiro lugar, um princípio contemplado pelo intelecto através da alma. Portanto, aquilo que manifesta beleza o faz na medida em que participa do inteligível, que é anterior à percepção sensível. Dessa forma, perceber o Belo em algo é lembrar do princípio não-sensível presente no objeto. No entanto, aquele que encontra a beleza no sensível está, por assim dizer, recordando aquilo que é contemplado em si mesmo na alma. Isso significa que reconhece o Belo na medida em que a alma recorda sua origem e reconhece o Belo não nos sentidos, mas na realidade do princípio anterior e mais real da alma, nos princípios inteligíveis (Brisson, 2013, p. 64). Cabe, portanto, compreender como a beleza “daqui” participa da beleza “de lá”.

Nesse sentido, como observamos no tratado das *Enéadas*, I.6, “Sobre o Belo”, o filósofo busca relacionar o entendimento da natureza da beleza e sua relação com a matéria e a forma inteligível, distinguindo para isso o Belo em si e rejeitando a concepção que entenderia o composto como sendo a causa da beleza. A distinção entre o Belo em si e a beleza que pode ser percebida nos compostos pela causa, assim beleza é a forma inteligível que é dada ao composto

---

<sup>22</sup> Reincide a polêmica sobre a matéria, se é um produto do uno ou um princípio diferente dele.

e não algo resultante do arranjo da matéria. Mesmo a simetria não é bela por si só, mas sim quando tomada pela aparência do Belo.

Nesse sentido, quando se trata do Belo sensível, a matéria se afasta do ser, pois é múltipla, o que a torna informe e inconstante. No entanto, como defende o filósofo, a multiplicidade pode refletir a forma na unidade por meio da concordância. Importa ressaltar ainda que simetria, por si só, não é considerada bela, mas sim quando associada ao inteligível Belo:

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 (*Enéadas*, I.6.1, p. 305).

A matéria torna múltiplo o princípio, o que a torna desforme e inconstante em relação ao ser. A alma reconhece o Belo, por sua parte superior, pois este lhe é congênere, vejamos a seguir: “Afirmamos que a alma, como é por natureza o que é e provém da essência que é superior entre os entes, quando vê algo congênere a ela ou um traço de congênere, se alegra e se deleita, e o reporta para si e remonta de si mesmas e dos seus” (*Enéadas*, I.6.2, p. 305).

Plotino afirma que é pela alma que o Belo se torna perceptível. O homem vê a beleza no objeto belo e, ao fazê-lo, tem um vislumbre do princípio que é verdadeiramente Belo, contemplado pela alma. O que é belo no objeto é lembrado porque recorda-se do que é realmente Belo. No entanto, na sua manifestação sensível, aquilo que expressa a beleza o faz por meio de imitação. A harmonia sensível, de certa forma, expressa a beleza de maneira inferior e fragmentada. Portanto, tanto as partes quanto o todo abraçam a forma, buscando se conformar o máximo possível com ela. No tratado de *Enéadas*, I.6, “Sobre o Belo”, ao ligar o Belo à percepção, Plotino não considera que beleza seja resultado do conjunto dos elementos materiais, pelo contrário, é apenas por participação na forma que a matéria se torna bela:

Então, que semelhança há entre as coisas belas daqui e as de lá? E, ainda, se existe semelhança que sejam semelhantes: mas como são belas tanto as de lá quanto as de cá? Sustentamos que as de cá o são pela participação em uma forma. Pois tudo o que é amorfo, sendo por natureza apto a receber um formato e uma forma, se permanece impárticipa da razão e da forma, é feio e externo à razão divina: e isso é o inteiramente feio (*Enéadas*, I.6.2, p. 306).

Ainda nesse tratado, Plotino reflete como o princípio inteligível interage doando vida e beleza ao substrato, pois, ao doar de si, o Belo mantém seu vínculo e torna necessária a escalada inversa para a alma que busca purificar-se. Ao contemplar aquilo que é Belo, observa-se algo

superior e mais nítido que ressoa e que é captado pela alma, com o objetivo de subir ao princípio causador. Para tal, é preciso reconhecer na percepção aquela sensação de admiração que arrebatava e que provoca na alma a possibilidade de contemplar seu princípio. “O que é isso que move os olhares dos espectadores e os volve para si, os atrai e os faz deliciarem-se com o espetáculo? Encontrado isso, talvez possamos utilizá-lo como uma escada para contemplar também as demais belezas” (*Enéadas*, I.6.1, p. 304).

Ao pensar a beleza em seu vínculo inteligível, o neoplatônico não pretende uma desconexão radical com o sensível. Nota-se que sua preocupação está em definir como a alma percebe a beleza e sua fonte doadora e quais disposições afetivas ela carrega em sua comunhão com o corpo, ou seja, quais sentimentos ela provoca. A alma, na medida em que se manifesta no mundo físico como corpo, envolve-se em distintos graus de percepção, percebe o Belo e o feio, o bom e o mau. Mas como reconhecer aquilo que aponta para o alto?

O verdadeiro Belo é reconhecido no princípio inteligível. Isso ocorre à medida que a matéria não consegue realizar plenamente o princípio causador, mas apenas o imita. O homem se vê compelido a buscar as origens naquela parte da alma que é mais clara e consciente, compreendendo seu eu superior. A alma toma consciência de que a matéria não é a origem do Belo e que a beleza que contempla não pertence ao objeto belo em si. Em outras palavras, não estamos buscando o objeto belo em si, mas sim o Belo que está presente no objeto.

Com efeito, aquilo que o arrebatava na beleza é um princípio transcendente na alma que apresenta um vestígio daquele que verdadeiramente é. Se o objeto de contemplação comove, o comove graças ao princípio vivo e belo real. No exemplo encontrado em *Enéadas*, I.6, a arte de construir uma casa, embora suas partes sejam materiais, sua beleza é garantida por resultar da beleza da forma que é doada e que é congregada à matéria:

Então, quando a percepção vê que a forma nos corpos atou a si e dominou a natureza contrária, que é amorfa, e que um formato sobre outros formatos esplendidamente se sobrepõe, tendo conjugado num todo o que é fragmentário, ela o retoma e o introduz, agora indiviso, em seu interior, e a seu interior presenteia com ele, consoante e concorde e amigo (*Enéadas*, I.6.2, p. 305).

Desse modo, o conjunto sensível reflete no exterior o que lhe define o interior da forma, em consequência, a beleza é passível de ser medida e julgada na parte superior da alma, pois sua percepção de acolhimento ou rejeição é mais nítida. Nesse sentido, o julgamento sobre

o que é ou não belo em outrem remonta a percepção do eu superior, toma-se a métrica de julgamento das paixões e produções humanas.

A beleza, nesse sentido, não é algo próprio da matéria, mas à medida que a matéria indica sua causa inteligível, se perfazendo em unidade, excita o sentido para contemplação das formas em diferentes graus. No tratado “Sobre o Belo”, Plotino preocupa-se em distinguir as disposições afetivas que advém do Belo e as que advém do feio, preocupando-se não só em distinguir do Belo daquilo que lhe é estranho, mas eleva-se do que é múltiplo e disforme.

Ao descortinar a natureza da matéria, quanto a sua dimensão rebaixada, Plotino em *Enéadas*, I.6, retoma o percurso erótico-dialético do *Banquete*, pensando o Belo numa escalada ascendente. Plotino reafirma a ligação inequívoca com Platão no *Banquete* (210a). A alma recorda em distintos graus a beleza contemplada no inteligível, mas estando no corpo, pretende retornar, elevando-se do sentimento à forma. O caminho é apresentado contemplando primeiramente a beleza do corpo belo, depois dos corpos belos, da beleza das leis e harmônicos, até contemplar o inteligível ou o Belo em si, retorna à realidade mesma do ser. Esta busca, por assim dizer, que inicia na sensação pela camada mais baixa da alma, guarda algo em comum com aquilo que lhe é divino, o Belo refletido na matéria está, não importa a que distância, reluzindo sua parte divina, e aí se estabelece a ligação entre *Eros* e Beleza, vislumbrando, assim, o percurso erótico da percepção do grau mais baixo de nossa experiência anímica. É necessário salientar que não se trata de justificar o objeto de contemplação estético inferior, mas confirmá-lo como os parâmetros de julgamento que se vinculam à alma.

Logo, deve-se do mesmo modo investigar o belo e o bem, o feio e o mal. E como o primeiro deve-se estabelecer a beldade, que também é o bem: dele provém imediatamente o intelecto enquanto o belo; a alma é bela pelo intelecto: e as demais coisas são belas devido à alma que as informa, tanto as belas no âmbito das ações quanto as no das ocupações (*Enéadas*, I.6.2, p. 309).

Nesse sentido, o Belo no sensível vincula-se à alma sinalizando sua relação de forma ascendente. O feio, sendo o lado mais distante e alheio ao Bem, é identificado com o mal. Porém, para o filósofo, o feio, assim como o mal, são corrupções dadas por adição, isso porque o homem sensível, liquefeito em seus prazeres, identifica o reflexo do Belo como o real, buscando por isso o belo no inferior, assim a percepção do homem faz com que seu *Eros*, isto é, seu desejo, coincida com o exterior, no sentido que o objeto de desejo é “contemplante”, por

assim dizer, das sensações do corpo, é percebido como algo que excita os sentidos, como se fossem a fonte do Belo. Como faz notar na seguinte passagem:

Sendo impura, creio, e levada a qualquer parte por sua atração por aquilo que incide na sensação, tendo muito do corpo misturado a si, entretida em demasia com o material e o abrigando em si, ela trocou sua forma por uma diferente através de sua fusão com o inferior: é como se alguém, imergindo em lama ou sujeira, não mais revelasse a beleza que possuía" e dele só se visse o que foi deslustrado pela lama ou sujeira; antes, pois, a feiura proveio da adição do alheio, e sua tarefa, se há de ser belo novamente, é limpar-se e purificar-se para que seja o que era antes (*Enéadas*, I.6.2, p. 311).

Assim, percebendo que seu ímpeto se fundamenta na imagem refletida das sensações, o homem persegue o Belo abjetamente. No domínio das artes, as belezas sensíveis, aquelas percebidas pela visão ou audição, se opõem àquelas que lhes são inteligíveis, ao que se mostra na alma não por cor ou grandeza. Igal salienta, em sua nota introdutória, a ordem de gradação estabelecida na *Enéada*, I.6:

A identificação determinada da beleza com a forma marca uma revolução na história da estética e permite ao seu autor estabelecer a seguinte gradação: a beleza sensível é identificada com uma forma imanente; o da alma, com uma forma transcendente, mas secundária; o da Inteligência, com a Forma transcendente e primária, enquanto o Bem, como princípio da forma, é também princípio da beleza, mas não é, a rigor, Beleza<sup>23</sup> (Igal, 1982, p. 271).

Plotino faz notar que enquanto o belo sensível é acompanhado de afecções de tipos diversos, há uma gradação que o conduz ao inteligível, fazendo contemplar cada vez mais o elo verdadeiro, produzindo um efeito na alma. Cita-se: “Mas devemos ver com o que a alma olha as belezas desse tipo [inteligíveis] e, vendo-as, nos regozijamos, sermos tomados por tremor e nos excitamos muito mais do que com as belezas de antes [sensíveis], já que agora tangem as belezas verdadeiras” (*Enéadas*, I.6.4, p. 309). Ou mais adiante no mesmo tratado:

Que sentis ante às chamadas belas ocupações, aos belos modos, aos comportamentos temperantes e, de modo geral, às ações da virtude... às disposições e à beleza das almas vós, vendo-vos belos em vossos interiores, que experimentais? Como vos dionisais, e

---

<sup>23</sup> “La decidida identificación de la belleza con la forma marca una revolución en la historia de la estética y permite a su autor establecer la siguiente gradación: la belleza sensible se identifica con una forma immanente; la del alma, con una forma transcendente pero secundaria; la propia de la Inteligencia, con la Forma transcendente y primaria, mientras que el Bien, como principio de forma, es también principio de belleza, pero no es, estrictamente, la Belleza”.

vos excitais, e desejais congregar-vos convosco, colhendo-vos de vossos corpos?  
(*Enéadas*, I.6.5, p. 310).

Barcat faz notar que, no grego, o verbo *anabakcheúesthai* significa “ser arrebatado por furor báquico”, adotando a tradução de Trajano Vieira nas *Bacantes*: “o dionisiar”. É necessário distinguir que aqui Plotino trata, sobretudo, de conduzir os sentidos do *Eros* sensível para o Belo verdadeiro, o “*Eros* alado” e que se apresenta, no culto das formas, sobre aparência dos influxos sentimentais.

A reflexão, neste sentido, pode ser lida como a legítima morada do *Eros*, enquanto a passagem do amante, realizada no desejo de união com seu amado à outra beleza que busca a unidade superior, por outro lado, configura uma especial posição frente ao objeto artístico, já que seu limite é, no mais sublime dos casos, indicar o caminho daquilo que não é sensação. Nesse sentido, como nota Igal (1985), o que pretende ser uma descrição metafísica toma o sentido de uma apaixonada exortação a união mística por via da beleza:

Pois é isso que sentem os verdadeiros amantes! Que é isso, arredor ao qual eles experimentam essas afecções? Não é uma figura, nem uma cor, nem grandeza, mas algo na alma, ela que é incolor, e incolor é a temperança que ela possui, bem como qualquer outro brilho das virtudes, sempre que vides em vós ou vislumbrais em outrem a grandeza da alma, o comportamento justo, a temperança imaculada, a coragem detentora de face austera, a dignidade, o pudor que se difunde com disposição firme, tranquila e impassível, e o intelecto deiforme sobreluzindo sobre tudo isso. Então, venerando e amando essas coisas, como as denominamos belas? Elas existem e se manifestam, e quem as viu jamais diria que elas são algo outro senão o que realmente existe (*Enéadas*, I.6.5, p. 310).

A evocação de Plotino retoma em último grau a realidade experimentada no desejo virtuoso, pois experimentamos, por esse tipo de amor, uma realidade que não é tão somente sensação e corpo. Realidade que trataremos no tópico seguinte.

### 3.3 O BELO INTELIGÍVEL

Em Plotino, o Belo identifica-se com as formas na esfera das essências. O Intelecto ou *Nous* iguala-se ao Belo à medida que a Beleza está na forma. Portanto, como foi dito na seção anterior, aquele que contempla o Belo nos sentidos não faz nada além de contemplar a forma impressa na matéria. Assim, ao progredir na busca do Belo, reconhece-se que o Belo que é contemplado brilha por si mesmo e não está nos sentidos, ou seja, está no intelecto, e a

contemplação do Belo o alcança. Desse modo, compreende-se que beleza e intelecto coincidem (Bréhier, 1953, p. 113).

A contemplação do intelecto, no entanto, requer uma disposição integral de abdicação e compromisso espiritual. Pois aquele que pretende contemplar essa esfera precisa abdicar dos sentidos, para que aquilo que é contemplado não se torne uma simples imagem conceitual. Brehier destaca o significado dessa conversão que ocorre na contemplação:

Há que se levar em conta que jamais houve, para Plotino, conhecimento intelectual sem vida espiritual. A alma, por exemplo, conhece a inteligência somente ao unir-se com ela. As verdadeiras realidades não são objetos inertes de conhecimento, senão atitudes espirituais subjetivas (Bréhier, 1863, p. 188).

