

RUDINEI DOS SANTOS MARQUES

**A CONVERGÊNCIA AO UNO NO CONTEXTO DAS *ENÉADAS***

Dissertação de Mestrado na área de Ética e Filosofia Política, apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre, sob a orientação do Prof. Dr. Reinhold Aloysio Ullmann.

Porto Alegre

2010

RUDINEI DOS SANTOS MARQUES

**A CONVERGÊNCIA AO UNO NO CONTEXTO DAS *ENÉADAS***

Dissertação de Mestrado na área de Ética e Filosofia Política, apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre, sob a orientação do Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2010.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann (Orientador) – PUCRS

---

Prof. Dr. Felipe de Matos Muller – PUCRS

---

Prof<sup>a</sup>. Dr. Margaret Marchiori Bakos - PUCRS

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo investigar, a partir das *Enéadas*, o que são e como se articulam os dois momentos da filosofia plotiniana, processão e retorno, analisando o processo dedutivo a partir do qual o Uno se faz múltiplo, os três caminhos ascensionais que reconduzem da multiplicidade à unidade, bem como a importância do autoconhecimento para o caminho de retorno, enfatizando que o sistema de Plotino, forjado a partir da filosofia precedente e de sua própria experiência existencial, tem como propósito central a reunificação com o Uno.

**Palavras-chave:** Plotino. Neoplatonismo. Metafísica. *Enéadas*. Processão. Retorno ao Uno.

## ABSTRACT

This work aims to investigate, based on the *Enneads*, which are and how the two moments of the Plotinian philosophy, procession and return, articulate themselves, analyzing the deductive process from which the One becomes many, the three paths that bring ascension from multiplicity to unity, and the importance of self-knowledge for the return path, emphasizing that the system of Plotinus, forged from the previous philosophy and his own existential experience, centers the attention on the unification with the One.

**Keywords:** Plotinus. Neoplatonism. Metaphysics. *Enneads*. Procession. Return to the One.

## SUMÁRIO

RESUMO .....	03
ABSTRACT .....	03
1 INTRODUÇÃO .....	05
2 PROCESSÃO E RETORNO NA FILOSOFIA PLOTINIANA .....	08
3 A CONVERGÊNCIA DIALÉTICA .....	36
4 A CONVERGÊNCIA ÉTICA.....	51
5 A CONVERGÊNCIA ESTÉTICA.....	66
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	83

## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo investigar o que são e como se articulam os dois momentos da filosofia plotiniana: processão (πρόοδος) e retorno (ἐπιστροφή). Em relação ao primeiro, será necessário explicitar o surgimento do universo inteligível a partir da unidade indiferenciada denominada simplesmente de “Uno” (τὸ ἓν), ou Primeira Hipóstase, a qual, por sua vez, dá origem ao Intelecto (νοῦς), ou Segunda Hipóstase, e à Alma (ψυχή), ou Terceira Hipóstase, que está diretamente ligada à formação do universo sensível.

Para tanto, o sistema plotiniano será apresentado com um todo orgânico, em que cada esfera inteligível mantém suas características próprias, enquanto dela procede algo inferior, até ao ponto de máximo afastamento da origem, qual seja, a matéria, um dos conceitos mais complexos em Plotino, até mesmo com certas inconsistências, cujo estudo aprofundado foge ao escopo deste trabalho. Entre o ponto mais elevado e a base da concepção plotiniana de mundo, encontra-se o ser humano, que, apesar de estar ligado momentaneamente ao universo sensível, traz consigo a certeza de um destino divino, que cedo ou tarde o reconduzirá à origem.

Discorrer sobre o processo dedutivo, a partir do qual o Uno se faz múltiplo será o objetivo do capítulo inicial, intitulado “Processão e Retorno na Filosofia Plotiniana”. Sabe-se que dessa articulação entre o Uno e o múltiplo evoluem os grandes sistemas de pensamento da humanidade, tanto no Oriente quanto no Ocidente. A solução de Plotino não pretende ser inovadora, pois ele próprio dizia-se um mero exegeta de Platão, mas procura harmonizar a filosofia precedente em um todo coerente, mesclado-a com sua experiência existencial.

Há, em Plotino, uma verdadeira sede de retorno ao Princípio de todas as coisas. Pode-se dizer que toda a sua filosofia é um chamado para uma realidade mais plena e duradoura. De fato, o licolopolitano não se detém nas coisas particulares, nem em aspectos sociais ou políticos, mas mira sempre aquilo que é mais elevado, vale dizer, os níveis internos da existência. O Uno é a Suprema realidade em torno da qual tudo gravita, daí ser inevitável o retorno à origem.

Os capítulos subsequentes tratam das três perspectivas ascensionais que se encontram ao longo das *Enéadas*: dialética, ética e estética. Como elas tendem ao mesmo ponto – a unificação (ἔνωσις) –, tomou-se da geometria um termo que evoca tal confluência, intitulando esses capítulos, respectivamente, de “A Convergência Dialética”, “A Convergência Ética” e “A Convergência Estética”. Cada um deles privilegia um aspecto do sistema plotiniano, ao passo que todos enfatizam a perspectiva ascendente característica da tradição neoplatônica. Evidencia-se, desta forma, sob múltiplos enfoques, o tema que monopoliza as atenções do licopolitano.

Escrever sobre Plotino representa uma tentativa necessariamente arbitrária de abordar a sua obra, pois vários autores observaram a maneira assistemática em que a filosofia plotiniana – ela própria marcadamente sistemática – está disposta nas *Enéadas*<sup>1</sup>. Existem diversas razões para que isto ocorra: conta-nos Porfírio, o editor dos tratados, que Plotino escrevia de um só fôlego, como se estivesse copiando de um livro, sem efetuar revisões<sup>2</sup>; herdeiro de uma longa tradição filosófica que remonta aos pitagóricos, muitas teses foram tomadas como verdades filosóficas, sem necessidade de justificação<sup>3</sup>; elementos de sua experiência pessoal não se enquadram em sistemas filosóficos<sup>4</sup>, a exemplo da íntima associação entre razão e mística<sup>5</sup>.

Dado o caráter primordial conferido por Plotino à sua Primeira Hipóstase – nada menos do que a realidade primeira e última da qual tudo provém e à qual tudo converge –, optou-se pelo esquema tradicional de abordar as *Enéadas*, primeiramente, desde a perspectiva dedutiva das hipóstases inteligíveis até à esfera sensível e, a seguir, empreendendo-se o caminho inverso, de acordo com as três perspectivas de retorno, explicitando-se a via ascendente desde o universo sensível até ao Uno, o poderoso atrator para o qual todas as coisas confluem.

Conta-nos Porfírio, em sua *A Vida de Plotino*, que o licopolitano tinha em vista a filosofia praticada pelos persas e hindus. Contudo, foram poucas as iniciativas, até o momento, de investigar as possíveis conexões entre tais sistemas. Assim, ao longo deste trabalho, serão feitas algumas referências a obras que poderão auxiliar os interessados em um estudo comparado entre o neoplatonismo e as noções centrais da Escola Vedanta, seguramente a que apresenta maior correlação com o ensinamento plotiniano.

<sup>1</sup> “They give us, therefore, an extremely unsystematic presentation of a systematic philosophy” (ARMSTRONG, Prefácio às *Enéadas*, p. viii). “Plotino é, num certo sentido, um pensador muito sistemático, mas o modo como expõe o próprio pensamento é o mais assistemático que se possa imaginar” (REALE, 2001, v. IV, p. 433).

<sup>2</sup> Porfírio, *A Vida de Plotino*, 8.

<sup>3</sup> GERSON, 1998, p. xvi; REALE, 2001, v. IV, p. 419.

<sup>4</sup> ARMSTRONG, Prefácio às *Enéadas*, p. xiv.

<sup>5</sup> BRÉHIER, 1999, p. 33.

Como sugere o título da dissertação, este trabalho tomou por base, fundamentalmente, o conteúdo das *Enéadas*, máxime na edição bilíngue grego-ingles de A. H. Armstrong, com apoio nas edições de Jesús Igal (espanhol) e Luc Brisson (francês). Foi de grande valia, também, uma das poucas traduções das *Enéadas* em português, contemplando apenas doze tratados, de Américo Sommerman, da qual foi extraída boa parte das citações. Utilizou-se, ainda, a recente publicação da tradução do tratado *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno*, de José Carlos Baracat Júnior. Subsidiariamente, recorreu-se a renomados intérpretes do pensamento plotiniano. Com isso, esperase ter cumprido o intento de adentrar nesse universo tão rico da história da filosofia.

## 2 PROCESSÃO E RETORNO DA FILOSOFIA PLOTINIANA

*Uma ideia abarca a imensidão.* (W. Blake)

O “voo do solitário ao Solitário”<sup>6</sup>, na tradução poética desta que talvez seja a passagem mais conhecida das *Enéadas*, trata-se de uma poderosa síntese da filosofia plotiniana. Todas as coisas estão radicadas no Uno – a fonte inexaurível da qual tudo provém – e ao Uno se dirigem. No entanto, esta fuga<sup>7</sup>, como já foi observado<sup>8</sup>, não significa a negação do mundo, mas uma retirada interna, pois, como afirma Plotino, “cada um de nós é um universo inteligível”<sup>9</sup>.

A passagem em tela encerra os dois momentos da filosofia do licopolitano: o primeiro, um movimento descendente no qual o “mundo sensível é inteiramente ‘deduzido’ do suprassensível”<sup>10</sup>; o segundo, o caminho de retorno, “uma reunificação plena e total com o princípio”<sup>11</sup>, uma retirada “da multiplicidade à unidade”<sup>12</sup>. Traz implícita, ainda, a proposta filosófica e existencial que inaugura a tradição neoplatônica: a assemelhação ao Uno (ἕνωσις).

A investigação acerca do Uno (τὸ ἕν) nos remete ao cerne da filosofia plotiniana, onde a doutrina das três hipóstases inteligíveis desempenha um papel determinante: do Uno, anterior a tudo, procede o Intelecto (νοῦς), unidade de ser e pensamento; deste, a Alma do mundo (ψυχή), princípio ordenador do universo sensível. Tudo traz em si a marca do Uno, razão pela qual se pode empreender o caminho inverso, pois “é na união com o Uno que o homem, voltando assim à sua origem, alcança a união mística, o conhecimento pleno, a felicidade e a perfeição”<sup>13</sup>.

Como a metafísica plotiniana está centrada na doutrina das três hipóstases<sup>14</sup>, a sua reconstituição impõe a análise cuidadosa do esquema de processões por meio do qual do Uno provém o múltiplo. O próprio Plotino reconhece a excelência do *Parmênides* na distinção das

<sup>6</sup> *Enéada* VI, 9, 11: “φυγή μόνου πρὸς μόνον”.

<sup>7</sup> Φυγή é o termo grego utilizado na passagem citada.

<sup>8</sup> “His withdrawal from the world was primarily an inner withdrawal”. (Ravindra, R. & Armstrong, A. H. *Dimensions of the Self*. In: RAVINDRA, 1998, p. 88.)

<sup>9</sup> *Enéada* III, 4, 3. É notável o paralelo cristão: “O Reino de Deus está dentro de vós” (Lucas, 17:21).

<sup>10</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 426.

<sup>11</sup> *Ib.*, loc. cit.

<sup>12</sup> *Enéada* VI, 9, 3.

<sup>13</sup> CIRNE-LIMA. *Sobre o Uno e o Múltiplo em Plotino*. In: Amor Scientiae, 2002, p. 95.

<sup>14</sup> ὑπόστασις, fundamento ou realidade subjacente. Do gr. ὑπό (sob, por baixo de) e τίθημι (colocar, pôr).



hipóstases, pois ali Platão identifica a primeira “que é mais adequadamente denominada Uno, a segunda, que ele denomina ‘Uno-Múltiplo’, e a terceira, “Uno-e-Múltiplo”<sup>15</sup>.

Reinholdo Aloysio Ullmann aduz<sup>16</sup>, ainda, a influência dos três reis da *Segunda Carta*, notadamente antecipadora, citada por Plotino em um dos seus últimos tratados: “À volta do Rei de todas as coisas, todas existem; elas são em função dele, e só ele é a causa de absolutamente tudo o que há de belo; depois é à volta do ‘segundo’ que se encontram as coisas de segunda ordem, e à volta do ‘terceiro’ as que são de terceira importância”<sup>17</sup>.

Na verdade, a doutrina das três hipóstases advém da longa tradição filosófica herdada por Plotino, que se estende aos primórdios da filosofia grega<sup>18</sup>, mormente à vertente pitagórico-platônica. Nesta perspectiva, é bastante eloquente o fato de que, em auxílio à caracterização negativa do Uno, Plotino recorra aos “pitagóricos que o designaram entre si com o nome simbólico de ‘Apolo’, negando assim toda a multiplicidade”<sup>19</sup>.

Como sentencia Giovanni Reale, “é impossível entender Plotino fora do fundo e da perspectiva histórica em que está situado”<sup>20</sup>. Deveras sugestiva, nesta linha, é a proposição de Anthony Kenny, que não olvidou das devidas ressalvas, de que “o Uno é um Deus platônico, que o Intelecto (...) é um Deus aristotélico, e a Alma é um Deus estoico”<sup>21</sup>. Com efeito, se a Primeira Hipóstase descende do Uno do *Parmênides*, da Idéia do Bem de *A República* ou simplesmente do “Um” das Doutrinas não-escritas, o Intelecto assemelha-se à dualidade essência-inteligência do movente não-movido aristotélico, ao passo que a Alma do mundo sugere o panteísmo estoico.

Observe-se, por oportuno, a distinção entre a trindade cristã e a tríade plotiniana: enquanto o Deus uno e trino cristão admite connumeração, em Plotino há subordinacionismo<sup>22</sup>, pois o licopolitano refere-se a distintos graus de unidade entre as três hipóstases. Assim, a Alma do mundo que, ao exercer função demiúrgica, confere unidade às coisas sensíveis, também a recebe de um princípio superior, o Intelecto. Este, por sua vez, “se é aquilo que pensa e é pensado, será duplo e

<sup>15</sup> *Enéada* V, 1, 8: “τὸ πρῶτον ἓν, ὃ κυριώτερον ἔν, καὶ δευτέρον ἔν πολλὰ λέγω, καὶ τρίτον ἔν καὶ πολλά”.

<sup>16</sup> ULLMANN, 2002, p. 17.

<sup>17</sup> *Carta II*, Platão. *Enéada* I, 8, 2 (a 51ª na ordem cronológica).

<sup>18</sup> “Plotinus in many ways continues along lines laid down by his predecessors. But he was an original philosophical genius, the only philosopher in the history of later Greek thought who can be ranked with Plato and Aristotle” (The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, 1995, p. 197).

<sup>19</sup> *Enéada* V, 5, 6. Cp. com “The number one they called Apollo because of its rejection of plurality and because of the singleness of unity” (Plutarco, *Isis e Osíris*, 381F).

<sup>20</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 428.

<sup>21</sup> KENNY, 2008, p. 356.

<sup>22</sup> ULLMANN, 2002, p. 29.

não simples e, portanto, não será o Uno”<sup>23</sup>. Faz-se necessário, então, recorrer à unidade primeira, ao Uno pelo qual todos os seres são seres<sup>24</sup>.

Tem-se aqui aquela que foi considerada “a parte mais desconcertante da filosofia de Plotino: o seu conceito de Uno”<sup>25</sup>. A. H. Armstrong propõe três razões principais para que isto ocorra: a) a tentativa de expressar o inexprimível; b) as dificuldades comuns a todos os pensadores que estejam tentando penetrar nas profundezas do Ser; c) a complexidade da tradição metafísica herdada por Plotino. Nesta perspectiva, torna-se bastante compreensível o fato de, ao longo das *Enéadas*, o licopolitano chamar a atenção para tais dificuldades, utilizando frequentemente expressões do tipo “por assim dizer”<sup>26</sup>.

A par dessas ressalvas, a reconstituição do pensamento plotiniano e a articulação entre os principais conceitos por ele utilizados decorrem necessariamente de sua Primeira Hipóstase, o absolutamente simples (ἀπλόος) que em sua autonomia (αὐτάρκεια) “é aquilo de que tudo depende, mas que não depende de nada: assim, ele é a realidade pela qual tudo aspira. Deve permanecer imóvel enquanto tudo circula ao seu redor: como uma circunferência ao redor de um centro do qual todos os seus raios provêm”<sup>27</sup>.

De várias maneiras Plotino sublinha a absoluta autossuficiência do Uno. Se, como está expresso no tratado *Sobre as Três Hipóstases Principais*, “admirar e buscar alguma coisa significa inferioridade em relação a ela”<sup>28</sup>, o objeto *par excellence* do sistema plotiniano é a Suprema Realidade, o vértice de sua escala de valores. O Uno, porém, basta-se a si mesmo, pois “nada existe pelo qual possa ser atraído”<sup>29</sup>. Ademais, “um princípio não tem necessidade das coisas que vêm depois dele”<sup>30</sup>. Então o Uno, como primeiro princípio, não depende de nada, enquanto tudo o mais tem nele a sua fonte. Como uma nascente “que de si mesma provê todos os rios sem se esgotar”<sup>31</sup>, o Uno não se empobrece nem se diminui ao dar origem a todas as coisas.

É preciso, no entanto, certa cautela na interpretação das imagens utilizadas pelo filósofo de Licópolis, tomando-as mais como analogias do que em sua literalidade. As mais conhecidas

<sup>23</sup> *Enéada* VI, 9, 2.

<sup>24</sup> *Enéada* VI, 9, 1: “πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἔστιν ὄντα”.

<sup>25</sup> ARMSTRONG, 1967, p. 1.

<sup>26</sup> *Enéadas* I, 2, 6; II, 3, 18; VI, 7, 12; VI, 8, 13; VI, 8, 16.

<sup>27</sup> *Enéada* I, 7, 1.

<sup>28</sup> *Enéada* V, 1, 1.

<sup>29</sup> *Enéada* VI, 8, 13.

<sup>30</sup> *Enéada* VI, 9, 6.

<sup>31</sup> *Enéada* III, 8, 10.

metáforas comparam o Uno ao Sol<sup>32</sup>, fonte inesgotável de luz e calor que irradia incessantemente sem se diminuir. Contudo, o próprio Plotino adverte que o Sol e a substância dos demais astros são partes, e não cada qual o conjunto e o todo, portanto sua permanência diz respeito unicamente à indestrutibilidade da Ideia<sup>33</sup>.

Como já foi largamente demonstrado<sup>34</sup>, a não-observância deste preceito fez com que muitos intérpretes fossem levados a erros, associando os conceitos de “emanação” e “panteísmo” à filosofia plotiniana, quando, efetivamente, o licopolitano insiste em que o Uno “transcende todas as coisas de que é a causa, não sendo nenhuma delas”<sup>35</sup> e, ainda, que o Uno “permanece em si mesmo e não se diminui ao criar”<sup>36</sup>. Trata-se, em verdade, de uma processão (πρόοδος) de viés panenteísta<sup>37</sup>.

A absoluta transcendência do Uno fica patente quando Plotino o faz criador de si mesmo (τὸ ἐν ἐποίησε σ’αὐτό), tornando inadmissível a existência de qualquer causa anterior, pois desta maneira ele deixaria de ser o primeiro princípio. O filósofo de Licópolis, para tanto, unifica a vontade e a essência do Uno: “Porque se sua vontade provém de si mesmo e se identifica com sua atividade, e o seu querer é o mesmo que a sua existência, então ele não é um resultado casual, mas o que ele desejou”<sup>38</sup>.

O Uno é a Suprema Realidade, anterior a tudo (πρὸ πάντων) o que é manifestado ou condicionado, é o princípio sem princípio, a causa sem causa de tudo o que se seguiu a ele. É “a potência criadora de todas as coisas (δύναμις τῶν πάντων)”<sup>39</sup>. Enquanto tudo o que existe originou-se de uma causa, o Uno não admite causa precedente. Por conseguinte, predicar algo da Primeira Hipóstase do sistema plotiniano seria uma tentativa inadequada de nomear o inominável, uma vez que o Uno é desprovido de qualquer atributo.

Com efeito, a predicação pressupõe a existência de dois termos, quais sejam, o sujeito do qual se afirma ou nega alguma coisa, e o predicado que se atribui a ele. Ocorre que esta divisão é totalmente incompatível com a absoluta simplicidade do Uno. Na perspectiva plotiniana, a rigor,

<sup>32</sup> ARMSTRONG (1967, p. 49-62) destaca o importante papel que o sol ocupa nas *Enéadas*, provavelmente devido à influência de *A República*, o *Timeu* e as *Leis*, bem como dos escritos herméticos e do médio estoicismo.

<sup>33</sup> *Enéada* II, 1, 1.

<sup>34</sup> REALE, 2001, v. IV, ps. 453 e 456; ULLMANN, 2002, ps. 22, 34, 41; ARMSTRONG, 1967, p. 52.

<sup>35</sup> *Enéada* V, 5, 13.

<sup>36</sup> *Enéada* VI, 9, 5.

<sup>37</sup> “Νοῦς and ψυχὴ are produced by a spontaneous and necessary efflux or power from the One, which leaves their source undiminished” (ARMSTRONG, 1967, p. 52).

<sup>38</sup> *Enéada* VI, 8, 13.

<sup>39</sup> *Enéada* III, 8, 10.

incorreríamos em erro ao afirmar que “o Uno é o Bem”, pois teríamos de um lado o Uno, e de outro o Bem como uma propriedade que se lhe atribui<sup>40</sup>.

O Uno plotiniano está além do ser e da essência, pois “todos os seres são seres em virtude do Uno, tanto os seres que são seres num sentido originário como aqueles dos quais se diz que num sentido qualquer são contados entre os seres”<sup>41</sup>. Por conseguinte, tudo o que “é” só o “é” em virtude de sua unidade, o que é extensível ao ser, à essência, ao Inteligível e à Alma. Como esclarece Reale, “a raiz da unidade é, portanto, algo que transcende o próprio *Noῦς*, algo livre de qualquer pluralidade, é o Uno em si”<sup>42</sup>.