Em Plotino, nas *Enéadas V*, reconhece-se o vínculo ontológico da inteligência, à qual todos pertencemos. No entanto, nem todos a procuram, de forma que aquele que busca pode ou não se tornar um contemplante dessa esfera, participando ou não da razão que lhe é transcendente. Esse processo está inserido na preocupação geral explicitada ao longo do caminho intelectual. Nota-se:

Os atos da inteligência simplesmente vêm de cima, assim como as derivadas da sensação vêm de baixo: nós somos o que é próprio da alma, um intermediário entre duas potências, uma pior e outra melhor; uma pior, que é o sentido, e uma melhor, que é a inteligência. Mas parece que se concorda que o sentido é sempre nosso porque sempre temos sensações, enquanto se duvida que a inteligência seja porque nem sempre a exercitamos e porque ela é transcendente. E é transcendente porque não é ela que tende a nós, mas nós que tendemos a ela quando olhamos para cima. O sentido é nosso mensageiro e “a inteligência nosso rei”<sup>24</sup>. (*Enéadas*, V.3.3.35-45)

O acesso ao inteligível, portanto, não é evidente para o homem sem que retome o sentido primeiro de sua sensibilidade e exterioridade, a alma em sua situação “anfíbia” torna-se desejosa do superior, mas tende ao sensível podendo não se dar conta do inteligível que a transcende. É nesse sentido que compreendemos a não realização do homem em sua potência superior, uma vez que tendemos ao inteligível da mesma forma que o sensível tende a nós. A

---

<sup>24</sup> τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. ἀλλ’ αἰσθησις μὲν αἰεὶ ἡμέτερον δοκεῖ συγκεχωρημένον—αἰεὶ γὰρ αἰσθανόμεθα—νοῦς δὲ ἀμφισβητεῖται, καὶ ὅτι μὴ αὐτῷ αἰεὶ καὶ ὅτι χωριστός· χωριστός δὲ τῷ μὴ προσενεῦειν αὐτόν, ἀλλ’ ἡμᾶς μᾶλλον πρὸς αὐτόν εἰς τὸ ἄνω βλέποντας. αἰσθησις δὲ ἡμῖν ἄγγελος, βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκεῖνος.

impressão do real se relaciona com aquilo que tem origem em nós e nem sempre com aquilo do qual participamos por origem, conforme evidenciou-se acima.

Por sua vez, o Belo configura-se em sua relação com a hipóstase do *Nous*. Aqui, no mundo sensível, a irradiação do Belo é atenuada, manifestando-se discretamente em harmonias, nas quais se percebe o que vem de lá. No entanto, ao pretender contemplar as belezas inteligíveis, é necessário desvinculá-las inclusive de suas representações harmônicas. O mesmo se aplica a qualquer acesso exterior do *Nous*, na contemplação, subtrai-se a diferença entre sujeito e objeto: “Não são o resultado de uma realização lógica ou de uma ideação, mas anteriores a toda realização e a toda ideação, pois tudo isso – raciocínio, demonstração e prova – é posterior”<sup>25</sup> (*Enéadas*, V.8.7.40); “Não exerce outra função que contemplar, tendo chegado à unidade. Abandona o que é denominado atividade lógica, que diz respeito a proposições e silogismos...” (*Enéadas*, I.3.4).

No grau do Belo contemplado pela alma, não se dá o mesmo vínculo sensitivo, embora admita que há sensações na contemplação do Belo nos ofícios e nas leis, que informam os sentidos daquela beleza, o intelecto, é percebido como uma realidade espiritual diáfana e puramente racional, pois se compreende na oposição da obscuridade da matéria. Com efeito, ao tratar do Belo inteligível, o filósofo retoma o mesmo esforço contemplativo de tornar perceptível o invisível. No entanto, há uma espécie de antilogia da representação nos tratados, pois, ao mesmo tempo que as belezas mais altas apresentam-se reconhecidas pelo processo de conversão, o que veremos no homem dialético, a linguagem como elemento derivado participa de uma razão menor que toma o logos por demonstração, assim sendo, não é possível torná-lo nítido, senão abandonando a representação na qual se distingue:

De qualquer forma, a imagem deve ser feita de inteligência, para que a inteligência não seja vista através de uma imagem, mas sim como uma peça de ouro é tomada como amostra do ouro universal, e se a peça tirada não é pura ouro, ele é purificado, de fato ou mentalmente, mostrando que nem toda aquela peça é ouro, mas apenas uma parte misturada na massa<sup>26</sup>. (*Enéadas*, V.8.3.10)

---

<sup>25</sup> οὐ γὰρ ἐξ ἀκολουθίας οὐδ' ἐξ ἐπινοίας, ἀλλὰ πρὸ ἀκολουθίας καὶ πρὸ ἐπινοίας: ὕστερα γὰρ πάντα ταῦτα, καὶ λόγος καὶ ἀπόδειξις καὶ πίστις.

<sup>26</sup> ἀλλὰ γὰρ δεῖ τὴν εἰκόνα ἐκ νοῦ γενέσθαι, ὥστε μὴ δι' εἰκόνας, ἀλλ' οἷον χρυσοῦ παντὸς χρυσόν τινα δεῖγμα λαβεῖν, καὶ εἰ μὴ καθαρὸς εἴη ὁ ληφθεὶς, καθαίρειν αὐτὸν ἢ ἔργῳ ἢ λόγῳ δεικνύοντας, ὡς οὐ πᾶν τοῦτό ἐστι χρυσός, ἀλλὰ τοῦτ' ἐν τῷ ὄγκῳ μόνον.

Plotino, em *Enéadas V*, tratado 8, adverte-nos que, por sua precedência, o intelecto engloba todo o pensamento, mas que não basta apenas vê-lo como alheio, senão que é necessário contemplá-lo em si mesmo: participe da visão, aquele que vê o que contempla como algo intrínseco, não o detém como todo, mas vendo a partir de si, o vê em identidade e alteridade própria. O contemplante, que deseja o Belo no intelecto, deseja-o não apenas na visão. Vejamos o trecho abaixo:

Lá, a cor que mancha a região transcendente é a Beleza, ou melhor, lá tudo é cor e beleza em profundidade. Lá a Beleza não é um tom superficial diferente da realidade. Mas para aqueles que não alcançaram a visão plena, apenas a reverberação conta. Por outro lado, para aqueles que estão encharcados e intoxicados e saturados de néctar, já que suas almas estão cheias de beleza, cabe a eles não serem meros espectadores. Porque não se trata mais de duas coisas extrínsecas, contemplador e contemplado, mas o vidente com visão penetrante possui em si o objeto visto. Mas possuindo-o, na maioria das vezes ele não sabe que o possui e o vê como algo extrínseco, porque o vê como um objeto de visão e porque quer olhá-lo. Agora, tudo o que se olha como objeto de contemplação, olha-se como algo externo Mas é preciso mover o olhar e olhar para si mesmo, olhar para o objeto como um consigo mesmo, como idêntico a si mesmo, como quem é possuído por algum deus, presa de Febo, ou por alguma Musa, alcançaria a visão do deus dentro de si, se pudesse ver o deus dentro de si<sup>27</sup>. (*Enéadas*, V.8.10.30)

Acompanhamos o esforço literário do filósofo em dialetizar esta passagem do corpóreo ao incorpóreo. Neste campo de contemplação, retiram-se os elementos de referência na qual fundamenta-se a sensação, a fim de retomar a contemplação daquele que é por si. Trata-se de distinguir, na oposição ao sensível, o princípio que lhe corresponde, é lá, onde verdadeiramente não há falta, que na completude o seu Belo se determina.

Da visão de lá não há cansaço nem saciedade para o vidente desistir de ver. Porque não havia vazio para que, tendo atingido a saciedade e o limite, ele ficasse satisfeito, nem um era diferente do outro para que um daqueles ali não gostasse do outro. Além disso, os Seres de lá são infatigáveis. A insaciabilidade se deve ao fato de que a saciedade não faz com que a pessoa que causou a saciedade seja desprezada. Porque

---

<sup>27</sup> ἐκεῖ δὲ χροῖα ἢ ἐπανθοῦσα κάλλος ἐστί, μᾶλλον δὲ πᾶν χροῖα καὶ κάλλος ἐκ βάθους: οὐ γὰρ ἄλλο τὸ καλὸν ὡς ἐπανθοῦν. ἀλλὰ τοῖς μὴ ὄλον ὄρασιν ἢ προσβολῇ μόνῃ ἐνομίσθη, τοῖς δὲ διὰ παντὸς οἶον οἰνωθεῖσι καὶ πληρωθεῖσι τοῦ νέκταρος, ἅτε δι' ὅλης τῆς ψυχῆς τοῦ κάλλους ἐλθόντος, οὐ θεαταῖς μόνον ὑπάρχει γενέσθαι. οὐ γὰρ ἔτι ὁ μὲν ἔξω, τὸ δ' αὖ θεώμενον ἔξω, ἀλλ' ἔχει ὁ ὀξέως ὄρων ἐν αὐτῷ τὸ ὀρώμενον, καὶ ἔχων τὰ πολλὰ ἀγνοεῖ ὅτι ἔχει καὶ ὡς ἔξω ὄν βλέπει, ὅτι ὡς ὀρώμενον βλέπει καὶ ὅτι θέλει βλέπειν. πᾶν δὲ ὁ τις ὡς θεατὸν βλέπει ἔξω βλέπει. ἀλλὰ χρὴ εἰς αὐτὸν ἤδη μεταφέρειν καὶ βλέπειν ὡς ἐν καὶ βλέπειν ὡς αὐτόν, ὥσπερ εἴ τις ὑπὸ θεοῦ κατασχεθεὶς φοιβόληπτος ἢ ὑπὸ τινος Μούσης ἐν αὐτῷ ἂν ποιοῖτο τοῦ θεοῦ τὴν θέαν, εἰ δύναμιν ἔχοι ἐν αὐτῷ θεὸν βλέπειν.

vendo, vê cada vez mais, e contemplando-se infinito e os Seres contemplados infinitos, deixa-se levar pela sua própria natureza. Além disso, a vida, quando pura, não cansa ninguém. Agora, quem vive uma vida perfeita, por que deveria se cansar? Mas a vida ali é sabedoria, mas não uma sabedoria que se fornece pelo raciocínio, pois sempre foi total e nada faltou para exigir busca, mas é a sabedoria primária e não derivada de outra<sup>28</sup> (*Enéadas*, V.8.4.27-39)

No caminho proposto, o inteligível na contemplação é representado como completude em relação ao diminuto dos sentidos. Assim sendo, se por um lado a alma experimenta o sensível padecendo, o desejo que lhe é presente como busca fundada na carência, no intelecto, pelo contrário, há plenitude. Lá onde a alma contempla o intelecto, não há cansaço ou apetite; também não há feiura ou algo estranho à alma. Nesta altura, subtrai-se que o ser é plenamente no intelecto, que é transparente para si mesmo e que não se desloca porque se perfaz em si mesmo. A alma, que na escala processional está voltada para ele, contempla a beleza ali presente em sua completude, pois, na ausência de privação, encontra-se o verdadeiramente Belo. Como podemos ler:

Por outro lado, esse poder transcendente não possui mais do que o ser e não possui mais do que a beleza. Porque onde pode existir a beleza privada do ser? Onde a substância privada de ser bela? Sendo deficiente em beleza, já é deficiente em essência. E por isso o ser é desejável, porque se identifica com a beleza, porque é ser<sup>29</sup> (*Enéadas*, V.8.9.35)

Nesta profusão, o intelecto fornece as essências à alma, que o gere e ordena partir de lá. Tal disposição contemplante das formas será assumida pela alma belamente, mas de modo diminuído, pois a alma bela é bela por contemplar o Belo em si, e é contemplando a beleza de lá que se torna bela. A alma identificada com a beleza retoma de cima sua origem, embora seja percebida de forma diminuta em função de sua dissolução na matéria, justificando:

---

<sup>28</sup> Τῆς δὲ ἐκεῖ θέας οὔτε κάματος ἐστὶν οὔτ' ἐστὶ πλήρωσις εἰς τὸ παύσασθαι θεωμένῳ· οὔτε γὰρ κένωσις ἦν, ἵνα ἦκων εἰς πλήρωσιν καὶ τέλος ἀρκεσθῆ, οὔτε τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο, ἵνα ἐτέρῳ τῶν ἐν αὐτῷ τὰ τοῦ ἐτέρου μὴ ἀρέσκοντα ἢ ἄτρυτά τε τὰ ἐκεῖ. Ἄλλ' ἐστὶ τὸ ἀπλήρωτον τῷ μὴ τὴν πλήρωσιν καταφρονεῖν ποιεῖν τοῦ πεπληρωκότος· ὁρῶν γὰρ μᾶλλον ὁρᾷ, καὶ καθορῶν ἄπειρον αὐτὸν καὶ τὰ ὁρώμενα τῆ ἑαυτοῦ συνέπεται φύσει. Καὶ ἡ ζωὴ μὲν οὐδενὶ κάματος ἔχει, ὅταν ἦ καθαρά· τὸ δ' ἄριστα ζῶν τί ἂν κάμοι; Ἡ δὲ ζωὴ σοφία, σοφία δὲ οὐ πορισθεῖσα λογισμοῖς, ὅτι αἰεὶ ἦν πᾶσα καὶ ἐλλείπουσα οὐδενί, ἵνα ζητήσεως δεηθῆ· ἀλλ' ἐστὶν ἡ πρώτη καὶ οὐκ ἀπ' ἄλλης·.

<sup>29</sup> ἡ δὲ δύναμις ἡ ἐκεῖ μόνον τὸ εἶναι ἔχει καὶ μόνον τὸ καλὸν εἶναι. ποῦ γὰρ ἂν εἶη τὸ καλὸν ἀποστερηθὲν τοῦ εἶναι; ποῦ δ' ἂν ἡ οὐσία τοῦ καλὸν εἶναι ἐστερημένη; ἐν τῷ γὰρ ἀπολειφθῆναι τοῦ καλοῦ ἐλλείπει καὶ τῆ οὐσία. διὸ καὶ τὸ εἶναι ποθεινὸν ἐστὶν, ὅτι ταῦτόν τῳ καλῷ, καὶ τὸ καλὸν ἐράσιμον, ὅτι τὸ εἶναι.

Porque quanto mais se dilata ao entrar na matéria, mais se distorce em relação ao que permanece na unidade. Efetivamente, tudo o que é espaçado está dissociado de si mesmo, se força em força, se calor em calor e, em geral, se potência em potência, se beleza em beleza<sup>30</sup> (*Enéadas*, V.8.1.27)

Uma vez que observamos o vínculo a partir do qual esse desejo se origina, retornamos ao intelecto. Porém o Belo inteligível é compreendido como tal, pois está constantemente em contemplação do Uno-Bem. É esse *Eros* vivificante do Bem, que transcende as formas, que se estende em um nível contíguo, passando pelo intelecto e sendo captado pela alma, que, por sua vez, é caracterizada pela falta e pela busca na matéria. Plotino reconhece que o Bem não pode ser pensado como desejo, pois, não obstante, o desejo por algo não é mais que uma zona extrínseca de determinação, e portanto, não pode ser determinante para natureza do Bem, porém, à medida que atravessa a alma, o Bem é experimentado não distante do desejo.