Afirmar que o Uno não seja o ser não equivale a dizer que o Uno seja o não-ser. Por paradoxal que seja, pode-se afirmar, com Plotino, que o Uno é “nem ser” e “nem não-ser”, ou, nos termos plotinianos, que o Uno é “Super-Ser”<sup>43</sup>, uma expressão que nos remete a um nível ontológico que ultrapassa a lógica linear, a discursividade racional e, até mesmo, o conhecimento noético. Ao longo das *Enéadas*, Plotino procura enfatizar a transcendência do Uno recorrendo inúmeras vezes à expressão “além do ser (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)”<sup>44</sup> proveniente do livro sexto de *A República*.

Deve-se questionar, então, como é possível que do Uno, esta absoluta simplicidade, tenha surgido a multiplicidade infinda de todas as coisas, ao que o filósofo de Licópolis responde: “O Uno, perfeito porque nada busca, nada possui e de nada necessita, transborda, por assim dizer, e sua superabundância produz algo distinto de si mesmo”<sup>45</sup>, pois “todas as coisas que chegam à perfeição produzem; o Uno é sempre perfeito, então produz incessantemente; e o que produz é menos do que ele próprio”<sup>46</sup>.

Valendo-se de um raciocínio analógico, questiona Plotino: se tudo o que é perfeito, produz algo diferente de si, “como o Primeiro, o perfeitíssimo Bem, poderia permanecer em si mesmo não querendo dar de si ou incapaz de dar de si, se é o poder produtor de todas as coisas? Como ele ainda seria o Princípio?”<sup>47</sup>. Assim, a perfeição da Suprema Realidade pressupõe uma *δύναμις*, energia criadora que está no coração de todas as coisas, impulsionando-as à unidade, mas que também se

<sup>40</sup> “Não há mister usar o verbo ‘ser’, dizendo: ‘Ele é o Bem’. Uno e Bem são convertíveis e constituem perfeições simples” (ULLMANN, 2002, p. 34).

<sup>41</sup> *Enéada* VI, 9, 1.

<sup>42</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 441.

<sup>43</sup> *Enéada* VI, 8, 20.

<sup>44</sup> *Enéadas* I, 7, 1; III, 8, 10; IV, 4, 16; VI, 7, 40; VI, 8, 19. Cf. *República* 509 b.

<sup>45</sup> *Enéada* V, 2, 1.

<sup>46</sup> *Enéada* V, 1, 6.

<sup>47</sup> *Enéada* V, 4, 1.

encontra além de todas as coisas, qual poderoso atrator ao qual tudo converge. Nesta linha, como propõe Ullmann, “logra-se falar em transcendência entitativa e imanência operativa”<sup>48</sup>.

Armstrong, entretanto, demonstra que muitas das caracterizações positivas conferidas ao Uno<sup>49</sup> fazem dele “inevitavelmente uma *οὐσία*, por mais que ele possa transcender os seres que conhecemos; se uma *οὐσία*, então um Uno-múltiplo. Ele se torna um ser ao qual predicados podem ser aplicados e sobre o qual distinções lógicas podem ser feitas”<sup>50</sup>. Ou seja, entendido desta maneira o Uno assumiria características de substância e essência.

O autor destaca, contudo, que a via apofática ou negativa, na qual o Uno é apresentado como uma unidade impredicável, incondicionada e insuscetível de apropriação lingüística, sobre a qual “não há qualquer conceito ou conhecimento”<sup>51</sup>, de sorte que só podemos falar dela a partir dos seus efeitos<sup>52</sup>, salvaguarda a absoluta simplicidade do primeiro princípio. Como destaca Armstrong, as duas perspectivas, uma positiva e a outra negativa, “ocorrem inextricavelmente entrelaçadas ao longo das *Enéadas*”<sup>53</sup>.

Em síntese, o Uno é o núcleo do universo inteligível de Plotino, assim como o universo inteligível é o núcleo do universo sensível<sup>54</sup>. O recurso didático aos gêneros inteligível e sensível, presente tanto nas *Enéadas* quanto nos *Diálogos*, não significa, contudo, que a filosofia plotiniana – assim como a platônica, da qual o filósofo de Licópolis se denomina mero intérprete<sup>55</sup> – apresente um irreconciliável dualismo entre níveis ontológicos completamente desconexos.

Recorrendo a uma analogia semelhante à da linha utilizada por Platão em *A República*<sup>56</sup>, Plotino manifesta, certamente, uma concepção filosófica não-dualista ao sugerir a existência de algo “como uma longa vida estendida longitudinalmente; cada parte é diferente da seguinte, mas o todo é contínuo consigo mesmo, mas com partes diferenciadas das outras, sem que a anterior pereça na seguinte”<sup>57</sup>. Em outro tratado, o licopolitano é mais explícito, afirmando que “todos os seres, tanto

---

<sup>48</sup> ULLMANN, 2002, p. 44.

<sup>49</sup> “He takes the decisive step when he makes the One *ἐνέργεια*, and gives it will, makes it eternally create itself and return eternally upon itself in love” (ARMSTRONG, 1967, p. 3).

<sup>50</sup> ARMSTRONG, 1967, p. 3.

<sup>51</sup> *Enéada* V, 4, 1.

<sup>52</sup> Cf. *Enéada* V, 3, 14.

<sup>53</sup> ARMSTRONG, 1967, p. 14.

<sup>54</sup> Cf. *Enéada* IV, 3, 17.

<sup>55</sup> “Plotino ha interpretato la sua attività filosofica in modo del tutto consapevole come una sequela di Platone” (BEIERWALTES, 1993, p. 29).

<sup>56</sup> *A República*, 509 d – 511 e.

<sup>57</sup> *Enéada* V, 2, 2.

os inteligíveis como os sensíveis, constituem uma cadeia contínua: os inteligíveis existem por si mesmos, enquanto os sensíveis sempre recebem sua existência participando dos primeiros”<sup>58</sup>.

Deste núcleo do inteligível provém uma diferenciação primária conhecida como díade indefinida (ἀόριστος δυάς), termo de inspiração pitagórico-platônica<sup>59</sup> que designa o princípio da alteridade e da multiplicidade, pois “não existiria coisa alguma se o Uno permanecesse imóvel em si mesmo”<sup>60</sup>. Também em Platão o eixo Um-múltiplo assume um papel determinante<sup>61</sup>. O tema requer atenção redobrada, pois, como já foi observado, “a conexão entre o Uno e *Noῦς* é o ponto mais vital na estrutura do sistema de Plotino”<sup>62</sup>.

Ao voltar-se à origem, a díade indefinida, também denominada “matéria espiritual” ou “matéria inteligível”, encontra limites, vale dizer, é determinada pelo Uno. Nas palavras do licolopolitano, “o Uno é anterior à dualidade, portanto a díade é secundária e, originando-se do Uno, tem-no como um limite, mas pela sua própria natureza é indeterminada”<sup>63</sup>. O Uno, em sua perfeição e absoluta simplicidade, não encerra qualquer diversidade, porém, desde sua plenitude, dá origem a algo diferente de si mesmo: a díade, que, “ao surgir, volta-se ao Uno e é preenchida, tornando-se o Intelecto ao contemplá-lo”<sup>64</sup>.

Na verdade, este momento de contemplação é duplo: primeiro, verifica-se a contenção da díade indefinida frente ao Uno e dessa limitação surge o Ser; depois, o ato de contemplação dá origem ao Intelecto. No tratado *Sobre a Origem e a Ordem dos Seres que Vêm Depois do Primeiro*, Plotino procura esclarecer a questão, tanto quanto possível: “Ao deter-se e voltar-se ao Uno, constitui o Ser; ao contemplar o Uno, o Intelecto. Por conseguinte, ao deter-se para contemplá-lo, torna-se, ao mesmo tempo, Intelecto e Ser”<sup>65</sup>.

No entanto, em seu retorno contemplativo ao Uno, o Intelecto é incapaz de captá-lo inteiramente, percebendo-o, então, em si mesmo, como uma multiplicidade, dando origem ao mundo

---

<sup>58</sup> *Enéada* IV, 8, 6.

<sup>59</sup> *Diógenes Laércio* cita o seguinte fragmento pitagórico: “A mônada é o princípio de todas as coisas; da mônada nasce a díade indefinida, que serve de substrato material à mônada, sendo esta a causa; da mônada e da díade indefinida nascem os números” (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro VIII, 1, 25).

<sup>60</sup> *Enéada* IV, 8, 6.

<sup>61</sup> O tema teria sido abordado na mítica conferência *Sobre o Bem*, proferida na fundação da Academia (cf. DUMONT, 2004, p. 287), sendo tratado nos diálogos *Filebo*, *Parmênides* e *Timeu*.

<sup>62</sup> ARMSTRONG, 1967, p. 49.

<sup>63</sup> *Enéada* V, 1, 5.

<sup>64</sup> *Enéada* V, 2, 1. Cf. *Enéada* II, 4, 5.

<sup>65</sup> *Enéada* V, 2, 1.

das Ideias<sup>66</sup>. Deste movimento inteligível de convergência à origem surgem, em ritmo numérico<sup>67</sup>, os pares de opostos articulados pela díade, como alteridade e identidade, movimento e repouso, multiplicidade e unidade, pois, enquanto o absolutamente simples não admite atributos, na esfera noética eles tornam-se imprescindíveis.

Como ensina Reale, esta atividade contemplativa de volver-se ao princípio, embora muitas vezes negligenciada pelos intérpretes, “representa um dos eixos em torno dos quais gira a metafísica plotiniana”<sup>68</sup>. De fato, esta chave interpretativa é imprescindível para a compreensão de Plotino, pois todas as vias ascensionais propostas pelo licopolitano pressupõem a contemplação das realidades superiores das quais o universo sensível representa apenas a imagem.

A contemplação resguarda o elo entre as hipóstases: enquanto a alteridade as torna distintas, o reencontro propiciado pelo retorno à origem as assemelha, assegurando a conexão entre elas. Assim como o Intelecto traz a marca do Uno, a Alma carrega os traços do Intelecto e, em sentido inverso, como escreve Plotino, “a Alma é uma expressão e um tipo de atividade do Intelecto, assim como o Intelecto o é do Uno”<sup>69</sup>.

Desta forma, a atividade contemplativa confere ao Intelecto uma unidade de segunda ordem. Pode-se, mesmo, dizer que o Intelecto é uma unidade em dois sentidos: o primeiro decorre do retorno ao Uno pela contemplação; o segundo advém do encontro consigo mesmo, quando se dá a integração entre sujeito e objeto. Daí decorrem, respectivamente, a unidade orgânica do Intelecto e a unidade ontológica de Ser e Pensamento.