[...] da mesma forma que o objeto de se apaixonar aqui não é o substrato dos corpos, mas a beleza que se reflete neles. Cada coisa é o que é em si mesma, mas torna-se desejável quando o Bem a tinge de cor, que dá graça às coisas e amor a quem as deseja. Da mesma forma, uma vez que a alma recebeu em si o "eflúvio" emanado do Bem, sente-se atraída, extática e instigada, e nasce o amor. Antes, por outro lado, nem mesmo a Inteligência, sendo tão bela, o atrai. E é que além de a Beleza da Inteligência estar inoperante antes de receber a luz do Bem, a própria alma "deita de costas", é inerte a tudo e, mesmo quando a Inteligência está presente, é preguiçosa em frente dela. Mas quando atinge a alma. Mas quando uma espécie de calor que emana do Bem atinge a alma, ela se conforta, desperta, abre asas de verdade e, embora arrebatada pelo que é adjacente e contíguo, voa como nas asas da memória para outra realidade mais grandiosa. E enquanto há algo mais alto do que o presente, ele continua a subir espontaneamente, elevado por aquilo que o faz apaixonar; e assim, ele se eleva acima da Inteligência, mas não pode se elevar acima do Bem, pois não há nada acima do Bem<sup>31</sup> (*Enéadas*, VI.7.22. 6-21).

---

<sup>30</sup> και γὰρ ὅσῳ ἰὸν εἰς τὴν ὕλην ἐκτέταται, τόσῳ ἀσθενέστερον τοῦ ἐν ἐνὶ μένοντος. ἀφίσταται γὰρ ἑαυτοῦ πᾶν διυστάμενον, εἰ ἰσχύς, ἐν ἰσχύι, εἰ θερμότης, ἐν θερμότητι, εἰ ὄλως δύναμις, ἐν δυνάμει, εἰ κάλλος, ἐν κάλλει.

<sup>31</sup> ὥσπερ κἀπὶ τῶν ἐνταῦθα σωμάτων οὐ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶν ὁ ἔρως, ἀλλὰ τοῦ ἐμφανταζομένου κάλλους ἐπὶ αὐτοῖς. ἔστι γὰρ ἕκαστον ὃ ἔστιν ἐφ' αὐτοῦ· ἐφετὸν δὲ γίνεται ἐπιχρώσαντος αὐτὸ τοῦ ἀγαθοῦ, ὡσπερ χάριτας δόντος αὐτοῖς καὶ εἰς τὰ ἐφιέμενα ἔρωτας. καὶ τοίνυν ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὐτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἀπορροὴν κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἴστρον πίμπλαται καὶ ἔρως γίνεται. πρὸ τοῦδὲ οὐδὲ πρὸς τὸν νοῦν κινεῖται, καίπερ καλὸν ὄντα· ἀργὸν τε γὰρ τὸ κάλλος αὐτοῦ, πρὶν τοῦ ἀγαθοῦ φῶς λάβῃ, ὑπτία τε ἀναπέπτωκεν ἡ ψυχὴ παρ' αὐτῆς καὶ πρὸς πᾶν ἀργῶς ἔχει καὶ παρόντος νοῦ ἐστὶ πρὸς αὐτὸν νοθής. ἐπειδὴν δὲ ἦκη εἰς αὐτὴν ὡσπερ θερμασία ἐκεῖθεν, ῥώννυται τε καὶ ἐγείρεται καὶ ὄντως πτεροῦται καὶ πρὸς τὸ παρακείμενον καὶ πλησίον καίπερ ἐπτοημένη ὁμῶς πρὸς ἄλλο οἶον τῇ μνήμῃ μεῖζον κουφίζεται. καὶ ἕως τί ἐστιν ἀνωτέρω τοῦ παρόντος, αἴρεται φύσει ἄνω αἰρομένη ὑπὸ τοῦ δόντος τὸν ἔρωτα. καὶ νοῦν μὲν ὑπεραίρει, οὐ δύναται δὲ ὑπὲρ τὸ ἀγαθὸν δραμεῖν, ὅτι μηδὲν ἐστὶ τὸ ὑπερκείμενον.

Novamente Plotino reforça que o Belo é Belo porque é filho do Bem. A passagem retoma a ideia contida na *República*. Conquanto, entende o Bem não apenas no suprassensível, senão como supra-inteligível. Szlezák, nota que a sensibilidade do *Nous* em Plotino é transposta da beleza que compreende o *Eros* metafísico para o Bem, que é afinal o que move o desejo à contemplação. Conforme o autor:

Diante da audaz tentativa aristotélica de reconduzir todo o desejo ao pensamento [...], Plotino, pretende mostrar que o amor para com o inteligível, ainda não contestado, é algo particular, enquanto o amor para com o Bem possui um âmbito de validade maior e está -portanto, e assim devemos entendê-lo-, mais profundamente enraizado em nós (Szlezák, 2010, p. 255-256).

É certo que, para Plotino, o intelecto é entendido não como sensação, senão como a completude da sensação unificada no incorpóreo que contém em si toda a beleza. O vínculo de percepção do intelecto pelo bem, garante, em alguma medida, a afinidade conclusa e ontológica do intelecto, mas de acordo com os argumentos do comentador, poder-se-ia pensar em termos de uma quebra na sistemática de retorno:

Ao *Nous* cabe, finalmente, apenas uma beleza estéril à qual é categoricamente negada a força motriz (...) a rejeição da teologia aristotélica está vinculada, porém, a um rompimento dos próprios princípios metafísicos plotinianos, à medida em que a irradiação continua e ininterrupta que vai desde o princípio para as periferias do ser deveria engendrar, no caminho de retorno para o princípio, um crescimento contínuo e ininterrupto do amor à respectiva realidade superior (...) o amor cósmico ao *Nous* enquanto motor, segundo Aristóteles, é substituído pelo amor da alma ao princípio do Belo segundo Platão (Szlezák, 2010, p. 258-259).

A dinâmica da distinção do Belo e do Bem, realizada por Plotino, é pensada enquanto mobilizadora, pois aponta princípio do que está além da forma. A força atrativa do intelecto é perfeita, portanto, quando é contemplada enquanto possuidora do Bem por essência. Não basta que seja belo ou que seja desejável por sua proporção, mas que seja norteador pelo Bem que o preenche, dá folego e carência para Uno-Bem. As formas, enquanto belas e boas, são desejáveis e agradáveis, mas, sem o bem que lhes atravessa, tornam-se opacas.

Mas se fica na Inteligência, assiste a um belo e sublime espetáculo, é verdade; no entanto, você ainda não tem o que está procurando. É como se eu estivesse na presença de um rosto bonito, sem dúvida; mas ainda incapaz de atrair o olhar porque não mostra a graça transbordando da beleza. E é por isso que devemos reconhecer que mesmo aqui a beleza consiste mais no esplendor que brilha na proporção, e esse esplendor é o que faz alguém se apaixonar. (...) Por que um homem feio, mas vivo, é mais bonito

do que uma estátua de um homem bonito? Sem dúvida porque o vivo é mais desejável; e isso, porque tem alma; e isso, pois a alma é mais boniforme; e isto porque é colorido de alguma forma pela luz do Bem e, uma vez colorido, vivifica, ilumina e ilumina o corpo que veste e comunica-lhe toda a bondade e vivacidade de que é capaz<sup>32</sup>. (*Enéadas* VI.7.22. 6-21.)

Como o inteligível, portanto, é repercutido como belo e bom, daí em diante compreendemos aquilo que se torna a raiz da inversão. Com efeito, nem tudo que é desejável é bom, mas o Bem não deixa de ser desejável, assim podemos ler: “É verdade que o bem deve ser desejável; no entanto, não deve ser bom porque é desejável, mas desejável porque é bom.” (*Enéadas*, VI. 7.25.15-16).

---

<sup>32</sup> ὥσπερ κἀπὶ τῶν ἐνταῦθα σωμάτων οὐ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶν ὁ ἔρωσ, ἀλλὰ τοῦ ἐμφανταζομένου κάλλους ἐπὶ αὐτοῖς. ἔστι γὰρ ἕκαστον ὃ ἔστιν ἐφ’ αὐτοῦ· ἐφετὸν δὲ γίνεται ἐπιχρώσαντος αὐτὸ τοῦ ἀγαθοῦ, ὥσπερ χάριτας δόντος αὐτοῖς καὶ εἰς τὰ ἐφιέμενα ἔρωτας. καὶ τοίνυν ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὐτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἀπορροὴν κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἴστρον πύμπλαται καὶ ἔρωσ γίνεται. πρὸ τοῦδὲ οὐδὲ πρὸς τὸν νοῦν κινεῖται, καίπερ καλὸν ὄντα· ἀργὸν τε γὰρ τὸ κάλλος αὐτοῦ, πρὶν τοῦ ἀγαθοῦ φῶς λάβῃ, ὑπτία τε ἀναπέπτωκεν ἢ ψυχὴ παρ’ αὐτῆς καὶ πρὸς πᾶν ἀργῶς ἔχει καὶ παρόντος νοῦ ἐστὶ πρὸς αὐτὸν νοθήσ. ἐπειδὴν δὲ ἦκη εἰς αὐτὴν ὥσπερ θερμασία ἐκεῖθεν, ῥώννυται τε καὶ ἐγείρεται καὶ ὄντως πτεροῦται καὶ πρὸς τὸ παρακείμενον καὶ πλησίον καίπερ ἐπτοημένη ὁμως πρὸς ἄλλο οἶον τῇ μνήμῃ μείζον κουφίζεται. καὶ ἕως τί ἐστὶν ἀνωτέρω τοῦ παρόντος, αἶρεται φύσει ἄνω αἰρομένη ὑπὸ τοῦ δόντος τὸν ἔρωτα. καὶ νοῦν μὲν ὑπεραίρει, οὐ δύναται δὲ ὑπὲρ τὸ ἀγαθὸν δραμεῖν, ὅτι μηδὲν ἐστὶ τὸ ὑπερκείμενον.

## 4 CONVERSÃO E ASCENSÃO

A proposta de vida neoplatônica em Plotino está em consonância com um ideal erótico-pedagógico, o que se evidencia ao compreendermos sua concepção de conversão. Essa concepção pode ser percebida em várias passagens exortativas presentes nos tratados. A essência da conversão para o mundo inteligível reside na habilidade de recuperar o princípio inteligível a partir do mundo sensível, em um primeiro nível até o intelecto, e dele para a contemplação mística do Uno. Isso possibilita, àquele que busca, a capacidade de alcançar a origem e a perfeição do ser por meio de uma contemplação progressiva.

É notável em nosso estudo a presença de uma dinâmica ascendente de conversão que está profundamente entrelaçada à percepção de beleza, porém não é dela que em última análise trata a filosofia neoplatônica de Plotino, senão do que o Belo transporta e faz transparecer de forma limitada nas hipóstases, isto é, o “Bem”. O elo fraterno do Belo é considerado em sua demanda com o mundo inteligível. Esse vínculo ocorre porque o Belo sempre reflete uma parcela da unidade primordial, representando uma busca constante por integração através de um vínculo metafísico-ontológico. Assim, cabe analisar como a conjunção da metafísica do belo compreende o movimento de retorno pelo Belo.

Neste capítulo, abordaremos de maneira mais apropriada a compreensão metafísica da ascensão em Plotino e sua relação com o Belo. Compreende-se que uma vez evidenciada a dimensão emanada do Belo, Plotino a torne um agente que manifesta em profusão aquilo que é o verdadeiro e não sensível.

### 4.1 CONVERSÃO E SENSIBILIDADE

Nesta subseção, tratar-se-á da busca do princípio que, refletido no Belo, providencia a conversão dos sentidos ao inteligível. Trata-se de compreender como o “*Eros*”, isto é, o desejo, se distancia da dimensão sensível na medida em que sua busca não pode ser satisfeita na excitação do corpo. Por seu turno, é a alma que encontra no Bem a medida de sua realização.

Plotino parece estar comprometido, no conjunto dos tratados, em figurar analogicamente o tipo de passagem que aquele que está em busca deve realizar. No entanto, tal busca é já sinal de uma alma cindida e que se percebe em algum tipo de falta, que é movida e está à procura, mas que, na medida em que procura satisfazer-se, não se completa, não se

assossega. A tradição do *Eros* platônico é concebida como um impulso universal em direção ao Bem e desempenha um papel crucial nas *Enéadas*. Ele é retratado como a força que guia os seres em sua busca pela perfeição e preservação, por meio do vínculo de amor com algo transcendente. Bréhier ressalta a importância da conexão com algo além do próprio ser na busca pela realização completa. Vejamos:

Na verdade, o *Eros* platônico desempenha um papel importante nas *Enéadas*. Como demonstrou Arnou, designa a tendência universal de todas as coisas para o Bem, o “desejo de Deus”. [...] O amor é a força universal que impulsiona o ser a buscar o seu Bem. Cada ser atinge a sua perfeição e se conserva como é apenas graças ao vínculo de amor que o une a um ser que lhe é transcendente. [...] Um ser nunca encontra em si mesmo as condições de sua plena realidade, cada ser atinge sua perfeição e se conserva como é somente graças ao vínculo de amor que o une a um ser que lhe é transcendente. Um ser nunca encontra em si as condições de sua plena realidade (Bréhier, 1953, p. 189-190).

No tratado VI.7 vemos a exploração cativante sobre a interconexão entre a luz, a beleza, o Bem e a atração que exerce sobre a alma. A comparação entre a luz e a atração pelas coisas se assemelha ao fascínio que a beleza exerce sobre nós. A ideia de que o objeto de paixão não é simplesmente o substrato físico, mas sim a beleza que é refletida nele, destaca a importância da percepção e da contemplação. No trecho pode-se ler:

Assim, quando se vê essa luz, é quando se sente atraído por essas coisas e se recria agarrado à luz que nelas se difunde, da mesma forma que o objeto de se apaixonar aqui não é o substrato dos corpos, mas a beleza que se reflete neles. Cada coisa é o que é em si mesma, mas torna-se desejável quando o Bem a tingem de cor, que dá graça às coisas e amor a quem as deseja. Da mesma forma, uma vez que a alma recebeu em si o “eflúvio” emanado do Bem, sente-se atraída, extática e instigada, e nasce o amor. Antes, por outro lado, nem mesmo a Inteligência, sendo tão bela, o atrai. É que além de a Beleza da Inteligência estar inoperante antes de receber a luz do Bem, a própria alma “deita de costas”, é inerte a tudo e, mesmo quando a Inteligência está presente, é preguiçosa em frente dela. Mas quando atinge a alma. Mas quando uma espécie de calor que emana do Bem atinge a alma, ela se conforta, desperta, abre asas de verdade e, embora arrebatada pelo que é adjacente e contíguo, voa como nas asas da memória para outra realidade mais grandiosa. E enquanto há algo mais alto do que o presente, ele continua a subir espontaneamente, elevado por aquilo que o faz apaixonar; e assim, ele se eleva acima da Inteligência, mas não pode se elevar acima do Bem, pois não há nada acima do Bem<sup>33</sup> (*Enéadas*, VI.7. 22.1-20).

---

<sup>33</sup> Ὅταν οὖν τὸ φῶς τοῦτό τις ἴδῃ, τότε δὴ καὶ κινεῖται ἐπ' αὐτὰ καὶ τοῦ φωτὸς τοῦ ἐπιθέοντος ἐπ' αὐτοῖς γλιχόμενος εὐφραίνεται, ὥσπερ κατὰ τῶν ἐνταῦθα σωμάτων οὐ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶν ὁ ἔρωσ, ἀλλὰ τοῦ ἐμφανταζομέ- νου κάλλους ἐπ' αὐτοῖς. Ἔστι γὰρ ἕκαστον ὃ ἐστὶν ἐφ' αὐτοῦ· ἐφετὸν δὲ γίνεται ἐπιχρώσαντος αὐτὸ τοῦ ἀγαθοῦ, ὥσπερ χάριτας δόντος αὐτοῖς καὶ εἰς τὰ ἐφιέμενα ἔρωτας. Καὶ τοῖνον ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὐτὴν <τὴν> ἐκεῖθεν <ἀπορροῆν> κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἴστρον πίμπλαται καὶ ἔρωσ γίνεται. Πρὸ τοῦδε οὐδὲ πρὸς τὸν νοῦν κινεῖται, καίπερ καλὸν ὄντα· ἀργὸν τε γὰρ τὸ κάλλος αὐτοῦ, πρὶν τοῦ ἀγαθοῦ φῶς λάβῃ, <ὕπτια τε ἀναπέπτωκεν> ἢ ψυχὴ παρ' αὐτῆς καὶ πρὸς πᾶν ἀργῶς ἔχει καὶ παρόντος νοῦ ἐστὶ πρὸς αὐτὸν νωθῆς. Ἐπειδὴν δὲ

Plotino introduz a noção de que as coisas possuem uma natureza mais profunda e que se tornam desejáveis quando tocadas pelo Bem, adquirindo uma coloração que traz graça e desperta o amor nos que as desejam. É pelo Bem, este que afeta e aprimora a percepção das coisas, que elas se tornam dignas de desejo, assim, a relação transcende entre a alma e o Bem que se distancia da aparência supera mesmo o Belo inteligível, pois é Belo tão somente graças ao Bem. Ao receber o “eflúvio” emanado do Bem, a alma experimenta atração, êxtase, e o estímulo ao amor oferece uma visão profunda da interação entre o divino e o humano. A descrição da alma como inicialmente inerte, porém despertada e revigorada pela presença do Bem, remete a uma transformação interna que impulsiona a alma a alçar voo rumo a realidades mais excelsas.

A imagem da alma voando como nas asas nostálgicas para uma realidade superior, retoma em alguma medida o *Eros* alado do *Fedro* platônico que busca elevar-se estimulado pela busca do Bem (*Fedro*, 251, C). A ideia de que a paixão pelo que é transcendente eleva a alma até mesmo acima da Inteligência, enquanto é impossível superar o Bem, traz uma sensação de plenitude não alcançada no corpo. Assim, é pelo Bem que a alma é despertada de sua inércia, permitindo-lhe voar em direção a uma realidade superior.

Há, portanto, na relação estabelecida por Plotino, uma dimensão do Bem que está presente no Belo em sua manifestação sensível e que resguarda a vitalidade do impulso erótico conduzindo as almas para sua origem. De fato, não é a mera simetria ou a harmonia das partes sensíveis que compreendem a dinâmica da beleza. Para indicar diretamente essa reflexão, retomamos um comentário de Bréhier ao tratado I.6:

Mas se a beleza for reduzida à simetria, faltará beleza às partes de um objeto belo? E por que o rosto de um cadáver ou de uma estátua é sempre menos belo que o de um ser vivo? Como alguém explicaria a beleza das coisas simples sem partes como o brilho do ouro ou o brilho da noite? Daí resulta que a beleza tem que ser um elemento inerente à própria natureza do ser belo, tem que ser o reflexo de uma Ideia que faz desse ser o que ele é. O valor estético e o valor intelectual coincidem. O mesmo que contemplação estética, elevação moral, e pelos mesmos motivos, nos conduz à Inteligência. As virtudes, no sentido mais elevado, aquelas que não consistem em

---

ἤκη εἰς αὐτὴν ὡσπερ θερμασία ἐκεῖθεν, ῥώννυταί τε καὶ ἐγείρεται καὶ ὄντως πτεροῦται καὶ πρὸς τὸ παρακείμενον καὶ πλησίον καίπερ ἐπτοημένη ὁμως πρὸς ἄλλο οἶον τῇ μνήμῃ μείζον κουφίζεται. Καὶ ἕως τί ἐστιν ἀνωτέρω τοῦ παρόντος, αἴρεται φύσει ἄνω αἰρομένη ὑπὸ τοῦ δόντος τὸν ἔρωτα. Καὶ νοῦ μὲν ὑπεραίρει, οὐ δύναται δὲ ὑπὲρ τὸ ἀγαθὸν δραμεῖν, ὅτι μηδὲν ἐστι τὸ ὑπερκείμενον.

ações práticas, mas em “purificações”, são a imitação, na alma, de propriedades inerentes à Inteligência<sup>34</sup> (Bréhier, 1953, p. 114).

Isso implica que a beleza não é apenas superficial ou qualidade inerente ao composto, mas é reconhecida na alma graças à sua relação com a inteligência e em grau primeiro com o Bem. Assim, o Belo contemplado no sensível é animado pelo inteligível da alma, como algo que surge da essência e da verdadeira natureza do ser, e em último grau, do Bem. Tanto assim que a conexão entre o valor estético e o valor intelectual coincidem: com efeito, a contemplação estética e a elevação moral são impulsionadas pela mesma busca e essa conduz à Inteligência. Nesse sentido, a beleza não é apenas visual, mas também está ligada ao desenvolvimento moral e intelectual.

Para compreender o desejo ascendente, faz-se necessário retomar o princípio que guia a contemplação para o alto, no sentido que é apresentado na doutrina neoplatônica. Uma vez sendo através da inteligência que alcançamos o real objeto de nossa busca, tal princípio só é distinguido pela contemplação, que julga com a razão aquilo que lhe é próprio, buscando o Bem para além do que é próprio. Plotino, em sua descrição do procedimento racional, busca distinguir um duplo movimento do intelecto, um diagnóstico e outro contemplativo, isto é, um que reconhece a vileza e a qualidade das relações no múltiplo, outro que contempla as realidades superiores e divinas. É necessário compreender de que maneira a ascendência pelo belo se distingue da visão sensível do belo pelo Bem:

Por isso, é necessário que o raciocínio dirigido àqueles que se encontram nesse estado seja duplo caso tenha sucesso: a) convertendo-os para as realidades opostas, para a primeira; b) e elevá-los ao Supremo, ao Uno e Primeiro. E quais são esses dois raciocínios? Aquele que mostra a vileza das coisas que a alma atualmente estima; [...].

---

<sup>34</sup> Pero si la belleza se reduce a simetría, ¿carecerán de belleza las partes de un objeto bello? ¿Y por qué el rostro de un cadáver o de una estatua es siempre menos bello que el de un ser viviente? ¿Cómo se explicaría la belleza de cosas simples y sin partes como el brillo del oro o un destello en la noche? De esto se deduce que la belleza tiene que ser un elemento inherente a la naturaleza misma del ser bello, tiene que ser el reflejo de una Idea que hace que ese ser sea lo que es. Valor estético y valor intelectual coinciden. Lo mismo que la contemplación estética, la elevación moral, y por idénticas razones, nos conduce a la Inteligencia. Las virtudes, en el sentido más alto, las que no consisten en acciones prácticas sino en "purificaciones", son la imitación, en el alma, de propiedades inherentes a la Inteligencia.

Outra que instrui a alma e a lembra de como ela é em linhagem e dignidade<sup>35</sup>  
(*Enéadas*, V.I. 23-28).

Com efeito, o Bem distingue-se do Belo e o prazer, embora não seja sábio dizer que não exista uma estima e fiel satisfação no Bem, não se confunde com o sentimento ou com os estímulos produzidos na parte mais baixa da alma. Compreender esta dimensão de satisfação é algo que cabe ao intelecto.

A dinâmica de ascensão será retomada ainda no tratado VI.7 considerando o elo entre Bem e prazer, no qual podemos esclarecer de que forma o sensível, distinguido daquilo que é a mera satisfação do desejo, corresponde adequadamente àquilo que é o melhor, no sentido de sua plenitude não alcançada no corpo:

Ora, há indícios de que um ser alcançou seu bem quando melhora, quando não o sobrecarrega, quando está satisfeito, quando permanece nesse bem e não busca mais nada, por isso o prazer não basta em si, porque não se contenta com a mesmo, não porque procura um novo prazer, pois busca o mesmo, toda vez que o objeto em que se deleita é sempre distinto. E por isso, o bem que se escolhe não deve consistir no sentimento experimentado por quem alcançou seu objeto. Daí, quem pensa que esse sentimento é um bem, cai no vazio quando não tem mais o sentimento que teria da conquista do bem. E é por isso que ninguém se contentaria com o sentimento sem o objeto do sentimento, por exemplo, ter prazer na presença do filho sem o filho estar presente; nem tão pouco, suponho, para os que decifram seu bem na satisfação do corpo, o recrie-se como se comessem, mas sem comer, ou como se tivesse prazer sexual, mas sem se juntar ao que ele queria ou, em geral, sem colocar em ato<sup>36</sup>  
(*Enéadas*, VI.7. 26. 11-20).

Plotino aborda a complexidade do conceito de “Bem” e sua relação com a busca, satisfação e prazer. A busca pelo Bem não pode ser plenamente saciada pelo prazer, dado que tal sentimento é efêmero e mutável, situando-se na esfera exterior do ser. Aquele que procura a satisfação ao ancorar-se no mundo exterior, no objeto do desejo, mistura sua percepção com a experiência constante interior que surge na repetição da sensação. Como Plotino afirma,

---

<sup>35</sup> Διὸ δεῖ διττὸν γίνεσθαι τὸν λόγον πρὸς τοὺς οὕτω διακειμένους, εἴπερ τις ἐπιστρέφει αὐτοὺς εἰς τὰ ἐναντία καὶ τὰ πρῶτα καὶ ἀνάγοι μέχρι τοῦ ἀκροτάτου καὶ ἐνὸς καὶ πρώτου. Τίς οὖν ἐκάτερος; Ὁ μὲν δεικνὺς τὴν ἀτιμίαν τῶν νῦν ψυχῆι τιμωμένων, (...), ὁ δὲ διδάσκων καὶ ἀναμνησκων τὴν ψυχὴν οἷον τοῦ γένους καὶ τῆς ἀξίας, (...)

<sup>36</sup> Ὅτι δ' ἔτυχε, πιστοῦται, ὅταν βέλτιόν τι γίνηται καὶ ἀμετανόητον ἢ καὶ πεπληρῶσθαι αὐτῷ γίνηται καὶ ἐπ' ἐκείνου μένη καὶ μὴ ἄλλο ζητῆ. Διὸ καὶ ἡ ἡδονὴ οὐκ αὐταρκές· οὐ γὰρ ἀγαπᾷ ταῦτόν· οὐ γάρ, ὅτι ἡδονὴν πάλιν, ταῦτόν· ἄλλο γὰρ αἰεὶ τὸ ἐφ' ᾧ ἡδεται. Δεῖ δὴ τὸ ἀγαθόν, ὃ αἰρεῖται τις, εἶναι οὐ τὸ πάθος τὸ ἐπὶ τῷ τυχόντι· ὅθεν καὶ κενὸς μένει ὁ τοῦτο ἀγαθὸν νομίζων, τὸ πάθος μόνον ἔχων, ὃ ἔσχεν ἂν τις ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ. Διὸ οὐκ ἂν ἀνά-σχοιτό τις τοῦ πάθους, ἐφ' ᾧ οὐκ ἔχων, οἷον ἐπὶ τῷ παιδί, ὅτι πάρεστιν, ἡδυσθαι οὐ παρόντος· οὐδέ γε οἶμαι οἷς ἐν τῷ πληροῦσθαι σωματικῶς τὸ ἀγαθὸν ἡδυσθαι ὡς ἐσθίοντα μὴ ἐσθίοντα, ὡς ἀφροδισίσις χρώμενον μὴ συνόντα ἢ ἐβούλετο, ἢ ὄλωσ μὴ δρῶντα.

“porque não se contenta com o mesmo, não porque procura um novo prazer, pois busca o mesmo, toda vez que o objeto em que se deleita é sempre distinto” (*Enéadas*, VI.7. 26), a busca permanece solidamente a mesma, ainda quando direcionada ao prazer proveniente de objetos externos variados.

Assim, por estar sempre em busca de novas fontes de satisfação, o prazer é insuficiente para definir integralmente o Bem. Dessa forma, o Bem só é atingido quando alguém experimenta uma espécie de satisfação e se mantém nesse estado, sem ansiar por algo adicional. Esse estado denota perenidade e constância, o que requer uma disposição interna, voltando-se para o interior e gerando outro tipo de contemplação. O argumento se desenrola em consonância com as noções de desejo-falta e desejo-busca presentes no *Banquete* e no *Fedro* platônicos, onde a insatisfação é um indício da necessidade de um mergulho interno no *Eros*. Assim, segue-se um caminho de contemplação ascendente que corresponde de modo adequado à incessante aflição erótica.

Plotino está ciente que transpor o sentido erótico ao Bem não é suficiente para aqueles que configuram sua satisfação em relação ao mundo exterior, mas não há, por outro lado, a negação incessante do desejo, senão apenas reconhecer o impulso interior que se apresenta neste “*Eros* sem asas”. Ocorre que tal sentido se revela apenas quando o homem reconhece intelectivamente a realidade perene que o permite buscar não apenas um bem, mas o Bem por si mesmo, como contemplante das realidades anteriores, sendo por ele guiado.

Nota-se que a insuficiência do sentimento é enfatizada ao exemplificar situações nas quais o prazer, sem a presença do objeto do prazer, não é suficiente, como ter prazer na presença imaginária de um filho ou simular prazer físico sem a ação correspondente. De fato, as pessoas não podem se satisfazer apenas com o sentimento de prazer separado do objeto que o causa. E por isso, o prazer não é porta voz do bem, o que ele exemplifica ao mencionar aqueles que definem seu bem na satisfação corporal.