Inobstante considerar o Intelecto um todo orgânico, Plotino atribui-lhe um caráter dual, não apenas pela coexistência do Uno-múltiplo, onde a perfeição do Uno dá origem a uma miríade de Ideais que “fluem dele como a luz do Sol”<sup>70</sup>, mas porque, em seu próprio patamar ontológico, como observou Bréhier, a Segunda Hipóstase congrega não somente as Formas Ideais de Platão, mas o

---

<sup>66</sup> “The Forms, number, the internal multiplicity of the One-Being, are the way in which the One is apprehended by and informs *Noûç*. The incurable multiplicity of the Divine Mind causes the One itself to be mirrored in it, not in its own simplicity, but as multiform” (ARMSTRONG, 1967, p. 70).

<sup>67</sup> Os Números Ideais foram “caracterizados por Plotino como a força que divide o ser e faz nascer a multiplicidade no ser, a regra segundo a qual nascem do ser os múltiplos seres; e, nesse sentido, como fundamento e raiz dos seres” (REALE, 2001, v. IV, p. 470).

<sup>68</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 459.

<sup>69</sup> *Enéada* V, 1, 6.

<sup>70</sup> *Enéada* V, 3, 12.

próprio sujeito que as conhece por serem idênticas a si<sup>71</sup>. Na mesma linha seguem Reale, ao notar em Plotino “a complexa e grandiosa teoria do *Noûς* como síntese de ser e pensamento”<sup>72</sup>, e Werner Beierwaltes, ao constatar a relevância da autorreflexão no âmbito do pensamento absoluto<sup>73</sup>.

Assim, enquanto a unidade absoluta é a marca do Uno, com a Segunda Hipóstase tem-se um Uno-múltiplo, representado na harmonia do mundo das Ideias. Trata-se do Cosmo Noético (κόσμος νοητός), expressão tomada de Filo de Alexandria que possivelmente tenha sido o primeiro pensador a referir-se às Ideias como pensamentos de Deus<sup>74</sup>. Em Plotino, no entanto, a doutrina das Ideias é reformulada, assumindo concepções distintas em relação ao platonismo e ao médio-platonismo, principalmente devido à coincidência entre pensante e pensado. As Ideias não são apenas pensamentos na mente divina, mas ao mesmo tempo inteligível e inteligência.

O Cosmo Noético é o mundo arquetípico das verdadeiras realidades, onde todas as coisas do universo sensível são reconhecidas em sua dimensão “inteligível e eterna, com sua própria consciência e vida, todas elas sendo governadas pela pura Inteligência e pela imensa Sabedoria”<sup>75</sup>. Ali, a singularidade de cada Ideia encontra-se em íntima comunhão com todas as outras, constituindo uma unidade na diversidade, pois “todas as coisas estão juntas, e nem mesmo a menor delas está separada”<sup>76</sup>.

Em diversas passagens das *Enéadas* – frequentemente fazendo uso de analogias – Plotino enfatiza o entrelaçamento dinâmico das Ideias, onde a mútua implicação entre elas faz com que cada uma tenha todas as outras em si, e vice-versa: “O Sol ali é todas as estrelas, e cada estrela o Sol e todas as outras”<sup>77</sup>. Portanto, na esfera inteligível, pode-se dizer, com Plotino, que a beleza tem sua singularidade, mas também é verdade; que a verdade, ao tempo que mantém sua tônica particular, também é justiça; bem assim a justiça, que traz consigo a Ideia da beleza.

Com a Segunda Hipóstase tem-se a positivação do sistema plotiniano. Enquanto o Uno é “anterior a todas as coisas”<sup>78</sup>, sendo sua condição de possibilidade, pois todas as coisas só são o que

<sup>71</sup> “L’être universel n’est donc plus connu comme un objet, mais comme identique au moi”. (BRÉHIER, 1999, p. 129). Ver também Armstrong: “Intellect is for Plotinus also the Platonic World of Forms, the totality of real beings: it is both thought and the object of its thought” (ARMSTRONG, Prefácio às *Enéadas*, p. xx).

<sup>72</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 410.

<sup>73</sup> “Un pensiero assoluto, a-temporale, una autorelazione riflessiva di una entità pensante (*Noûς*) che, ad un tempo, è puro *essere*: ecco, questa è un’idea centrale del filosofare di Plotino” (BEIERWALTES, 1993, p. 30).

<sup>74</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 253.

<sup>75</sup> *Enéada* V, 1, 4.

<sup>76</sup> *Enéada* V, 9, 6.

<sup>77</sup> *Enéada* V, 8, 4: “καὶ ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἄστρα, καὶ ἕκαστον ἥλιος αὖ καὶ πάντα”.

<sup>78</sup> *Enéada* V, 3, 11.



são em virtude da unidade, o Intelecto é todas as coisas em sua verdadeira dimensão imaterial, “é o puro Ser em eterna atualidade; nela não há lugar para futuro nem para passado algum, pois todas as coisas permanecem num eterno agora, idênticas a si mesmas no lugar que receberam para si, como identidades satisfeitas em serem o que são”<sup>79</sup>.

A plenitude da Segunda Hipóstase é a perfeição de um Uno-múltiplo, de um todo orgânico que se expressa na diversidade das Ideias concebidas como realidades vivas e frequentemente divinizadas ao longo das *Enéadas*, a exemplo da seguinte passagem: “Lá todas as coisas são celestes, a terra, o mar, as plantas, os animais e os homens são celestes, todas as coisas que pertencem àquele elevado céu são divinas”<sup>80</sup>.

À semelhança do Hiperurânio de Platão, o lugar das Ideias em Plotino é visto como uma dimensão imaterial de glória e resplendor ilimitados, de pura luz, “pois lá todas as coisas são transparentes, e não há nada escuro ou opaco; todas as coisas são claras para a parte mais íntima de tudo, pois a luz é transparente à luz”<sup>81</sup>. Com efeito, no Cosmo Noético desaparecem as concepções ordinárias de tempo e espaço, porque “há eternidade em vez de tempo. E o lugar lá existe de maneira intelectual, a presença de uma coisa em outra”<sup>82</sup>.

Outro aspecto deve ser enfatizado a respeito da Segunda Hipóstase: ela é a esfera do conhecimento verdadeiro, o conhecimento imediato e autoevidente que prescinde quaisquer intermediações. Como escreve Plotino, o Intelecto “deve saber sempre e nunca esquecer qualquer coisa, e o seu conhecimento não deve ser conjectural, ambíguo ou proveniente de terceiros. Tampouco dependerá de demonstrações”<sup>83</sup>. Por óbvio, esse conhecimento não está ligado àquele decorrente da percepção sensorial, que nada mais é do que o conhecimento das imagens externas – reflexos de reflexos – e não das coisas em si, nem ao conhecimento inferencial, originário do raciocínio linear que evolui de premissa em premissa e está sujeito ao transcurso do tempo.

O verdadeiro conhecimento, do qual nos fala Plotino, ocorre na dimensão atemporal do Cosmo Noético. Não se dá por meio do raciocínio discursivo (διάνοια), mas pela faculdade própria do Intelecto (νόησις), que é “a atividade de visão mental direta ou compreensão imediata do objeto de pensamento, ou uma mente que alcança seu objeto desta maneira direta e não como a conclusão

---

<sup>79</sup> *Enéada* V, 1, 4.

<sup>80</sup> *Enéada* V, 8, 3.

<sup>81</sup> *Enéada* V, 8, 4.

<sup>82</sup> *Enéada* V, 9, 10.

<sup>83</sup> *Enéada* V, 5, 1.

de um processo discursivo da razão”<sup>84</sup>. Trata-se do conhecimento noético que representa a culminância da dialética ascendente da filosofia platônica; em Plotino, porém, ainda restará um degrau até o ápice: a própria *ἔνωσις*.

Fatores como a mútua implicação das Ideias, a coincidência entre Ser e Pensamento<sup>85</sup> e o caráter atemporal da Segunda Hipóstase conferem a esse conhecimento direto – poder-se-ia dizer intuitivo – o poder de apreender realidades que “certamente não são ‘premissas’ ou ‘axiomas’ ou ‘expressões’”<sup>86</sup>. No Intelecto há perfeita união ou assimilação recíproca entre conhecedor, conhecido e conhecimento<sup>87</sup>, portanto não há possibilidade de erro ou de crenças irreais<sup>88</sup>. Já os objetos sensíveis carecem de autoevidência, necessitando o auxílio da razão discursiva<sup>89</sup> (ou conhecimento indireto) que, por sua vez, está sujeita a toda a sorte de ilusões.

Concepção nitidamente platônica, na qual “o tempo é a imagem móvel da eternidade”<sup>90</sup>, este caráter atemporal e não-espacial das Ideias é assumido por Plotino ao estabelecer uma diferença fundamental entre a terceira e a segunda hipóstases: enquanto as Ideias são perfeitas porque não requerem complementação ou acréscimo, isto é, por serem o que são, sem estarem sujeitas ao devir, com a Alma nasce o tempo<sup>91</sup>, pois ela é a vida que anima todas as coisas e as faz avançar no processo do vir-a-ser. Para o licolitano, “o jorro da vida envolve tempo; o progresso contínuo da vida envolve a continuidade do tempo (...) o tempo é a vida da alma em um movimento de passagem de um modo de vida para outro”<sup>92</sup>.

Quando se aborda o conceito de Alma em Plotino, um aspecto fundamental a destacar diz respeito à vastidão da esfera de suas atividades, pois “a Alma é composta de uma parte que está acima, ligada ao mundo superior, mas que, ao mesmo tempo, desce a esta região inferior como um raio provém de um centro”<sup>93</sup>. Este excerto do segundo tratado *Sobre a Essência da Alma* assinala uma inovação em relação às hipóstases precedentes, uma vez que o Uno e o Intelecto, permanecendo na perfeição e plenitude de seus respectivos níveis ontológicos, não se dirigem ao

<sup>84</sup> ARMSTRONG, Prefácio às *Enéadas*, p. xviii.

<sup>85</sup> Invocando Parmênides, Plotino diz que “pensar e ser são a mesma coisa” (*Enéada* V, 1, 8, 16).

<sup>86</sup> *Enéada* V, 5, 1.

<sup>87</sup> “Em outras palavras, no *Noῦς* o pensar, o pensante e o pensado são idênticos” (ULLMANN, 2002, p. 26, Nota 54).

<sup>88</sup> *Enéada* V, 5, 1.

<sup>89</sup> *Enéada* V, 5, 1.

<sup>90</sup> *Timeu*, 37 d. *Enéada* III, 7, 11.

<sup>91</sup> “The *ἀρχή* Soul is eternal just as the *ἀρχή* Intellect is. It is in the soul of the universe that time originates” (GERSON, 1998, p. 63).

<sup>92</sup> *Enéada* III, 7, 11.

<sup>93</sup> *Enéada* IV, 2, 15.

que lhes é inferior, ao passo que, dentre as várias atividades da Alma, encontra-se a de interagir com o universo sensível, seja organizando-o, seja dirigindo-o.

A passagem em tela aponta ao menos duas dimensões da Terceira Hipóstase: a primeira diz respeito à sua transcendência, pois a Alma – ou as Almas, já que se trata de um Uno e múltiplo – é também um habitante no divino e eterno mundo das Ideias (ψυχὰὶ δὲ κάκει) <sup>94</sup> e, enquanto tal, não se envolve com o mundo material; a segunda, à sua imanência, pois a Alma está diretamente ligada às atividades de organização e direção do universo sensível. As duas dimensões são denominadas, respectivamente, a Alma universal e a Alma do todo. Entre elas, como sublinhou Bréhier <sup>95</sup>, tem lugar a dimensão humana da alma, com todas as suas faculdades psicológicas.

A existência de níveis hierárquicos no âmbito da Alma é um dos fatores que contribuem significativamente para a complexidade do conceito <sup>96</sup>. Reale, reconhecendo a existência de divergências entre os estudiosos, assim identificou estes três níveis: “a) Em primeiro lugar está a Alma suprema, a Alma universal ou seja a Alma na sua inteireza e pureza (...); b) Existe, em seguida, a Alma do todo, que é a Alma do mundo e do universo sensível (...); c) Finalmente, há as almas particulares” <sup>97</sup>.

Segundo Plotino, a primeira, ou a Alma divina, “sempre governa o sistema celeste mantendo em relação a ele uma ininterrupta transcendência de suas potências mais elevadas e enviando ao interior do mundo as suas potências mais baixas” <sup>98</sup>; a segunda, “cuida do mundo supervisionando o geral, conduzindo-o à ordem mediante um incessante comando de sua soberania real; e cuidando do individual, o que implica uma ação direta, um contato imediato no qual ela se contamina com a natureza do objeto sobre o qual age” <sup>99</sup>.

Quanto às almas particulares, Plotino recorre uma vez mais à metáfora do Sol ao dizer que elas “têm um desejo intelectual de retornar ao princípio de que provieram, mas ao mesmo tempo têm uma potência voltada para a administração deste mundo inferior – como a luz está ligada ao Sol na região superior, mas não deixa de lançar-se na região inferior” <sup>100</sup>. Enfatiza, contudo, a

---

<sup>94</sup> *Enéada* IV, 2, 2.

<sup>95</sup> “Entre ces deux points trouve sa place ce que nous appelons proprement psychologie, l’étude des facultés humaines de l’entendement, de la mémoire, de la sensation et des passions; ces facultés humaines apparaissent à un certain niveau de la vie de l’âme” (BRÉHIER, 1999, p. 49).

<sup>96</sup> “The variations in his use of terms also make a good deal of difficulty” (ARMSTRONG, 1967, p. 83).

<sup>97</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 480.

<sup>98</sup> *Enéada* IV, 8, 2.

<sup>99</sup> *Enéada* IV, 8, 2.

<sup>100</sup> *Enéada* IV, 8, 4.

transcendência da alma humana: “Nem mesmo a nossa alma humana entra inteiramente no corpo, mas há algo nela que sempre permanece na região inteligível”<sup>101</sup>.

Esta polivalência e, mais especificamente, o fato de considerar que a Alma do todo está para a Alma universal assim como a Alma universal está para o Intelecto, fez com que Armstrong conferisse à primeira o *status* de uma quarta hipóstase<sup>102</sup>, o que não parece adequado, já que o próprio autor reconhece que a vida da Alma é como um todo que se estende da mais ínfima porção de matéria às mais elevadas regiões do suprassensível<sup>103</sup>. Ademais, como sentencia Ullmann, “dela procedem as almas e todas as formas dos seres sensíveis, *ab aeterno*, desde a planta até o homem, tudo constituindo uma admirável harmonia e beleza”<sup>104</sup>.

Possivelmente, e de forma ainda mais acentuada que nas hipóstases anteriores, a complexidade do conceito de alma em Plotino esteja associada à incorporação de elementos das várias tradições filosófico-religiosas que o precederam, nem sempre compatíveis entre si. Ravindra e Armstrong identificaram ali a existência de traços homéricos, órficos e pitagóricos, assim como as já conhecidas influências platônicas, aristotélicas e estoicas<sup>105</sup>. Não se pode olvidar, além disto, a crença geralmente sustentada pelos leitores de Plotino de que muitos de seus conceitos filosóficos advieram de suas próprias experiências espirituais<sup>106</sup>.

Plotino incorpora muitos desses elementos e, especialmente a partir da influência platônica, confere à Alma do mundo primordialmente um papel demiúrgico<sup>107</sup>. Ela é a inteligência que plasma, ordena e conduz o mundo sensível a partir da contemplação das realidades superiores. É oportuno lembrar que em Platão a ação do Demiurgo torna possível “que as Ideias inteligíveis possam agir

---

<sup>101</sup> *Enéada* IV, 8, 8

<sup>102</sup> ARMSTRONG, 1967, p. 86.

<sup>103</sup> “The life of *psyché* is a continuum reaching from living rock to living gods” (Ravindra, R. & Armstrong, A. H. *Dimensions of the Self*. In: RAVINDRA, 1998, p. 85.)

<sup>104</sup> ULLMANN, 2002, p. 27.

<sup>105</sup> “To oversimplify crudely, the concept of *psyché* which he inherited results from a combination of the oldest Greek conception of *psyché* known to us, the Homeric, in which it is the breath of life which leaves the body at death as a mindless ghost, and the Pithagorean-Orfic belief that the *psyché* was a spiritual being fallen from a higher sphere into the cycle of birth and death, capable of wisdom and good conduct, or the reverse, and able to eventually return to its original state by the exercise of wisdom and virtue (or the appropriate ritual way of life in the Orphic version)” (Ravindra, R. & Armstrong, A. H. *Dimensions of the Self*. In: RAVINDRA, 1998, p. 85).

<sup>106</sup> Cf. *Enéada* IV.8 (Nota Introdutória de A. H. Armstrong).

<sup>107</sup> “*Noûs* for Plotinus is not really the Demiurge” (ARMSTRONG, 1967, p. 87). “Soul’s function is rather ‘demiurgic’, operating as a kind of efficient cause” (GERSON, 1998, p. 60).

sobre o receptáculo sensível para que, do caos, surja o cosmo sensível”<sup>108</sup>, estabelecendo assim o nexó entre o modelo eterno e as suas imagens temporais.

A propósito, Reale ensina que na teologia platônica “devemos distinguir entre o ‘divino’ impessoal, por um lado, e Deus e os deuses pessoais, por outro lado. Divino é o mundo das Ideias em todos os seus planos. Divina é a Ideia do Bem, mas não é Deus-pessoa”, e o autor complementa esclarecendo que o Demiurgo encontra-se situado “em posição inferior ao mundo das Idéias, uma vez que não o cria, mas dele depende”<sup>109</sup>. Da mesma forma, a Alma do mundo, em Plotino, em posição imediatamente inferior à da Segunda Hipóstase, produz, anima e dirige o universo sensível a partir das Ideias eternas que contempla no Intelecto.

O licopolitano, por sua vez, sugere que assim como “a Inteligência não é apenas uma, mas Una e múltipla ao mesmo tempo, também devem existir muitas almas e uma Alma, e as diversas almas brotando da Alma, como as diversas espécies provêm de um único gênero”<sup>110</sup>. Sendo Una e múltipla, a Alma pode exercer papéis diversos na esfera inteligível e sensível: “Quando olha para o que é anterior a ela, a Alma entende; quando olha para si mesma, conserva seu ser particular; e quando olha para o que lhe é posterior, o ordena, o governa e o administra”<sup>111</sup>.

Portanto, em que pese a diversidade destas funções, a Alma “em si mesma não está dividida nem se dividiu, pois permanece inteira consigo mesma, mas está dividida nos corpos porque os corpos, por sua peculiar divisibilidade, não são capazes de recebê-la de modo indivisível. Portanto, a divisão é uma afeição própria dos corpos, não da Alma”<sup>112</sup>. Na conclusão deste mesmo tratado, Plotino esclarece que a Alma tem de ser “Una e múltipla, dividida e indivisível (...) múltipla porque os seres são muitos, e una, a fim de manter a coesão do conjunto; por sua unidade múltipla a Alma dá vida a todas as partes, e mediante sua unidade indivisível, as conduz com sabedoria”<sup>113</sup>.

No universo inteligível do licopolitano, onde Uno é concebido como o absolutamente simples, o surgimento da Segunda Hipóstase representa a quebra desta simplicidade primordial devido à dualidade sujeito-objeto e à multiplicidade das Ideias. No entanto, com a Terceira Hipóstase tem-se uma complexidade bem mais expressiva, seja do ponto de vista estrutural, seja no âmbito funcional, pois, com sua atividade, a partir da contemplação das Ideias, a Alma dá origem ao

---

<sup>108</sup> REALE, 2002, p. 142.

<sup>109</sup> REALE, 1990, pág. 145.

<sup>110</sup> *Enéada* IV, 8, 3.

<sup>111</sup> *Enéada* IV, 8, 3.

<sup>112</sup> *Enéada* IV, 1 [2], 1.

<sup>113</sup> *Enéada* IV, 1 [2], 2

drama da existência, gerando o universo sensível, uma vez que “ela própria criou todas as coisas vivas, insuflando-lhes vida”<sup>114</sup>.

Segundo Reale, como última hipóstase inteligível, “a alma constitui o momento extremo no processo de expansão da infinita potência do Uno, a hipóstase cosmogônica que coincide com o momento no qual, como último dom de si, o incorpóreo gera o corpóreo, manifestando-se na dimensão do sensível”<sup>115</sup>. Resta investigar, no entanto, como foi possível que a Alma, que em seu nível mais elevado mantém-se eternamente a contemplar o Intelecto, abdicasse, por assim dizer, de sua origem divina, dando início, desta forma, aos sucessivos processos de geração e transformação de todas as coisas no espaço e no tempo.

Em resposta, Plotino recorre novamente a um termo de origem pitagórica, a vontade própria ou a audácia (τόλμα), que representa a resolução da Alma em experimentar uma vida diferente daquela do Intelecto, caracterizada pela eternidade e simultaneidade das Ideias. Segundo Plotino, esta foi a origem do mal para as almas, “a audácia, a entrada na esfera da alteridade e o desejo de pertencerem a si próprias. Estando satisfeitas com sua própria independência, moveram-se por si mesmas, tomando o caminho contrário e afastando-se tanto quanto possível, esquecendo-se até mesmo de sua origem”<sup>116</sup>.

No tratado Sobre a Eternidade e o Tempo, onde é dito que a eternidade é inerente à natureza do Intelecto, assim como o tempo o é em relação à Alma, atribui-se justamente a este desejo de independência a origem tempo, simultaneamente ao efetivo ingresso da Alma no processo do vir-a-ser: “Havia uma natureza inquieta que desejava governar a si mesma e ser ela mesma; tendo optado por buscar mais do que seu presente estado, pôs-se em movimento e o tempo moveu-se consigo; sempre se movendo em direção ao ‘próximo’ e ao ‘depois’ e ao que não é o ‘mesmo’”<sup>117</sup>. Tem início assim o Universo Sensível, construído à imagem e semelhança das realidades superiores que a Alma contempla no Intelecto.