No mesmo tratado, Plotino lida com outro aspecto da busca do Bem, pois não basta compreender o bem como simplesmente a procura por aquilo que nos é próprio, isto é, não basta que o homem se compraza na busca pelo que lhe é semelhante: “O objeto de desejo é a coisa que nos é própria? Não, porque o semelhante também é apropriado e, no entanto, por mais que uma coisa deseje o semelhante e dele goze, ainda assim não possui o bem” (*Enéadas*, VI.7.27). Com isso, é preciso pensar que a dinâmica ascendente de contemplação tem por consequência

uma mudança qualitativa em relação à vida do homem, pois do ponto de vista ético, este homem deve, por assim dizer, ultrapassar a si mesmo. Como prossegue:

Antes reconhecamos que o bem deve ser valorizado por algo superior, por algo melhor do que o que lhe é próprio, por algo em relação ao qual uma coisa é em potência. Porque estando em potência aquilo em relação ao qual está em potencial, ele necessita disso; e como aquele de que está necessitado é mais excelente do que ele, é bom para ele<sup>37</sup> (*Enéadas*, VI.7.27).

A noção de potencialidade apresenta a ideia de que aquilo que está em potência em relação a algo superior precisa desse algo para se realizar plenamente. Assim, o valor de algo bom não se limita apenas às suas características extrínsecas, mas também está relacionado com algo melhor e superior. A noção de que aquilo que é necessário para algo é mais excelente do que o próprio algo sugere uma hierarquia de valores, na qual o que é necessário é visto como mais valioso.

Com efeito, a restauração das asas do desejo é alicerçada sobre a base de uma luminosidade excelsa que não se compreende limitada a um objeto de satisfação, bem menos ao prazer resultante desta aparente conquista do Bem na sensibilidade. Há no *Eros* uma perseguição conduzida pelo desejo que se relaciona com aquilo que é o melhor, que alicerçado no Bem, podemos contemplar e que não corresponde a excitação dos sentidos. O prazer para Plotino não é nada mais que um fruto da busca do Bem e não uma meta. Leia-se:

O que nos interessa agora é que, se o que dizemos é verdade, nossa marcha ascendente nos leva a concluir que o bem consiste em uma natureza objetiva, que o desejo não é a causa do bem, mas do desejo, que os possuidores do bem trazem um fruto adicional e que este fruto adicionado à posse é prazeroso. Mas outra pergunta permanece: devemos escolher o bem se não for acompanhado de prazer? (*Enéadas*, VI.7.27)<sup>38</sup>

O bem passa a ser, a partir de então, hipostasiado como aquele que dá ao intelecto sua vitalidade, sendo por isso superior ao pensamento e à sensação. Com efeito, mesmo o Belo inteligível sem o Bem não possui o viço que corresponde ao tipo de desejo e disposição da

---

<sup>37</sup> Ἡ φατέον τοῦ οἰκείου τῷ κρείττονι κρίνειν δεῖ καὶ τῷ βελτίονι αὐτοῦ, πρὸς ὃ δυνάμει ἐστίν. Ὅν γὰρ δυνάμει πρὸς ὃ ἐστίν, ἐνδεές ἐστίν αὐτοῦ, οὗ δὲ ἐνδεές ἐστὶ κρείττονος ὄντος, ἀγαθόν ἐστίν αὐτῷ ἐκεῖνο.

<sup>38</sup> Νῦν δέ, εἰ ταῦτα ὀρθῶς λέγεται, καὶ ἡ ἐπανάβασις ἔχει τὸ ἀγαθὸν ἐν φύσει τινὶ κείμενον, καὶ οὐχ ἡ ἔφεσις ποιεῖ τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἡ ἔφεσις, ὅτι ἀγαθόν, καὶ γίνεταί τι τοῖς κτωμένοις καὶ τὸ ἐπὶ τῇ κτήσει ἡδύ. Ἀλλὰ τὸ μὲν «εἰ μὴ ἔποιο ἡδονή, αἰρετέον τὸ ἀγαθόν», καὶ αὐτὸ ζητητέον.

contemplação. Assim, para Plotino, tudo está conectado por essa ligação erótica – mas como a inteligência e o prazer podem se unir para formar uma única natureza? Inicialmente, Plotino destaca que a ideia de combinar o prazer do corpo com a inteligência é algo que não faz sentido, sendo claramente discernível por todos, assim questiona-se:

Agora, como a inteligência pode ser combinada com o prazer para formar uma única natureza? Que ninguém pensaria que o prazer do corpo pode ser combinado com a inteligência, é óbvio para todos. Nem os prazeres irracionais que podem ocorrer na alma podem ser combinados. Mas como toda atividade, toda disposição, toda vida traz como concomitante algo que se espalha, por assim dizer, sobre ela, de modo que, às vezes, há algo que impede o curso natural da vida e se justapõe um elemento oposto que não deixa a vida ser por si mesma, mas, outras vezes, a atividade é “pura e refinada” e a vida se reveste de uma disposição esplêndida, portanto, como tal estado de inteligência a conceituam com muito prazer, dizem que é misturado com prazer por falta de expressão adequada, da mesma forma que são usadas outras metáforas agradáveis para nós, como “embriagar-se de néctar” e “festejar na festa”, e para os poetas, a de “o Pai dos deuses sorriu» e expressões intermináveis como essa. Ali está, de fato, o objeto realmente saboroso, o mais amável e o mais ansiado, não sujeito a vir a ser ou a mudar. Mas a causa disso é o que banha a mistura de cor, luz e esplendor. É por isso que Platão acrescenta a verdade à mistura e produz, antes da mistura, o que deve ser sua medida. E nessa medida, diz ele, é onde a proporção e a beleza vieram sobre a mistura para torná-la excelente. Assim segundo seja esta, assim seremos; tal será nossa razão de bem<sup>39</sup> (*Enéadas*, VI. 7.30. 15-35).

Desse modo, conforme argumenta o ligopolitano, embora a vida esteja disposta em contrastes que impedem seu fluxo, há momentos em que a atividade é pura e refinada, levando a vida a adotar uma disposição positiva. É nesse estado de busca em que parece se esclarecer a relação fundamental entre inteligência e prazer. No entanto, Plotino remete de forma analógica ao prazer desse tipo, pois não pode ser confundido com uma aquisição externa, dado a sensação. Nesse sentido, tal excelência cai em expressões sublimadas pela falta de palavras adequadas, pois não se trata de um prazer, mas algo maior e que está além do prazer. Plotino compara essa

---

<sup>39</sup> Πῶς ἂν οὖν μιχθείη νοῦς ἡδονῇ εἰς μίαν συντέλειαν φύσεως; Ὅτι μὲν οὖν τὴν σώματος ἡδονὴν οὐκ ἂν τις οἰηθείη νῶν δυνατὴν εἶναι μίγνυσθαι, παντὶ δήπου δηλόν· ἀλλ' οὐδ' ὅσαι χαραὶ ψυχῆς ἂν ἄλογοι γένοιτο. Ἄλλ' ἐπειδὴ πάση ἐνεργείᾳ καὶ διαθέσει δὲ καὶ ζωῇ ἔπεσθαι δεῖ καὶ συνεῖναι οἷόν τι ἐπιθέον, καθὸ τῆ μὲν ἐστὶ κατὰ φύσιν ἰούση τὸ ἐμποδίζον καὶ τι τοῦ ἐναντίου παραμειγμένον, ὃ οὐκ ἔᾶ τὴν ζωὴν ἑαυτῆς εἶναι, τῇ δὲ <καθαρόν καὶ εἰλικρινές> τὸ ἐνέργημα καὶ ἡ ζωὴ ἐν διαθέσει φαιδρᾶ, τὴν τοιαύτην τοῦ νοῦ κατὰ-στασιν ἀσμενιστὴν καὶ αἰρετωτάτην εἶναι τιθέμενοι ἡδονῇ μεμίχθαι λέγουσιν ἀπορίᾳ οικείας προσηγορίας, οἷα ποιοῦσι καὶ τὰ ἄλλα ὀνόματα παρ' ἡμῖν ἀγαπώμενα μεταφέροντες, τὸ «<μεθυσθεῖς> ἐπὶ <τοῦ νέκταρος>» καὶ «ἐπὶ <δαῖτα> καὶ ἐστίασιν» καὶ τὸ «<μείδησε δὲ πατήρ>» οἱ ποιηταὶ καὶ ἄλλα τοιαῦτα μυρία. Ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἄσμενον ὄντως ἐκεῖ καὶ τὸ ἀγαπητότατον καὶ τὸ ποθεινό-τατον, οὐ γινόμενον οὐδ' ἐν κινήσει, αἴτιον δὲ τὸ ἐπιγρῶ-σαν αὐτὰ καὶ ἐπιλάμψαν καὶ φαιδρῶναν. Διὸ καὶ ἀλήθειαν τῶ μίγματι προστίθησι καὶ τὸ μετρήσον πρὸ αὐτοῦ ποιεῖ καὶ ἡ συμμετρία καὶ τὸ κάλλος ἐπὶ τῶ μίγματι ἐκεῖθεν φησιν εἰς τὸ καλὸν ἐλήλυθεν.

combinação com metáforas agradáveis, como “embriagar-se de néctar” e “festejar na festa”, utilizadas para capturar a riqueza dessa experiência.

A verdade do ser e do Uno-Bem é fundamental nesse contexto. Platão é retomado lastreando a tese de que o ser é combinado ao composto, gerando um tipo de caminho melhor e mais claro em relação a ascendência, pois é medida e paradigma, sendo acrescentada da mistura. Dessa forma, a união entre inteligência e prazer ocorre de maneira intrincada, resultando em um estado de excelência e realização dispostos em graus diferentes. A conexão entre verdade, beleza e proporção é sublinhada como essencial para a formação dessa combinação, pois sem dúvida o Belo não é qualificado sem o Bem e nele estabelece a relação entre a qualidade da combinação e a qualidade de nossa própria existência. Como bem notou Igal em sua introdução ao tratado VI.7:

O mundo inteligente que se revelou em toda a sua beleza não é o nosso objetivo. A inteligência e o inteligível não podem, em última análise, satisfazer-nos. A demonstração da transcendência culmina na concepção mais completa e total da união da alma com o Bem para a autotranscendência da Inteligência. Uma descrição que demonstra mais claramente do que em qualquer outro lugar nas *Enéadas* a consonância do seu misticismo e da sua metafísica<sup>40</sup> (Igal, 1998, p. 412).

#### 4.2 OS TRÊS TIPOS DE HOMENS

Neste subtópico, abordaremos com mais detalhes os tipos de sensibilidades que são refletidas por Plotino no tratado I.3, em que o filósofo busca discernir o caminho que se deve tomar para contemplar o Bem. Isso nos leva a refletir não apenas uma dimensão discursiva, mas um ato de despojamento dos excessos pela contemplação de uma beleza perpassada pelo Bem, isto é, retornando a beleza da alma na virtude. Com efeito, esta percepção do agir só é integralizada pela razão em ascendência.

Segundo o filósofo, três são os tipos de disposição para elevação ao Bem ou ao primeiro princípio: o músico, o amante e o filósofo. Como nota Elisa Ferreira, estes são os três

---

<sup>40</sup> El mundo inteligente que ha desplegado en toda su belleza no es nuestra meta. La Inteligencia y lo inteligible no pueden últimamente satisfacernos. La demostración de la trascendencia culmina en la más completa y total concepción de la unión del alma con el Bien al autotranscender de la Inteligencia. Una descripción que demuestra más claramente que en ninguna otra parte en las *Enéadas* la consonancia de su misticismo y su metafísica.

tipos mais bem dispostos para alcançar o inteligível, sendo o amante e o músico uma via que parte “de baixo” pela beleza, e o filósofo sendo superior ao orientar-se pela dialética (Ferreira, 2010, p. 61). No entanto, para compreendemos a hierarquia sensível presente nos tipos retratados no tratado I.3 [20] “Sobre a dialética”, é preciso atentar para o tratado anterior I. 2 [19] “Sobre as virtudes”. Neste caso, a divisão de Porfírio coincide com a ordem cronológica dos escritos, de modo que é coerente afirmar haver uma continuidade que instaura uma reflexão mais completa dessa descrição.

No tratado I.3, Plotino oferece um caminho para a subida considerando aquilo que no múltiplo resguarda e reflete a parte mais elevada da alma que busca enfim se reconhecer. No entanto, é no tratado I.2 que Plotino reflete como tal busca obedece a uma espécie de purificação que permite o cultivo do virtuoso, o que em última análise permite aplicar as medidas do intelecto à alma. Nesse sentido, compreende-se que o hábito contemplativo exerce uma influência direta na vida do convertido, isto é, sua busca não é um percurso filológico intelectual e científico ao primeiro, mas providencia um tipo de arquitetura natural da alma em sua melhor disposição. É nesse sentido que aquilo que foi exposto e contemplado em I.2 é pensado em seu caminho de realização em I.3.

Em I.2 [20] a alma é descrita em sua relação com o intelecto, sendo aquela que nutre a medida em forma de virtude. Há no tratado uma série de reflexões sobre a virtude. Plotino considera que chegar até ela requer uma purificação, não sendo, portanto, a virtude uma prática, pois é pelo exercício de purificação de excessos e dos impulsos presentes no corpo que a virtude pode ser novamente contemplada. Assim, a força exercida é a que diz respeito à purificação, e esta, por sua vez, se dá no abandono gradual dos excessos exteriores que, por motivo da encarnação, são adicionados ao corpo. A virtude é, na verdade, o que remanesce quando a alma, tendo a visão de si, pode abandonar o que lhe é estranho.

Então, após a purificação ela se converte? Na verdade, após a purificação está convertida. Sua virtude é isso? Sua virtude é antes o que surge da conversão. E o que é isso? Uma contemplação e uma impressão do que foi visto impressa e em atividade, como a visão em relação ao que é visto. (*Enéadas*, I.2.4, p. 257)

Assim, Plotino retoma, no ato contemplativo, a forma de retorno que se estabelece mediante a visão de algo melhor onde aquilo que foi perdido pela dispersão, isto é, aquela pureza da alma sem vícios, é agora perseguida e purificada pelo intelecto. O que contempla o intelecto age com virtude, pois reflete aquilo que a alma contempla, a ordem e a medida.

Podemos então pensar o tratado I.3 como o caminho de purificação estabelecido pela gradação de contemplação ou uma gradação de tipos dialéticos (Brandão, 2012, p. 254).

Assim, tomemos do tratado I.3 a questão: “Qual arte, método ou prática nos eleva aonde devemos nos encaminhar?” (I.3.1, p. 263). Na ordem de Plotino, o primeiro a ser descrito é a natureza do músico e como ele se relaciona com a beleza, a harmonia, tanto no mundo sensível quanto no intelectual. Leia-se:

Inicialmente, nós devemos distinguir esses homens, começando pelo músico e dizendo quem é ele por natureza. Devemos considerá-lo bem movível e excitável pelo belo, mas mais incapaz de mover-se por si mesmo, pronto no entanto a responder às impressões com que se depara, por assim dizer, e, como os medrosos ante ruídos, é assim que ele prontamente responde aos sons e à beleza neles, fugindo sempre do dissonante e do que não tem unidade nos cantos e nos ritmos, buscando o bem-ritmado e o bem-configurado. Portanto, deve-se levá-lo além desses sons, ritmos e formatos sensíveis assim: separando a matéria das coisas sobre as quais se dão as proporções e as razões, ele deve ser levado à beleza sobre elas e instruído de que era com isto que ele se excitava, com a harmonia inteligível e a beleza nela e com o belo universal, não com um belo particular apenas, e devesse inculcar-lhe os raciocínios da filosofia: a partir deles, ele adquire confiança no que desconhece possuir (*Enéadas*, I.3.1, p. 264).

O tipo do músico é retratado como alguém altamente receptivo à beleza. A natureza dele é comparada à de alguém movido facilmente por estímulos estéticos, como um reagir a ruídos súbitos. Essa sensibilidade é associada à capacidade do músico de responder prontamente a sons e estímulos visuais agradáveis, assim como os medrosos reagem a ruídos. Por esse motivo, o músico é altamente sensível e reativo às impressões estéticas que encontra, como se fosse uma característica própria da sua natureza.

A preferência do músico por harmonia e beleza é ressaltada, enquanto ele evita o que é dissonante ou carente de unidade nos sons, ritmos e formatos musicais. Essa busca pelo “bem-ritmado” (εὐρυθμον, eúrythmon) e “bem-configurado” (εὐσχημον, eúskhēmon) revela sua inclinação natural para a ordem e harmonia, características que mostram sua natureza inteligível naquilo que ele cria ou aprecia. Mas a configuração de sua percepção parece ser acidental, pois é movido pelo Belo, isto é, deixa-se conduzir pelo que contempla, tendo por fonte de seu movimento algo que lhe é aparentemente externo.

Plotino propõe um passo adiante para o músico. Ele exorta que o músico deve ser conduzido além do nível sensível, para entender as proporções e razões subjacentes que sustentam a harmonia e a beleza na música, portanto, que tome consciência das formas nas quais a música participa. Isso envolve separar a matéria dos elementos musicais, como as notas

e os ritmos, e direcionar a atenção do músico para as proporções e razões que governam esses elementos. Isso indica um convite para que o músico alcance uma compreensão mais profunda e abstrata do princípio do qual a música participa.

Nesse sentido, Plotino aponta para a importância de instruir com raciocínios filosóficos o músico. Isso é visto como uma forma de fornecer-lhe uma base intelectual sólida e de instilar confiança naquilo que ele ainda não compreende plenamente. Através desse conhecimento filosófico, o músico é incentivado a explorar e apreciar ainda mais as complexidades subjacentes à música e à beleza, ampliando o horizonte de compreensão. O amante, por sua vez, também é movido pela natureza visível, mas, segundo Plotino, possui em grau superior aquilo que o músico contempla. No trecho abaixo:

O amante, em quem o músico pode transformar-se? e, transformado, pode assim permanecer ou ir além, é de alguma maneira memorioso das belezas; todavia, estando ela afastada, ele é incapaz de apreendê-la, mas, atingido pelas belezas visíveis, com elas se excita. Assim, é preciso ensinar-lhe que não deve excitar-se caindo sobre um só corpo, mas dirigir-se a todos os corpos com a razão, pois eles mostram que a beleza é a mesma em todos eles, e se deve dizer-lhe que ela é diferente dos corpos" que tem origem distinta e que está com mais intensidade noutras coisas, como mostram as belas ocupações e as belas leis pois isso já é uma habituação de seu amor às coisas incorporais -, e ainda que ela está nas artes, nas ciências e nas virtudes. Depois, deve-se reduzir todas essas belezas a uma e ensinar-lhe como elas surgem. E a partir das virtudes ele pode já ascender ao intelecto, ao ente: e aí deve seguir o caminho para o alto (*Enéadas*, I.3.2, p. 264).

Essa passagem compreende a transformação do músico para o amante, na qual o amante é capaz de evoluir e transcender sua natureza anterior. A descrição deixa compreendida a dimensão curiosa da passagem de um tipo para o outro: enquanto o músico em relação à harmonia percebe o dissonante afastando-se em retração, ele ainda permanece num estado exterior de percepção do Belo, seu arrebatamento está no ouvir e, na medida em que é instruído, pode ver como tal harmonia é matemática e como constitui-se antes como um princípio da alma, a música, plasmada do intelecto, é transposta para o que é propriamente o som, isto é, uma dispersão de ruídos arranjados em intervalos e gradações harmônicas. No entanto, no mesmo grau de excitação sensível, está o amante, no qual o músico deve se converter. Ocorre que não há explicitamente mais referências sobre como tal hierarquia ascende, como se organiza e em que sentido o amante se propõe como uma escala maior do que a do músico. A referência inicial do músico parece ressoar de uma passagem da *República*, que pode dar mais esclarecimentos sobre tal hierarquia. Citamos:

Sabes de alguns prazeres maiores e mais penetrantes que os afrodisíacos? - Não sei - respondeu ele - nem que sejam de maior fúria. - Porém o amor verdadeiro, por sua natureza ama com moderação e harmonia a ordem e a beleza? - Absolutamente - confirmou ele. - Logo, nada de furioso ou de aparentado com a libertinagem deve aproximar-se do amor verdadeiro. - Não se deve aproximar. - Nem deve, por conseguinte, aproximar-se aquele prazer, nem deve ter relação alguma com ele o amante e a criança que amam e são amados como se deve. - Por Zeus que não deve aproximar-se, ó Sócrates. - Assim pois, ao que parece, estabelece como lei na cidade que vamos construir que o amante pode beijar o jovem, estar com ele, tocar-lhe, como a um filho, tendo em vista ações belas, e se for por meio da persuasão; mas em tudo o mais o seu convívio com o objeto do seu interesse deve ser tal que nunca pensem dele que as suas relações vão além disso; caso contrário, incorrerá na censura de ignorante e grosseiro - É isso - confirmou ele. - Não te parece também que a nossa discussão acerca da música está terminada? Acabou onde devia. Pois a música deve acabar no amor do belo (Platão, *República*, 40 a-c.)

Segundo a referência, é no nível da música, na percepção sensível do Belo na harmonia e no metro que a sensibilidade adquire sutileza e temperança, permitindo equilibrar os apetites e superar o prazer para o que seria um prazer intermediário, mais sutil. Assim, o músico, percebe, por sua sensibilidade, a beleza que está na experiência sensível, permitindo preparar o homem para a experiência do “amor verdadeiro” ou do “belo amor”, isto é, mais propriamente aquele caminho descrito no *Banquete*. Com efeito, o *Eros* é caracterizado pela moderação, harmonia, ordem e busca pela beleza. Essa visão contrasta com prazeres mais intensos e afrodisíacos, que são vistos como incompatíveis com a natureza do amor.

Luc Brisson salienta que, por se tratar de uma arte formal, isto é, que extrai dos números sua manifestação, a música reproduz um tipo de harmonia mais pura. Com efeito, a música, que introduz o ritmo e a harmonia, não apresenta nela mesma nenhum laço com o sensível onde, no entanto, ela se manifesta. No limite, a música não é uma arte, é uma ciência (Brisson, 2013).

No contexto dos tratados, compreende-se uma via de união pelo amor ao Belo que é diversa da primeira e permite amar e excitar-se com temperança àquele que é o real objeto do amor, isto é, o Belo e Bom, portanto, amando com razão. Contudo, o amante é descrito em lapso ascendente próprio no elã da satisfação-erótica, pois é movido por uma falta nostálgica, memoriosa da unidade perdida. Nessa falta, configura-se o sentimento de contemplação da unidade. Como foi observado na seção anterior, Plotino está disposto a compreender que tal falta corresponde ao *Eros* caído e que deseja voltar a subir, mas que essa subida, no entanto, parte da falta que conecta todo a esfera sensível em seu movimento cósmico pela contemplação.

Na dialética própria do amante, o Belo compreende-se no desejo de unidade que progride em direção ao que não é corpóreo e que ascende sem seu desejo para a satisfação da

alma, na virtude. No entanto, o movimento excelso do amor não se confunde com o objeto da paixão arrebatadora, mas a beleza refletida que tem origem na alma. Assim, se estivermos dispostos a admitir que existe uma hierarquia entre música e amor, sendo o erótico-sensível convertido por amar o Belo inteligível que se expressa em cultivar as virtudes da alma, podemos vislumbrar este projeto de realização erótico dialética no tratado I.6:

Àqueles que nunca imaginaram como é bela "a face da justiça" e da temperança: assim belas, nem mesmo "a estrela da noite ou a da manhã". Mas devemos ver com o que a alma olha as belezas desse tipo e, vendo-as, nos regozijarmos, sermos tomados por tremor e nos excitarmos muito mais do que com as belezas de antes, já que agora tangemos as belezas verdadeiras. Estas afecções devem acontecer ante tudo que seja belo: assombro, doce tremor, desejo, amor e excitação com prazer. É isso que podem experimentar, e experimentam, as almas perante as belezas invisíveis, todas as almas, por assim dizer, mas sobretudo as que são mais apaixonadas, assim como, quando se trata das corpóreas, todos as veem, embora não sejam igualmente aguilhoados: mas os que mais o são, são os chamados amantes (*Enéadas*, I.6.4, p. 308).

Plotino ressalta que algumas pessoas não têm ideia da verdadeira beleza presente em virtudes como a justiça e a temperança e a forma de contemplação dessas virtudes evoca diversas reações emocionais superiores. Então, busca no sentido mais puro de desejo de união a natureza comum da beleza que arrebatava e que o amante deseja assemelhar-se, mas é dessa forma que a alma pode perceber a beleza que está refletida em outros. O Belo, no desejo do amante, deve provocar uma admiração profunda, um tremor suave e agradável, um desejo intenso e uma excitação que traz prazer. Essas reações emocionais são descritas como mais intensas do que aquelas provocadas por belezas mais comuns, uma vez que agora a alma está em contato com formas de beleza verdadeira. Plotino curiosamente retoma a intensidade das emoções e reações da alma quando ela contempla virtudes de beleza elevada e permite explorar ainda mais o potencial do amante em sua percepção do realmente Belo. A alma que reage diante da contemplação da beleza inteligível vê e tange o que é invisível e intangível. Neste aspecto, o lirismo analógico se encarrega da descrição e compreende o caminho de contemplação para o inteligível.

No entanto, o amante sensível, quando a beleza está ausente, não consegue compreendê-la, pois sua excitação é em demasia ligada às belezas visíveis, por isso, deve passar o amor pelo Belo em um corpo a ter ascendência de um logos que conduz ao semelhante em outros corpos e uma gradual distinção da forma. Desse modo, a instrução de Plotino para o amante segue os parâmetros do *Banquete*, e é necessário instruir o amante a não se excitar apenas com um único

objeto, mas a direcionar sua atenção para todos os objetos que resplandecem beleza, fazendo-o com base na razão comum a todas. Essa mudança gradual na percepção do amante é caracterizada como um processo de habituação ao mundo das ideias e realidades incorpóreas. As belezas presentes nas artes, nas ciências e nas virtudes são reduzidas a uma única essência. O amante é instruído a entender como essas belezas surgem e através das virtudes, ele pode progredir em direção ao intelecto e ao ente. Esse caminho ascendente representa uma jornada em direção ao nível mais elevado de compreensão e conhecimento, na qual o amante transcende uma simples atração pelas aparências físicas e busca uma compreensão mais profunda das realidades subjacentes. Assim como aponta Ferreira (2010):

Do mesmo modo que a música inteligível é superior à sensível, Plotino sublinha que há também dois amores, um preso à esfera do corpo e do sensível, ou seja, à beleza corpórea, e, por isso, separado do inteligível, e outro voltado para o alto e que percebe a beleza sensível como imagem da beleza inteligível. O desejo dos amantes daqui de baixo de união é uma imagem do desejo da união com o Uno. [...] O músico e o amante percebem os objetos sensíveis e exteriores, a partir dos quais rememoram as Formas eternas e imutáveis, isto é, alcançam o inteligível por uma conversão indireta e mediada. O músico é incapaz de se elevar por si mesmo, mas com o auxílio de impressões adventícias; a harmonia e o ritmo sensíveis o projetam para a harmonia e o ritmo inteligíveis. O filósofo, por sua vez, não necessita de estímulos exteriores, visto que não está separado do Belo como os outros dois homens, ou seja, ele já parte do inteligível (Ferreira, 2010, p. 62).

Tratemos agora do filósofo que, em contraste com outros tipos, é caracterizado como alguém que já possui uma disposição inata para o conhecimento superior, estando pronto e quase como se já tivesse asas para voar em direção ao inteligível. Diferentemente dos outros dois anteriores, ele não requer uma separação abrupta de suas inclinações atuais, pois já está naturalmente inclinado para o reino mais elevado do conhecimento. Vejamos no trecho:

Já o filósofo por natureza, este está pronto e, por assim dizer, alado, sem necessidade de separação, como os outros, pois já está em movimento para o alto, mas, estando desorientado, necessita apenas de um guia. Portanto, deve-se guiá-lo e libertá-lo, ele que por natureza deseja e é de longa data liberto. Devem-se ensinar-lhe as matemáticas para sua habituação à compreensão e à confiança nos incorpóreos - e ele facilmente as receberá, pois é amigo do aprendizado<sup>12</sup> - e, sendo naturalmente virtuoso, deve ser incitado ao aperfeiçoamento das virtudes e, após os estudos matemáticos, deve receber a dialética e ser feito um dialético completo (*Enéadas*, I.3.4).

O trecho acima permite elucidar não apenas uma disposição própria do tipo mais abstrato de homem, o filósofo, mas retoma a ideia de uma educação necessária para o desenvolvimento de potenciais de cada indivíduo, pois mesmo com essa predisposição, o

filósofo precisa de orientação, como um guia para direcionar seu ímpeto ascendente. Essa orientação ao filósofo tem a tarefa de conduzi-lo e permitir que ele alcance plenamente seu potencial inato. A estratégia mencionada envolve o ensino da matemática, que não apenas o familiariza com conceitos abstratos, mas também estabelece a base para entender as realidades incorpóreas.

O filósofo é caracterizado como alguém ansioso para aprender, facilitando a aceitação das disciplinas matemáticas. Dado seu caráter virtuoso intrínseco, o filósofo deve ser encorajado a aprimorar ainda mais suas virtudes. Após a imersão nas matemáticas, ele é introduzido à dialética. Esse processo é visto como uma etapa crucial para transformar o filósofo em um dialético completo, capaz de explorar e compreender as complexidades do mundo das ideias e dos conceitos elevados.

#### 4.3 DIALÉTICA E ASCENSÃO

Nesta seção, abordaremos o caminho dialético contemplativo e sua limitação diante do projeto místico ascendente em Plotino. Para tanto, retomaremos o sentido expresso na relação mestre e discípulo já debatido nos capítulos anteriores desta pesquisa. Sendo as *Enéadas* um apanágio de discursões contemplativas, elas estabelecem tal projeto com a própria descrição do trabalho a ser realizado. Com efeito, pensar é contemplar e tal caminho é percorrido só. A seção a seguir retoma elementos dos tratados I.2 e I.3.