Na relação que assim se estabelece entre a Alma e o universo sensível, encontra-se a tentativa do filósofo de Licópolis de reconciliar duas perspectivas platônicas aparentemente

<sup>114</sup> *Enéada* V, 1, 2: “αὐτὴ μὲν ζῶα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωὴν”.

<sup>115</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 477

<sup>116</sup> *Enéada* V, 1, 1.

<sup>117</sup> *Enéada* III, 7, 11.

antitéticas<sup>118</sup>: a primeira, na qual o fundador da Academia “despreza o mundo sensível, reprovando o consórcio da alma com o corpo, diz que a alma ‘está acorrentada’ e ‘sepultada’ nele e, ainda, exalta a verdade exposta nos mistérios de que a alma aqui ‘está numa prisão’”<sup>119</sup>, vivendo agrilhoadada na caverna<sup>120</sup> onde caiu devido à perda de suas asas<sup>121</sup>; a segunda, proveniente do *Timeu*, onde Platão “elogia o universo sensível, qualifica-o de ‘Deus bem-aventurado’ e diz que a alma lhe foi dada pela ‘bondade do Criador’ para que este mundo fosse dotado de inteligência, porque ele tinha de ser inteligente, o que não seria possível sem Alma”<sup>122</sup>.

Entre o pessimismo da primeira perspectiva e a visão do *Timeu*, Plotino parece optar pela hipótese de que este é o melhor dos mundos possíveis e que a descida da alma é necessária para a atualização de todas as suas potencialidades, visto que “o processo de exteriorização não poderia terminar no nível das almas, pois cada coisa deve produzir o que se segue a ela, bem como desenvolver-se a partir de um princípio central, como de uma semente, até chegar ao universo sensível”<sup>123</sup>. No sistema plotiniano, este processo de desdobramento ou processão a partir de uma realidade transcendente é produzido por uma força que “tem de prosseguir incessantemente até o universo realizar a última de suas potencialidades”<sup>124</sup>.

Apesar dessa perspectiva predominante<sup>125</sup>, alguns tratados parecem privilegiar a visão da imperfeição do mundo material. Mas, como alerta Armstrong, não há que confundir tais perspectivas, pois “Plotino sempre sustenta que o universo sensível é bom, e que sua existência é a conclusão necessária da ordem universal”<sup>126</sup> e só poderia ser considerado uma prisão se contrastado com as elevadas esferas inteligíveis a que a alma humana pode ascender. Some-se a isto o fato de não se encontrarem, na leitura das *Enéadas*, passagens onde o mundo material seja categoricamente considerado supérfluo, pois, mesmo quando apresentado como um jogo de imagens, estas refletem as verdadeiras realidades inteligíveis de que são cópias.

Portanto, seja como possibilidade última da processão desde o Uno, seja como conclusão necessária da ordem cósmica, o universo físico é real e a sua existência tem a natureza de uma

<sup>118</sup> “It is the old struggle of ideas that appears in Plato (...) between the intense desire for escape from the body in the *Phaedo* and the equally intense conviction of the goodness of the material world in the *Timaeus*” (ARMSTRONG, 1967, p. 87).

<sup>119</sup> *Enéada* IV, 8, 1. *Fédon* 62 b, 65 a-c. *Crátilo* 400 c.

<sup>120</sup> *República* 515 a – 519 d.

<sup>121</sup> *Fédro* 246 c-d, 248 c-d.

<sup>122</sup> *Enéada* IV, 8, 1. *Timeu* 29 a, 30 b, 34 b.

<sup>123</sup> *Enéada* IV, 8, 6.

<sup>124</sup> *Enéada* IV, 8, 6.

<sup>125</sup> *Enéadas* I, 8, 7; II, 3, 17; III, 4, 1.

<sup>126</sup> ARMSTRONG, 1967, p. 83.

imagem ou de um reflexo do universo inteligível – é o nível mais denso da cosmogonia plotiniana, no qual cada fragmento traz consigo os vestígios (ἵχνοι) de uma realidade mais plena e duradoura. No universo sensível, como sugere Plotino, mesmo os “nossos corpos são somente traços das partes e poderes do universo”<sup>127</sup>, ou seja, são o microcosmo e, como tal, contêm em si todas as hierarquias celestes.

Como imagem, o universo físico é composto de matéria (ὕλη) sensível e forma. Assim como as formas corpóreas provêm das Ideias que a Alma contempla no Cosmo Noético, também a matéria sensível é deduzida de causas anteriores e tem seu paradigma na divina e eterna matéria inteligível<sup>128</sup>. Sobre estas duas matérias, Plotino diz que ambas provêm de causas anteriores, são simples, ilimitadas e indeterminadas e só alcançam definição quando se voltam à sua origem, assumindo, então, uma forma; diferenciam-se, no entanto, “como o arquétipo difere da imagem”<sup>129</sup>.

A origem da matéria sensível a partir da extremidade inferior da Alma, quando então surgem as condições para a existência de corpos sensíveis, é abordada no primeiro tratado *Sobre os Problemas quanto à Alma*: “Se não houvesse um corpo, a Alma não poderia seguir adiante, porque não há outro lugar onde sua natureza permita-lhe situar-se. Mas se a Alma pretende seguir adiante, deverá produzir um lugar para si mesma e, então, um corpo”<sup>130</sup>. Com efeito, esta passagem faz referência ao processo dedutivo por meio do qual, a partir do incorpóreo, origina-se o universo sensível.

Na sequência do excerto acima, Plotino afirma que, desde a sua estabilidade no Universo Inteligível, “a Alma irradia uma grande luz, e nos confins desta chama torna-se trevas (σκοτός). A Alma vê está obscuridade e confere-lhe uma forma, já que havia surgido um substrato para a forma”<sup>131</sup>. Igal chama a atenção para o esquema bifásico contido nesta passagem: “a) em uma primeira fase, ocorre a gênese da matéria à maneira de um substrato obscuro; b) em uma segunda fase, ocorre a estruturação da matéria pela Alma mediante a imposição de um logos”<sup>132</sup>. Outro tratado ratifica este entendimento: “No que é engendrado por último há total indeterminação, que

<sup>127</sup> *Enéada* IV, 4, 36.

<sup>128</sup> “La multiplicité des Formes implique l’existence d’une matière, car il doit y avoir un substrat qui reçoit chacune de ces Formes particulières (...) le monde sensible est une copie d’un modèle intelligible. S’il existe une matière ici-bas, dit Plotin, le monde intelligible doit également en posséder une” (Nota Introdutória de Luc Brisson à *Enéada* II, 4).

<sup>129</sup> *Enéada* II, 4, 15.

<sup>130</sup> *Enéada* IV, 3, 9.

<sup>131</sup> *Enéada* IV, 3, 9.

<sup>132</sup> Notas 95 e 96 de J. Igal à *Enéada* IV, 3, 9.



por sua vez se aperfeiçoa tornando-se um corpo e recebendo uma forma correspondente àquela que tinha em potência”<sup>133</sup>.

No início do tratado *Sobre os Dois Tipos de Matéria*, Plotino faz referência aos conceitos de matéria como substrato (ὕποκειμενον) e receptáculo (ὕποδοχή), associados, respectivamente, a Aristóteles e Platão. Ao longo do texto, porém, propõe retificações a ambos os termos. Afirma, neste sentido, que, para ser um receptáculo, não é necessário que a matéria tenha massa, mas que seja capaz de receber atributos quantitativos, uma vez que tenha acolhido a magnitude anteriormente<sup>134</sup>. Sustenta, ainda, que a matéria também “é um substrato, ainda que seja invisível e sem dimensão”<sup>135</sup>, distanciando-se do conceito aristotélico de substância. Afasta-se, também, por óbvio, do materialismo estoico, ao propor a incorporeidade da matéria.

Nesta perspectiva, a matéria sensível distingue-se inteiramente das formas que acolhe, pois é justamente o elemento comum entre os corpos sensíveis e “um requisito tanto para a qualidade quanto para a grandeza e, portanto, para os corpos”<sup>136</sup>, não podendo ser confundida com eles. Destituída de qualidades e de grandeza, logo privada de atributos, a matéria sensível foi considerada o “esgotamento total e, portanto, privação extrema da potência do Uno e, por conseguinte, do próprio Uno ou, em outros termos, privação do Bem (que coincide com o Uno)”<sup>137</sup>.

Note-se que esta privação máxima não afeta as hipóstases inteligíveis, que permanecem hierarquicamente estruturadas, cada qual subordinada à que lhe é superior, até o topo, onde o Uno permanece em sua absoluta independência. Pois bem, a matéria sensível ocupa o último lugar nesta hierarquia, em posição diametralmente oposta à Primeira Hipóstase, até mesmo porque nada se segue a ela: enquanto o Uno é a energia criadora de todas as coisas, a matéria é passividade pura que nada produz, apenas recebe, daí Plotino considerá-la um não-ser relativo e o mal, referindo-se, respectivamente, à carência do Ser e do Uno-Bem<sup>138</sup>.

Na célebre metáfora dos círculos concêntricos, onde Uno é comparado à fonte da luz, o Intelecto ao primeiro círculo de luz e a Alma ao segundo círculo, luz da luz (φῶς ἐκ φωτός)<sup>139</sup>, a matéria sensível seria tomada como a escuridão total, inteiramente dependente de iluminação

<sup>133</sup> *Enéada* III, 4, 1.

<sup>134</sup> Cf. *Enéada* II, 4, 11.

<sup>135</sup> *Enéada* II, 4, 12.

<sup>136</sup> *Enéada* II, 4, 12.

<sup>137</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 487.

<sup>138</sup> *Enéada* II, 4, 16. “I suggest that when he says that evil has nothing of the Good, what he means is that matter in itself has no form, which is the only way that anything can participate in the Good” (GERSON, 1998, p. 197).

<sup>139</sup> *Enéada* IV, 3, 17.

externa. Todavia, o fato de receber luz do exterior, isto é, uma forma, não implica aprisionamento do Inteligível no sensível, porque a matéria sensível, como foi visto, não tem espessura própria. Em uma metáfora corrente ao longo das *Enéadas*<sup>140</sup>, Plotino compara-a a um espelho, sugerindo que a matéria sensível representa infinita e ilimitada capacidade de receber formas.

A partir dessas definições, a matéria sensível só poderá ser entendida, como proposto por Platão no *Timeu*, a partir de um “raciocínio bastardo”<sup>141</sup>. Ocorre que, sendo indeterminada e destituída de forma, privada de qualidades e de magnitude, a matéria sensível torna-se incognoscível. No tratado *Sobre a Natureza e a Origem do Mal*, no qual matéria sensível e mal sinonimizam, há uma passagem bastante elucidativa: “Como são Ideias e têm uma inclinação natural em direção a elas, o Intelecto e a Alma produziriam apenas conhecimento de Ideias. Mas como alguém poderia imaginar que o mal é uma Ideia quando ele surge apenas na ausência de qualquer tipo de bem?”<sup>142</sup>. Resta, então, a possibilidade de compreender a matéria (e, portanto, o mal) a partir do que se segue a ela, isto é, do universo sensível.

Cabe notar aqui a forte inspiração platônica na compreensão do mundo a partir de um processo analógico ou de correspondência, pois o universo sensível é tomado como cópia ou imagem do modelo inteligível. Com efeito, nos extremos do sistema plotiniano encontra-se o simples, aquilo que é destituído de atributos: o Uno, no centro do inteligível, e a matéria sensível, no polo oposto. Tem-se, ainda, a díade indefinida ou matéria inteligível, substrato das Ideias, como arquétipo da matéria sensível, receptáculo das formas. Também as formas corpóreas são imagens das Ideias refletidas na matéria física. Além disso, como tratado a seguir, a alma superior projeta sua imagem no animal corpóreo.

Tendo-se analisado a cosmogênese plotiniana, que evidencia um universo animado nas miríades de formas que o compõem, resta investigar a antropogênese do licopolitano – a origem, o desenvolvimento e o destino reservado ao ser humano. Observe-se, contudo, que o universo plotiniano não encerra uma perspectiva eminentemente antropocêntrica, pois “existe uma vida oculta”<sup>143</sup> no coração de todas as coisas, vale dizer, todas as formas corpóreas estão vivas e, portanto, são partícipes da harmonia universal. Seria mais apropriado referir-se a uma concepção

<sup>140</sup> *Enéadas* I, 1, 8; II, 9, 4; III, 6, 7; IV, 3, 11.

<sup>141</sup> *Enéada* IV, 4, 10, 12. Cf. *Timeu* 52 b.

<sup>142</sup> *Enéada* I, 8, 1.

<sup>143</sup> *Enéada* IV, 4, 36.

holista, pois, na medida em que o ser humano experimenta níveis mais profundos ou internos do seu próprio Ser, há uma progressiva integração com a essência de todas as coisas.

No universo sensível, os homens são vistos como deuses no desterro: apesar de serem habitantes incorpóreos e eternos do divino mundo das Ideias, encontram-se consorciados à escuridão da matéria, pois a necessidade decorrente da ordem cósmica, a vontade própria e o desejo de pertencerem a si próprias concorreram para a descida das almas humanas no universo sensível. Nestas circunstâncias, os homens distanciaram-se e esqueceram-se da sua origem divina e de si mesmos: “Toda a sua reverência e admiração foi dirigida às coisas que lhes eram exteriores e, apegando-se a tais coisas, romperam seus laços originais, tanto quanto isso é possível a uma Alma”<sup>144</sup>.

No entanto, este rompimento nunca é total e definitivo, uma vez que, em sua multiplicidade, a parte mais nobre da Alma, aquela que “é perfeita e dirige-se ao Intelecto, permanece sempre pura e vira as costas à matéria, e nem olha nem se aproxima do que é indeterminado, sem medida e mal. Permanece, assim, pura, completamente definida pelo Intelecto”<sup>145</sup>. Isto se torna possível devido à ambivalência do conceito de alma em Plotino, pois “as almas particulares são dotadas de um impulso de natureza espiritual em seu movimento de voltar-se ao Ser de onde nasceram, mas possuem também um poder que exercem sobre que está sobre a terra”<sup>146</sup>.

No penúltimo tratado da ordem cronológica – mas o primeiro na ordenação de Porfírio –, intitulado *Sobre o que é o Animal e o que é o Homem*, Plotino discorre sobre a distinção entre a natureza divina e a animal no homem. Trata-se de uma investigação profunda, ainda que concisa, sobre a natureza humana, analisando sob vários ângulos aquilo que se convencionou chamar de “eu”, o sujeito das emoções, pensamentos e ações, bem como aquele nível da alma que se mantém imperturbável, admitindo tão-somente uma atividade imanente.

Plotino, em sintonia com Platão, recorre aos mitos para elucidar aspectos relevantes de sua filosofia. O deus-marinho Glauco é tomado de *A República* como alusão à natureza dual da alma humana: livre das incrustações, purificada pela sabedoria e dirigindo seu olhar à sua verdadeira essência, poderá divisar o deus interior que permanece incólume às vicissitudes da vida material. Resgata, ainda, a história do herói e semideus Hércules, reconciliando sua natureza divina com seu

---

<sup>144</sup> *Enéada* V, 1, 1.

<sup>145</sup> *Enéada* I, 8, 4.

<sup>146</sup> *Enéada* IV, 8, 4.

aspecto mortal ao sustentar que a dimensão superior da alma mantém-se imperturbável mesmo em meio às ações do homem no mundo: “Ele está acima, mas também existe uma parte dele abaixo”<sup>147</sup>.

As questões centrais desse tratado, dispostas já no primeiro capítulo, dão a tônica da investigação: quem é o sujeito dos sentimentos, da razão, das opiniões e da inteligência? Quem é o sujeito dos desejos e aversões, quem incide no erro e experimenta o sofrimento? Afinal, no que diz respeito à natureza humana, o que é eminentemente subjetivo e o que pode ser objetivado no processo do autoconhecimento? Em outras palavras, o licopolitano está interessado em descobrir quem é o observador – que permanece impassível diante de quaisquer circunstâncias – e quem ou o que é a coisa observada, esta sim sujeita às afecções corpóreas.

Primeiramente, ao investigar a alma e a sua essência, com Plotino conclui-se que, caso sejam idênticas, não haverá a alma de ser corrompida em sua excelsitude, uma vez que não receberá nada do que lhe seja exterior, apenas dos princípios superiores que a antecedem, aos quais permanece eternamente ligada por meio da contemplação. Portanto, nem prazeres nem dores, nem aversão ou apego, nada poderá prejudicar a serenidade da alma superior, pois “o que é essencialmente simples é autossuficiente, porque permanece em sua própria essência tal como é”<sup>148</sup>. Como sintetiza o filósofo de Licópolis, “o essencial é puro (ἡ τὸ οὐσιῶδες ἄμικτον)”<sup>149</sup> e, neste caso, a alma seria uma espécie de Ideia, admitindo tão somente uma atividade imanente.

Como, então, a alma tomaria conhecimento das impressões externas? Para resolver tal questão, o licopolitano concebe a existência de um terceiro elemento, o composto ou o corpo animado, proveniente da interação entre os poderes da alma e o animal propriamente dito. São os poderes da alma, eles próprios, assim como a alma, imperturbáveis, que transmitem ao animal o poder de agir e de receber impressões sensórias<sup>150</sup>. Com efeito, não há coincidência entre a vida da alma e a vida do corpo animado<sup>151</sup>, pois a alma dá ao corpo apenas “uma imagem do que ela mesma possui – portanto ela dá ao corpo somente uma imagem de vida – e uma forma corpórea”<sup>152</sup>.

Desta forma, preserva-se o caráter impassível da alma, uma vez que é tão-somente o composto que recebe as impressões sensórias, que é o sujeito das emoções e demais afecções corpóreas em decorrência da presença dos poderes emitidos pela alma como uma espécie de luz que

<sup>147</sup> *Enéada* I, 1, 12.

<sup>148</sup> *Enéada* I, 1, 2.

<sup>149</sup> *Enéada* I, 1, 2.

<sup>150</sup> *Enéada* I, 1, 6.

<sup>151</sup> *Enéada* I, 1, 6.

<sup>152</sup> *Enéada* IV, 3, 10.

produz algo distinto dotado de sensibilidade<sup>153</sup>. Plotino esclarece, assim, quem é o sujeito das emoções e das paixões, ao passo que ratifica a doutrina da imperturbabilidade da alma, pois ela toma conhecimento do mundo apenas de forma indireta, por meio de uma imagem criada por seu próprio brilho.

Estabelecida essa distinção, Plotino introduz uma questão de suma importância que prepara o desenvolvimento de sua síntese antropológica: “Mas como somos nós que sentimos (ἀλλὰ πῶς ἡμεῖς αἰσθανόμεθα)?”<sup>154</sup>. Em resposta, o licolitano sustenta que o homem é constituído por uma multiplicidade e, ademais, os poderes intelectivos da alma não se confundem com os da percepção sensível, mas antes “devem ser de receptividade às impressões produzidas pela sensação no ser vivo; são então entidades inteligíveis. Logo, a sensação externa é a imagem desta percepção da alma, e esta, sendo essencialmente mais verdadeira, é contemplação impassível exclusivamente das formas”<sup>155</sup>.

Em resumo, Plotino distingue as sensações das percepções da seguinte maneira: sensações são as impressões produzidas no corpo animado, consistindo de um aspecto material e de outro formal. Já as percepções consistem na contemplação impassível da alma unicamente no que tange às formas, não se admitindo a interferência direta de elementos corpóreos. Torna-se, então, possível divisar o homem real (“nós”) da sua imagem (que é “nossa”): enquanto a imagem está sujeita às emoções e sensações, o verdadeiro homem, o homem interno, começa com o exercício do pensamento e estende-se por toda a dimensão inteligível.

O homem interno (ὁ ἔνδον ἄνθρωπος), portanto, não deve ser tomado exclusivamente como a alma imortal. Já que “nada se separa completamente do que o antecede”<sup>156</sup>, o ser humano traz em si um esplendor que não tem limites. Deve-se considerar, por conseguinte, o Intelecto e o próprio Uno na constituição total do homem. No Intelecto está a essência da alma humana, que se mantém eternamente ligada a ele por meio da contemplação. Segundo Plotino, o Intelecto está presente no homem tanto em seu caráter comum quanto particular: “Comum porque é sem partes e onde quer que seja é sempre o mesmo; particular para nós mesmos porque cada qual o tem inteiro na parte mais elevada da alma”<sup>157</sup>.

---

<sup>153</sup> *Enéada* I, 1, 7.

<sup>154</sup> *Enéada* I, 1, 7.

<sup>155</sup> *Enéada* I, 1, 7.

<sup>156</sup> *Enéada* V, 2, 1.

<sup>157</sup> *Enéada* I, 1, 8.

O Intelecto, por sua vez, depende do Uno e só se define ao contemplá-lo. O Uno, em sua absoluta simplicidade e autossuficiência, é o fundamento último de todas as coisas, “é todas as coisas e não é nenhuma delas em particular (τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν)”<sup>158</sup>, isto é, é todas as coisas, inclusive o próprio homem, em sua dimensão transcendente, mas nenhuma delas em específico. É o poderoso atrator para o qual converge toda a filosofia plotiniana, cuja finalidade última é essa experiência rara e extraordinária, mas possível, de identificação à Suprema Realidade.

Fundamental, além disso, para a compreensão da visão antropológica do licopolitano é saber como a Alma do mundo, que se dá inteira ao universo, sem deixar de manter sua unidade, também se dá a cada indivíduo em particular. Deve-se lembrar, que ela traz em si as razões seminais (λόγοι σπέρματικοί) como um reflexo das Ideias que contempla no Intelecto, enquanto seu aspecto inferior, a Alma do mundo, exerce um papel demiúrgico ao plasmar essas “sementes” na matéria, dando origem aos corpos particulares. É justamente essa ambivalência, onde a Alma do mundo preserva sua unidade enquanto se particulariza, que faz dela um Uno-e-Múltiplo (ἓν καὶ πολλά).