Plotino, ao estabelecer uma abordagem dialética, preza por um esquema de conversão que se destina à educação dos homens no corpo. Essa etapa é tratada no nível inicial da conversão, isto é, a chegada da alma ao inteligível, ensinando a contemplar o ser do qual a alma participa. Dessa forma, a dialética é valorizada em todas as dimensões da conversão. O percurso dialético se estabelece em um tipo instrumental de contraposição que purifica a visão, por assim dizer, que se estabelece com uma determinada opinião, permitindo corrigir e tornar visível o que antes não estava claro. Concordamos com Brandão (2012) ao estabelecer dois níveis de contemplação, uma que diz respeito ao homem que chega ao inteligível e outra que vai do inteligível a união mística com o Uno.

Não será nossa intenção, dadas as limitações temáticas deste estudo, investigar o caminho místico da contemplação. Dessa forma, nosso objetivo é esclarecer o que torna a

conversão um percurso necessário à alma em seu mais íntimo desejo, seguindo a discussão ascensional exortada nas *Enéadas*. Para isso, é preciso compreender como se estabelece o fundamento de tais práticas discursivas que permitem ao sábio alcançar um tipo de plenitude espiritual. Essa plenitude não se manifesta apenas na harmonia dos desejos no corpo, mas também nas práticas que reorientam o desejo na dimensão da prática dialética.

Para dar conta do processo de ascensão, Plotino define a dialética como arte necessária para instruir os três tipos de homens descritos na sessão anterior. Dado o tipo de sensibilidade implícito na dimensão inferior da alma, o neoplatônico parte para a delimitação do campo dialético como capaz de purificar, por assim dizer, de falsas imagens, distinguindo o verdadeiro do falso, o bom do ruim, e identificando, por isso, o caminho dianoético da contemplação (I.2).

Acompanhando o tratado I.3, Plotino orienta a educação dialética como preparação para os três tipos humanos, porque tal método permite esclarecer imagetivamente o retorno ao que é mais verdadeiro, distanciando-se do aparente. A dialética é apresentada como uma habilidade que permite explorar racionalmente as diferentes características e relações entre as coisas. Ela envolve a análise das diferenças e semelhanças, a categorização em gêneros, a compreensão das posições dentro desses gêneros e a distinção entre entes e não-entes. Assim, trata-se de um tipo de dimensão purificativa que exercita o olhar para fora do movimento aparente como ferramenta para discutir temas como o bem e o não-bem, examinando as coisas que estão relacionadas ao bem e aquelas relacionadas ao seu oposto, como vemos na citação a seguir.

E que é a dialética, que deve ser ministrada aos homens antes mencionados? É precisamente a habilidade capaz de versar racionalmente acerca de cada coisa, que é cada uma, em que difere das outras o que têm em comum; em que gênero está cada uma, qual sua posição nele e se é o que é, e quantos são os entes e, por sua vez, os não-entes, distintos dos entes. Ela também discursa sobre o bem e o não-bem, sobre as coisas do gênero do bem e as de seu contrário e, evidentemente, o que é o eterno e o que não é tal, falando com ciência, não com opinião, sobre todas as coisas. (*Enéadas*, I.3.2)

Ao passo seguinte, Plotino faz uma descrição sobre o que significa liberta-se do sensível e ver a “planície da verdade”, lugar onde chega todo aquele que, corretamente despido da opinião e do engano, penetra no mundo inteligível. Nesse ponto, a alma alcança pela dialética um estado de quietude e unidade, no qual consegue uma compreensão mais profunda e completa. O neoplatônico entende que a busca dialética se concentra principalmente na compreensão das essências, mas para contemplá-las no intelecto, a alma necessita ainda abandonar àquela que a conduziu, isto é, contemplando em absoluta transparência aquilo que a nutre. Nesse estado de elevação, a alma deixa de lado a dualidade dialética, as questões formais da lógica para outras áreas de estudo, assim como alguém que aprende a escrever como uma habilidade separada, conforme podemos ler a seguir:

E, tendo cessado sua errância pelo sensível, ela se firma no inteligível e lá se empenha, afastando a falsidade, em nutrir a alma na chamada "planície da verdade", utilizando a divisão de Platão para o discernimento das formas, usando-a também para determinar o que um ente é, usando-a ainda para definir os gêneros primários; e, entrelaçando intelectivamente as formas que deles provêm até ter penetrado todo o inteligível, e analisando-as no sentido contrário até chegar a um princípio, então, mantendo a quietude, pois está em quietude enquanto lá está, e não se atabalhoando com mais nada já que se já que se tornou uma, ela vê, deixando para outra arte a chamada disciplina lógica acerca de proposições e silogismos, como se fosse o saber escrever. (*Enéadas*, I.3.2)

Nesse sentido, a dialética é por si uma disposição da alma que conduz a diversidade de percepções à unidade, ainda que de forma precária. Assim a dialética é um fenômeno posterior que purifica a percepção, sem, no entanto, ser ela mesma a verdade, senão a depuração do caminho na própria dispersão da linguagem proposicional. Ela busca, portanto, um lugar de repouso contemplativo que se constitui no caminho da alma pela virtude e no do intelecto pela filosofia. Ou, como salienta Oliveira: “A dialética é, assim, o que há de mais puro no intelecto e na sabedoria prática. [...] Ela é virtude para a alma e atividade pura para o Intelecto” (Oliveira, 2014, p. 133).

Brandão, em seu estudo sobre a mística plotiniana, busca sondar dois níveis implícitos de ascensão: um voltado para a ascensão da alma ao intelecto e outra voltada à comunhão mística com o Uno. Nesse sentido, argumenta que os três tipos de homens; o músico, o amante e o filósofo, encontram-se no primeiro nível do caminho contemplativo, sendo, portanto, uma tipificação hierárquica do caminho contemplativo para o inteligível. Assim, para o estudioso, a contemplação mística do Uno representa outra esfera de contemplação cuja dimensão esbara em princípios intuitivos próprios que aqui não pretendemos tratar. Enquanto nossa pretensão permanece em situar a relação entre Belo e conversão, retomemos deste estudo apenas as discussões dos aspectos de purificação que são instaurados pelo processo dialético. Se seguirmos o caminho inverso, isto é, o que torna a alma obnubilada no sensível, será preciso constatar que sua manifestação reflete algo que antes era só em potência na alma. Assim quando encarna, o homem torna-se uma manifestação daquilo que é era só em potência na alma superior, configura-se de maneira muito limitada no corpo; sendo limitada, sua percepção é determinada de forma parcial, e é nesse sentido que a alma é conduzida à produção de falsas imagens. Observa-se assim:

Desse modo, a alma possui potências que se dirigem tanto às realidades superiores quanto às inferiores. Tem aqui três possibilidades. Em primeiro lugar as almas desencarnadas que se encontrem totalmente unidas ao intelecto. apesar de possuírem diversas potências, não exercem todas elas, pois algumas delas só estão ativas quando a alma se liga a um corpo. Por sua vez, por estarem unidas ao intelecto, também não exercem a fantasia, própria de uma cognição inferior que pensa a partir de imagens, única potência em atividade é aquela dirigida ao intelecto; assim a alma nessa situação encontra-se totalmente voltada para o inteligível. e suas potências não se dispersam pelos diferentes níveis de realidade, mas a conduzem, em grande unidade, à contemplação do intelecto e do Uno. (Brandão, 2012, p. 191).

O autor, com isso, salienta que a descida das almas toma a linguagem como forma de expressão e contemplação, mas que se possui por si uma imperfeição própria dado estar em demasia presos à opinião, a fantasia, por exemplo, produz uma imagem falsa. A dialética, no entanto, permanece um tipo de contraposição analítica daquele que contempla a unidade no mundo, mas sua condução tem por fim um limite que se dissipa, assim como a alma se dissipa sendo refletida na matéria, de tal sorte que, mesmo em seu nível resolutivo, a concentração se dispersa, e o que parecia claro dissolve-se no esquecimento:

A alma não é capaz de se concentrar em um único pensamento durante muito tempo, vagando entre diversas preocupações. A nóesis cede lugar à diánoia e a Theoria,

enfraquecida, abra espaço para a reflexão sobre as afecções considerando a vida do composto como sua própria vida, esquecendo sua natureza imaterial, a alma se torna cheia de falsas opiniões. Temendo sua aniquilação com a destruição do composto, o que é inevitável dado seu fundamento corpóreo, ela passa a ter medo, e voltado para o sensível e concentrado no corpo visando sua gratificação, passa a ter apetites desmedidos (Brandão, 2012, p. 193).

Nesse sentido, o caminho intuído pela dialética que busca em último grau contemplar o inteligível, mesmo ela, quando apresenta um conteúdo resolutivo para a ação, só se dá como imagem que tende a dispersar-se na dinâmica do devir, tornando-se novamente necessário, em cada situação existencial, retomar o esforço perceptivo do inteligível, naquilo que não é propriamente uma imagem, mas um princípio contemplado.

Assim, no primeiro momento a alma em busca de si mede e resguarda o sentido não imediato de sua percepção, buscando sua origem. Como já analisado, a caída do homem no mal moral e com isso sua partição, instaura na falta a disposição: A “tragédia da individuação” (Leroux, 2017, p. 345), se assim podemos definir, está contida no estado de dispersão do homem nos desejos imediatos e ilimitados, como se viu, ao passo da conversão, ou seja, da purificação, pela ascensão que se dá pelo abono de seu princípio mutável. Esta disposição imprime necessariamente que a dialética, cuja análise proposicional permite a conformação do intelecto a um conteúdo positivo, isto é, mediando as decisões no sentido moral, dá ao homem a capacidade de ser conduzido para o princípio não-corpóreo da reflexão, recaindo no que Georges Leroux (2017) analisa como um princípio livre de autodeterminação que se afasta do exterior e passa a ser a assertiva do princípio da vontade. Aqui destacamos, brevemente, que tal vontade imiscui-se no complexo da subjetividade que se compreende como livre, sendo realmente livre aquela que segue o princípio inteligível e sendo capaz por isso de suportar a tensão dos desejos dados pelo princípio inferior. Como esclarece o autor:

Nessa queda [da alma], que compreende o movimento específico de livre determinação e submissão a um tipo de destino, reside o paradoxo primitivo da liberdade humana: em primeiro lugar, a liberdade básica de proceder, que resulta de uma auto declinação original e da liberdade empírica da existência corpórea, que é o lugar da queda e do erro, ou seja, das vitórias do desejo (Leroux, 2017, p. 344).

Por isso, situa-se o impulso de liberdade à conversão (*epistrophê*) na esteira da autoidentificação interna com a vida inteligível (Leroux, 2017, p. 357), permitindo com isso, garantir a real liberdade humana. Assim, a verdadeira autodeterminação não é simplesmente a

capacidade de fazer escolhas, mas sim a capacidade de fazer escolhas que estejam alinhadas com a busca do Bem e de nossa realização espiritual mais profunda: “Plotino não está meramente interessado na voluntariedade como tal, mas num conceito de autodeterminação que seja capaz de garantir que algo seja dependente de nós” (Leroux, 2017, p. 359).

Com isso, buscamos compreender que o logos, entendido enquanto pensamento humano, é retratado como uma ferramenta de contemplação de si mesmo na alma, partindo de sua busca por autodeterminação no regresso contemplativo e na purificação das falsas imagens, o que tem consequências diretas nos hábitos e ações humanas à medida que permite ordenar os princípios norteadores dos discursos verdadeiros. Tal ligação discursiva com a verdade é entendida na metafísica plotiniana como lugar seguramente essencial, na qual reconhecemos por recordação e que só tínhamos encontrado de forma mitigada no cosmo mimético. Em tal espaço que representa a unidade anterior, a dialética chega e contemplamos o “horizonte da verdade”, qual seja o lugar onde a dialética descansa.

No que confere a Alma em seu exílio no corpo, ela percebe a ação dentro do ilimitado e disperso estando condenada ao engano: Essas sensações [do corpo] são inteleccões obscuras, e as inteleccões do intelecto são sensações claras”<sup>41</sup> (*Enéadas*, VI.7.7.30-31). Sem o exercício dialético de correção da percepção, que em última instância possibilita questionar o mais baixo das impressões e conduzir as realidades ao intelecto, tomando-as claras e elevadas, a correção fantasia o impermanente em sua potência inferior. Eis justamente o papel da dialética: a capacidade de direcionar a alma ao inteligível e à contemplação, já que não é outra coisa que a diánoia ordenada em busca de nóesis (Brandão, 2012). Podemos compreender, por isso, que o elemento Belo, estruturante da experiência sensorial, está implicitamente compreendida num tipo de pré-dialética (Brandão, 2012), que resguarda algo afastado da contemplação pura, mas que se torna marcada na sensibilidade e oferta um caminho persuasivo-contemplativo do limite e da medida. Disso se estabelece com um percurso próprio da purificação; é neste retorno que o filósofo se encarrega de orientar o exercício contemplativo utilizando-se dos recursos dialéticos adequados. Vejamos abaixo:

---

<sup>41</sup> ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.

Isso não significa que a dialética, por si mesma, seja capaz de proporcionar o progresso na virtude. Devem existir também os hábitos e exercícios que ordenam a imagem da alma e que purificam a alma. Mas também eles pressupõem a filosofia: saber como aplicá-los, em que circunstâncias, o que é mais adequado para cada indivíduo e cada situação, isto é algo que apenas o filósofo que assimilou o discurso filosófico, que está habituado à prática da dialética e empreendeu ou, ao menos, está empreendendo a ascensão, pode determinar (Brandão, 2012, p. 182).

Assim, tocamos com especial atenção o papel do mestre como aquele que se ocupa em fundamentar o percurso do discípulo, considerando para isso produzir imagens àquele que busca ver por si mesmo. Tais imagens produzidas pelo sábio vão além de uma posição de autoridade moral, pois a produção de um efeito retórico orna o caminho dos interlocutores ao produzir belas imagens e mitos. Plotino trata analogicamente sobre princípios que não são percebidos pela sensação, senão pelo exercício mesmo da dialética, sendo o sábio aquele que, em vista de falar sobre o invisível, torna-se caminho para outros.

Em seu estudo, Lorraine Oliveira salienta essa complexa relação dos princípios dialéticos de necessidade e seu funcionamento persuasivo, por sua necessidade de comover a alma, onde se observa como a utilização da retórica está submetida ao um princípio de legitimação por função da ascensão dialética. Se na dialética percebe-se o conflito das posições, através das perguntas e respostas, na retórica o próprio discurso pode apresentar as teses que quer combater, em seguida, invalidá-las, de tal modo que as técnicas da retórica incluem figuras de linguagem persuasivas pela beleza ou pela emoção que suscitam. Assim, destacamos que:

[...] Plotino recorre à retórica, que, aliás, parece conhecer e dominar, não enquanto orador, mas na qualidade de exegeta de antigas doutrinas, como foi visto. Por conseguinte, se ele precisa persuadir a si mesmo e a seus interlocutores, é visando à verdade que subjaz a tais doutrinas” (Oliveira, 2014, p. 96-98).

Nesse sentido, a dialética é ornada por citações e passagens que retomam a tradição clássica, retomando-as no sentido de dar representação ao invisível e instigando os interlocutores ao desejo excelso da contemplação. Não seria suficiente, como está claro, a simples posição dedutiva, uma vez que o esforço persuasivo é conduzir à conversão. Com efeito, os princípios do intelecto são necessários, mas no nível da alma necessitam de persuasão.

Assim, a dialética por si só, no nível dos discursos de conversão, é dupla, pois incide na visão inabalável do superior e produz uma imagem temporal daquilo que indica e arrebatava para a ascensão. As referências míticas são presentes em diversas passagens e circunstâncias das *Enéadas*, na qual, buscando ofertar uma imagem daquilo que está além da visão, orbita uma

espécie de áurea e direcionamento que o sábio pretende criar, isto é, pondo no composto recursos que comovem e inspiram aqueles que a escutam. Justifica-se desta forma:

Por isso, o homem sábio revela a outro o que tem em si depois de haver terminado seu raciocínio, mas sua visão se volta para si mesmo. Pois ele já se voltou para o Uno e para o sereno, não apenas das coisas externas, mas também em relação a si mesmo, e tudo lhe é interior (*Enéadas*, III.8.6, p. 680).

Neste sentido, conversão e ascensão dependem de um enlaçamento de forças intelectivas e sensoriais que são produzidas pelos mestres-filósofos, pois tendo eles contemplado, podem novamente conduzir a contemplação aqueles que estão em busca do caminho esclarecido frente as falsas opiniões. O mestre não apenas conduz o desejo para aquele, mas doa de si uma imagem que está presente por tê-la visto e esta se torna imagem no tempo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação buscou investigar o sentido do belo para a conversão na obra do neoplatônico Plotino. O percurso tomado pela pesquisa possibilitou refletir, no primeiro momento, o paradigma da oralidade e a relação mestre-discípulo que prescindia a escrita ou era convertida da oralidade ao texto. Como é evidente, as marcas orais presentes nos tratados sugerem que a posição de interlocutores anônimos segue a linha de uma estreita relação de reflexão que reproduz a relação mestre-discípulo. Tal trabalho emprega invariavelmente um tipo dialógico de literatura, que inclui em seus pressupostos um caminho ascensional que estabelece um processo de conversão, retomando na implicância das perguntas aspectos purificatórios advindos da relação de conflitos internos com os discípulos. Por isso, entreveem-se os dilemas próprio de um contexto, cabendo em função da delimitação desta pesquisa, estabelecer apenas as discussões que concernem ao renovado conflito entre escrita e oralidade que aflige a atividade filosófica desde Platão.

A pesquisa aponta que o tipo estilístico das *Enéadas*, que busca resguardar uma interlocução viva, recai sobre a baliza do mestre-guia que responde de forma espaiada a partir de sua contemplação. Com efeito, Plotino é guia por estar distante de si mesmo, em contenção do intelecto, mas sendo solícito à demanda de interlocutores, organiza-se e arquiteta, por assim dizer, um rico apanágio de analogias e mitos com fito educacional tal uma escada no processo dialético. Esta que gostaria de chamar de antessala da contemplação está em inteira consciência de suas limitações instrumentais, como demonstramos no capítulo sobre a metafísica.

No segundo capítulo, adentramos pelo caminho sugerido por Porfírio, com ressalvas à artificialidade da divisão, à concepção da metafísica do neoplatônico. Com efeito, seguindo tal caminho, constatamos que é partindo da investigação mais pueril que o eu verdadeiro do homem se revela: ele possui, pois, uma origem outra e não é resultado de suas percepções, senão o contrário. A percepção participa da alma do cosmos e se relaciona com ela por sua parte superior, a que de fato realmente é, e seu lado inferior flexiona como ato limitado daquilo que a alma possui já em potência. Se ela está, pois, refletida na matéria, isso se deve à potência da alma que a ilumina, no entanto, a alma do homem refletida na matéria e ausência de limite e falta, reproduz assim, por imitação, sem conseguir retê-la, a alma que busca a unidade perdida. Assim, o caminho contemplativo passa pelo reconhecimento de três hipóstases que se procedem e se interligam contemplativamente uma à outra, a alma a qual o sensível imita em

multiplicidade, o *Nous* que a alma imita em seu ser uno-múltiplo e o Uno-Bem, no qual o *Nous* nutre sua contemplação. Após tal retorno da percepção à alma e ao intelecto, o sentido último do *Nous* é ultrapassado pela intuição, ainda maior, do princípio de origem que doa ser ao ser e vida a vida, o Uno-Bem. É claro e constante que o pensamento do neoplatônico retome, em seus vários tratados, questões diversas e, por vezes, reafirme outras sem necessária clareza categórica de suas analogias. Nesse sentido, nosso estudo providenciou um quadro de passagem cujo cunho exortativo permite vislumbrar a doutrina das hipóstases.

No terceiro momento, discorreremos sobre o Belo e sua ligação com a matéria e o mal, sua real natureza, isto é, o inteligível e a perseguição da alma que, confundida pela matéria, persegue, em degradação ou conversão, o Belo. Na origem do intelecto da hipóstase, manifesta-se como princípio da forma na matéria, onde é mimetizado em multiplicidade. De nosso interesse, recobram-se as passagens nas quais o belo é contemplado para além da harmonia e do composto, isto é, a realidade inteligível e arrebatadora. Contudo, o caminho se torna dificultoso para alma que perdida em excessos, perde-se também do seu princípio racional. Aquele que aí está, tal sugerido, é aquele que “Desceu ao Hades e lá dormiu”, isto é, aquele que estando no mal, não pode vislumbrar o caminho de sua origem e seu princípio verdadeiro. É neste ponto que nosso estudo busca distinguir o caminho de conversão no cultivo dos bens espirituais ou mais propriamente a purificação e a virtude. Nesse sentido, tornar-se virtuoso corresponde em desapegar-se do que é estranho à alma e abandonar os excessos e acessórios que, agregados ao espírito, confundem sua natureza e ocultam sua real essência. O Belo no discurso presente no tratado I.6 retoma o sentido anafórico do Belo, e segue a linha do caminho ascensional presente no *Banquete*. Nesse sentido, a forma do que é realmente bom e belo é reconhecida e purificada na ascensão pela contemplação.

No quarto momento, em relação estrita com a conversão, nosso estudo dedicou-se a destacar a ligação erótico-dialética do sentido do Belo na virtude, e nesse sentido, distanciar a satisfação dos apetites daquela sentida pela contemplação. O homem busca a sua alma, e esta, em pureza, está disposta e limpa, sem danos e incorrupta no alto. Em seu esforço, o homem da conversão busca olhar para lá e ser tomado novamente em si mesmo. O Eros, desejo que perpassa pelo sentimento de incompletude, religa-se ao seu objeto não pela satisfação material, pois ela se demonstra insatisfatória e tirânica, mas sim pelo princípio irmão do que persegue, o Belo.

Nesse sentido, o Belo converte-se como forma dispersa que é perseguida até a dimensão inteligível. Somente quando o desejo se torna contemplação do inteligível é que podemos falar em real satisfação. Nota-se, porém, que o desejo é uma busca confundida com a sensação e confundir-se com a sensação é perder-se do verdadeiro eu. Assim, o desejo que tende à sensação deve ser convertido ao intelecto, pois, com efeito, nos tendemos ao intelecto, e não o intelecto a nós. Desta forma é o Bem perseguido da alma que conduz ao verdadeiro Belo e ele, na medida da consciência, alcança o bem. É neste sentido que a filosofia plotiniana propõe o Belo como uma conexão com o mundo, a pedagogia das formas visualizada em três tipos sensíveis: o músico, o amante o filósofo. Tal gênero não abandona a dialética imposta pela força construtiva do logos, ao perpassar inquieto pela necessidade de deleitar-se, comover-se com as imagens e exortações do mestre. É nesse sentido apenas que podemos tratar do aspecto produtivo da conversão, iscas sensíveis que retomam o sentido dialético de busca.

No percurso desta pesquisa, estabelecemos que o caminho do belo advém de princípios reconhecidos da alma que se distende no mundo e pela perseguição do Belo como um bem. Todavia, como foi estabelecido, a dinâmica própria deste conhecimento deve transportar-se do exterior ao interior e pela percepção verdadeira, supera-se a mera aparência destinando o *Eros* a seu desejo real. O mestre que busca apresentar imagens de um caminho mais pleno e satisfatório oferta em sua solidão contemplativa sinais do que ultrapassa o mero visível, conduz seu discípulo a analogias próprias de seu deleite que, nem sempre, não podem ser experimentados senão pelo próprio deleite daquele que ultrapassa o sentimento por meio do intelecto. De volta à fonte e estabelecendo sua real natureza divina, ele busca assemelhar-se em vida sabendo, no entanto, que não alcançará tal fortuna. Assemelhando-se, torna-se mestre de si, não apenas mestre do comedido, mas da comovida união mística na contemplação.

Sem pretender extrapolar os limites metodológicos da pesquisa, é importante notar em que sentido a reflexão do sábio tardo-antigo recoloca problemas advindos de uma linha tradicional de reflexão, isto é, no caso de Plotino, as relativas à tradição platônica, porém com o fito de lidar com situações e demandas de sua própria época. Não é mais importante a filologia que a filosofia, senão que mobilizada em sua dinâmica viva a ofertar um caminho para a realização do homem naquilo que se revelou ser sua natureza e sua busca. Assim, questionamos: tendemos a encontrar uma análise ontológica que implica a crítica do real e que nos conduz a reflexão de nossa própria situação no mundo? Pareceria estranho utilizar a linha conceitual de uma época tão distante para estabelecer uma reflexão prognóstica de um mundo já tão imerso

em seus próprios termos. Qual seja não parecer afastar ou resolver os deslimes apresentados pelos gregos. Como nos parece, tal estudo nos mobiliza extrinsecamente a saber o potencial de reflexão e as limitações dogmáticas num mundo por ora desencantado, pós-metafísico e pós-religioso. Cremos ser justamente o dilema moral implícito na reflexão do neoplatônico que nos ajuda a compreender a dinâmica do desejo tematizada como origem dos males e da caída para fora de si. Neste apelo por retorno, o que pode ser ofertado que não seja a repetição da satisfação do Bem menor ou do Belo aparente? Em Plotino, toma-se justamente da vontade sua natureza invisível e sua força restaurativa, como movimento do sábio, que a fundo só pode mudar a si mesmo. Mesmo na modernidade, que por ofício teve negada a substancialidade do metafísico, não deixa de reafirmar-se um horizonte maior de busca que pleiteia algo além da prisão e do mero controle.

Pensar filosoficamente, seja em Plotino ou num pós-moderno, permanece tendo pontos tão comuns quanto discordantes, pois, ao contrapor aspectos sociais que recalcam e alienam nossos desejos e, com eles, a própria experiência humana, ouvimos reavivado o antigo dito de Delfos “Conhece-te a ti mesmo”, ao qual Sócrates dedicou o mais vivo esforço em seguir. Num mundo disperso no qual o princípio da identidade é cada vez mais a imagem e o desejo pela imagem, tornamo-nos atentos à urgência reprimida das antigas perguntas: Para quê? Por quê? Para onde? Tal demanda de ruptura com o externo é, como temos visto, uma busca individual, uma separação interior do próprio *Eros* que, cansado de vagar e perder-se, encontra-se consigo e gera a busca orientada nada menos que para a “visão do todo”.

É a esse arquétipo divino e mais permanente que se dedica o filósofo. Se for possível, parafraseando o húngaro Gyorgy Lukács, ao estabelecer a relação entre a epopeia e a filosofia, cremos poder perguntar de forma retórica: afinal qual a tarefa do filósofo senão traçar o mapa arquetípico que determina a correspondência de cada ímpeto que brota da interioridade e que lhe é desconhecida, mas que está designada desde toda a eternidade num simbolismo redentor? Em tal realidade, a vida torna-se essencial.

Assim, tomando eco desta afirmação romântica, podemos concluir, mesmo que tenhamos uma dimensão política mitigada, que não deixamos de ser capazes de idealizar a necessária virtude do homem e sua realização na polis, e também reconhecer que nenhum projeto depois de Platão e Aristóteles foi tão grande a ponto de ser capaz de inserir tal aspecto a identidade integral do homem com o cosmo. Este parece ser o grande apelo dos antigos.

## REFERÊNCIAS

- BARACAT Jr., J. C. Plotino. **Enéadas I, II e III**: Porfírio, Vida de Plotino. Introdução, tradução e notas. 700 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2006.
- BRÉHIER, Emile. **La Filosofía De Plotino**. Buenos Aires, Sudamericana, 1953.
- BRISSON, Luc. A Oposição phúsis/tékhne em Plotino. In: **Archai**, n. 10, jan-jul, p. 63-72, 2013. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/download/8365/6927/14435>. Acesso em: 27 fev. 2024.
- CLARK, Stephen R.L. Corpo e alma. In: GERSON, Lloyd. **Plotino**. São Paulo: Ideias e Letras, 2017.
- DILLON, M, John. Uma ética para o sábio da Antiguidade tardia. In: GERSON, Lloyd. **Plotino**. São Paulo: Ideias e Letras, 2017.
- EMILSSON, E.K. **Plotinus on the Objects of Thought**. Archiv für Geschichte der Philosophie 77, p. 21-41. 1995. Disponível em : <https://philpapers.org/rec/EMIPOT>. Acesso em: 27 fev. 2024.
- FERREIRA, Elise. F. O homem no caminho das Enéadas de Plotino: As vias do Músico, do amante e do filósofo. **Revista Archai**, Brasília, n. 05, p. 59-66, julho, 2010. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/2931>. Acesso em: 27 fev. 2024.
- HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É realizações, 2014.
- HADOT, P. **Plotino ou a simplicidade do olhar**. São Paulo: É realizações, 2019.
- IGAL J. Introducciones. In: **Plotino I-II, (1988) V-VI, (1989) III-IV**. Madrid: Gredos, 1982.
- JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martin fontes, 1994.
- LEROUX, Georges. A liberdade Humana no pensamento de Plotino. In: GERSON, Lloyd. **Plotino**. São Paulo: Ideias e Letras, 2017.
- O'BRIEN, Denis. Matéria e mal. In: GERSON, Lloyd. **Plotino**. São Paulo: Ideias e Letras, 2017.
- OLIVEIRA, Loraine. **Plotino, escultor de mitos**. Coimbra: Annablume, 2014.
- PLATÃO. **Os pensadores: o Banquete. – Fédon. – Sofista. – Político**. Seleção de texto de José Américo Motta Pessanha; traduções e notas de José Cavalcante de Souza, José Paleikat e João Cruz Costa – 2. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1979.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução e nota de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 2000.

PLATÃO. **República**. Introdução, tradução e notas de M. H. da Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLOTINO I-II, (1988) V-VI, (1989) III-IV. **Enéadas**. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. vv. I-III. Madrid: Gredos, 1988.

PLOTINO. A cognição e seu objeto. In: GERSON, Lloyd. **Plotino**. São Paulo: Ideias e Letras, 2017.

PLOTINO. **Enéadas** III.8. Trad. Baracat Jr. São Paulo: Ed. Unicamp, 2008.

PORFÍRIO, **Vida de Plotino**. BARACAT Jr., J. C. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2006. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalle/374748>. Acesso em: 27 fev. 2024.

REALE, G; DARIO, A. **História Da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana**: Plotino e o Neoplatonismo. São Paulo: Loyola, 2014.

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