Plotino sustenta que isto ocorre devido a um jogo de imagens no qual a Alma do mundo, sem abdicar de sua unidade, multiplica-se em inumeráveis reflexos, permanecendo em si mesma indivisa, “como uma face vista em muitos espelhos (ὡσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις)”<sup>159</sup>. Em síntese, existe uma dimensão mais elevada da alma que preserva sua inteireza ao mesmo tempo que projeta na matéria uma contraparte inferior e seus poderes, descendo nos corpos e conferindo-lhes todas as suas faculdades, como as de sensação, de reprodução e de crescimento.

Da mesma forma, a parte mais nobre da alma humana permanece incólume às aflições da vida, às ações e aos resultados decorrentes destas ações, vale dizer, “a alma superior estará livre de culpas pelos males que o homem pratica e sofre”<sup>160</sup>. A quem, então, atribuir a responsabilidade pelos erros humanos, se a alma, justamente a natureza racional do homem, está isenta de erro? Não estaria Plotino incorrendo numa aporia irresolúvel ao penalizar aquela dimensão do homem – a alma inferior – que não está no pleno exercício de suas faculdades racionais? À primeira vista, portanto, a resposta do licopolitano de que é o composto que erra e sofre, não parece de todo satisfatória.

Plotino torna o problema mais complexo ao afirmar que apenas na esfera do Intelecto o homem está em contato direto com as realidades superiores: “O Intelecto ou toca ou não toca,

---

<sup>158</sup> *Enéada* V, 2, 1.

<sup>159</sup> *Enéada* I, 1, 8.

<sup>160</sup> *Enéada* I, 1, 9.

portanto é impecável; vale dizer, ou nós estamos em contato com o inteligível no Intelecto ou não estamos em contato com o inteligível em nós mesmos, pois podemos tê-lo sem que o tenhamos à disposição”<sup>161</sup>. Daí infere-se que mesmo a alma humana, no estrito exercício da razão, estará sujeita a julgamentos equivocados, pois o raciocínio lógico-discursivo é ainda imperfeito, se comparado ao conhecimento intuitivo que entra em contato direto com a essência das coisas.

Como, então, o licolitano pode afirmar que a alma superior está isenta de erro? Aqui se deve recordar uma das chaves mais importantes para a compreensão da filosofia plotiniana, a saber, a contemplação. É por meio dela que a alma superior, por assim dizer, faz-se una com o Intelecto, consistindo, no caso dos seres humanos, na Ideia de um indivíduo. Só assim poderá haver a coincidência entre observador e coisa observada, eliminando, desta forma, as possibilidades de engano que a mera opinião ou o raciocínio linear ensejam.

Unificando-se com o Intelecto, dado o entrelaçamento dinâmico e a simultaneidade das Ideias, a alma humana, sem perder sua singularidade, traz em si todo o Cosmo Noético, pois ali é a esfera do Uno-múltiplo, onde reina uma verdadeira unidade na diversidade, como se lê na seguinte passagem: “No Universo Inteligível, toda inteligência constitui uma unidade, não é algo separado nem dividido, e em tal mundo de unidade todas as almas estão unidas sem distanciamento espacial, num mundo que é eternidade”<sup>162</sup>.

Não obstante esse esclarecimento, o problema persiste: como penalizar a alma inferior do homem, se ela não está no pleno exercício da razão e, portanto, do livre-arbítrio? Plotino amplia, então, sua concepção de ser humano, afirmando que “praticamos o mal quando somos guiados pelo que é pior em nós – pois somos muitos –, pelo desejo ou paixão ou falsas imagens”<sup>163</sup>. Se a alma superior está isenta de erro, como afirma Plotino, o mesmo não ocorre com sua imagem projetada no mundo. Logo, incide-se no pecado (ἁμαρτία), porque a natureza inferior da alma erra o alvo e é absorvida pelo vício e pelo engano, ao invés de voltar sua atenção para as coisas superiores e, assim, ascender ao campo da virtude e da verdade.

Ao tomar o universo sensível como a realidade última, o homem esquece sua verdadeira natureza, volta-se ao exterior e passa a apreciar as coisas terrenas. Foi assim que os homens, conclui Plotino, “tomando o caminho contrário e afastando-se cada vez mais dos princípios, acabaram por

---

<sup>161</sup> *Enéada* I, 1, 9.

<sup>162</sup> *Enéada* IV, 4, 2.

<sup>163</sup> *Enéada* I, 1, 9.

perder até mesmo a lembrança de sua origem divina. (...) Como não mais conheciam a sua origem, dirigiram seu respeito a coisas erradas e honraram a tudo o mais que a si mesmos”<sup>164</sup>.

Compreendida a dialética descendente do licopolitano, pode-se perscrutar o sentido e a natureza daquela “fuga” que sintetiza sua filosofia ao mesmo tempo que constitui sua proposta filosófica e existencial. Para explicitá-la, Plotino recorre ao *Teeteto*: “Fugir dessa maneira é tornar-se o mais possível semelhante a Deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria”<sup>165</sup>. De fato, esta passagem encerra uma práxis que procura “alcançar a Inteligência e a Sabedoria, e, mediante a Sabedoria, o supremo Bem”<sup>166</sup>.

Na libertação do senhorio exercido pelas coisas terrenas e no desvelamento das camadas mais profundas de si mesmo consiste o *opus magnum* destinado a cada ser humano. Para tanto concorrem a prática da virtude, a contemplação da beleza e o exercício da sabedoria. As virtudes porque conduzem ao domínio da mente e das emoções e, assim, ao equilíbrio na própria conduta e na vida social. A contemplação da beleza exterior porque esta nos remete à beleza imaterial existente em nós mesmos<sup>167</sup>. Também o conhecimento aproxima o homem do objetivo final, na medida em que confere a capacidade de discernir entre o verdadeiro e o falso, entre o certo do errado e, sobretudo, de agir a partir de tal compreensão<sup>168</sup>.

De fato, como ensina Reale, “as virtudes não são o único caminho que leva à união com o Divino. (...) Plotino valoriza igualmente a erótica<sup>169</sup> e a dialética que são, embora a título diverso e em medida diferente, modos distintos com os quais a alma se desapega, se liberta e se purifica do corpóreo, avizinando-se do Absoluto”<sup>170</sup>. Observe-se, contudo, que as vias ascensionais conduzem tão-somente ao limiar da meta, pois a unificação requer a superação de toda a dualidade, como sugere a conhecida máxima plotiniana “afasta-te de tudo (ἄφελε πάντα)”<sup>171</sup>.

---

<sup>164</sup> *Enéada* V, 1, 1.

<sup>165</sup> *Teeteto* 176 a-b.

<sup>166</sup> *Enéada* VI, 9, 11.

<sup>167</sup> “O belo sensível constitui uma força motriz capaz de conduzir a alma ao belo incorpóreo. Para Plotino, o belo não anuncia ou enuncia simplesmente a si mesmo, mas é revelação de algo que o transcende, de algo inteligível” (ULLMANN, 2002, p. 165).

<sup>168</sup> “In generale, *conoscere significa agire*. La conoscenza non è una semplice rappresentazione ma un’azione: l’azione di una potenza (δύναμις) (...) l’intelligenza è un’attività, una vitta, e non un ricettacolo inerte di forme astratte (ARNOU, 1997, ps. 74 e 82).

<sup>169</sup> Em Plotino, a erótica está associada à sua concepção estética.

<sup>170</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 515.

<sup>171</sup> *Enéada* V, 3, 17.



Nessa direção aponta a via apofática ou negativa. Se já é difícil a aproximação e a posterior descrição do Intelecto, do Ser e da Ideia, que são “algo”, em relação ao Uno, que está antes do Intelecto, que não é “algo” e nem o Ser, enfim, que não se confunde com as coisas que gera<sup>172</sup>, essa dificuldade aumenta. Em direção à unificação, todo o conhecimento prévio que enseja a caracterização positiva ou a possibilidade de comparação deve ser transcendido<sup>173</sup>.

Ainda assim, Plotino afirma que “somente depois de nos termos tornado o Intelecto devemos olhar para o Uno... pois é pelo puro Intelecto e pelo que há de mais nobre nele que devemos contemplar a mais pura das realidades”<sup>174</sup>. Na senda ascendente, portanto, mesmo depois de a alma haver-se recolhido inteiramente ao Intelecto, a meta final requer um passo decisivo, pois a consciência de si mesmo – o que encerra uma dualidade – deve ser superada.

O ideal plotiniano, portanto, é uma reabsorção integral ao Intelecto e, a partir dele, a assemelhação Uno. Logo, o apelo de retorno (ἐπιστροφή) à unidade primordial torna-se uma constante no discurso do licopolitano. Se o movimento de processão foi marcado pela diferenciação, alteridade e crescente complexidade até a formação do universo físico percebido pelos sentidos, o movimento inverso – o retorno ou a ascensão – requer progressiva purificação e simplificação, pois apenas “o semelhante conhece o semelhante (τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον)”<sup>175</sup>.

Segundo Plotino, aqueles que pretendem empreender a via ascensional devem considerar dois aspectos estreitamente ligados ao esquema de processões por meio do qual o Uno se faz múltiplo: “Devem primeiro considerar o quanto as coisas que a alma agora aprecia são desprovidas de valor. (...) A segunda coisa que devem considerar é a origem e a dignidade da alma. E esta consideração é mais importante do que a primeira, pois exposta com clareza torna óbvia a primeira”<sup>176</sup>.

O primeiro aspecto diz respeito a uma certa indiferença ou desapego pelos prazeres terrenos. Não se trata de desleixo em relação às obrigações decorrentes da vida em sociedade, muito menos de negligência para com as necessidades de subsistência, já que o esforço bibliográfico do licopolitano, elaborado por Porfírio, quase uma hagiografia, retrata uma conduta irrepreensível<sup>177</sup>.

<sup>172</sup> *Enéada* VI, 9, 3.

<sup>173</sup> “La negazione universale rivela l’Uno stesso come cio che è in se stesso libero da ogni differenza” (BEIERWALTES, 1993, p. 52).

<sup>174</sup> *Enéada* VI, 9, 3.

<sup>175</sup> *Enéada* II, 4, 10.

<sup>176</sup> *Enéada* V, 1, 1.

<sup>177</sup> Na obra, Porfírio sustenta que a vida de Plotino estava em perfeita consonância com a filosofia que professava.

Em verdade, o desapego preconizado por Plotino busca alcançar a imperturbabilidade da alma, uma condição imprescindível aos que estejam trilhando o caminho de retorno.

É óbvio que a atração por coisas terrenas – prazer, poder e reconhecimento pessoal, por exemplo – só pode encontrar satisfação no próprio mundo sensível. Ora, isto implica, na ótica plotiniana, depreciação e perturbação da alma em sua senda ascendente, na medida em que a felicidade é condicionada a fatores externos, transitórios e sujeitos à ilusão. Além disso, o desejo por experiências sensórias diz respeito exclusivamente ao composto, mormente ao próprio animal, cujas aspirações nem sempre coincidem com a vontade da alma.

Por outro lado, depreende-se da passagem em tela que apenas a ausência de desejos, isoladamente, não conduz à via ascensional. Em verdade, o licopolitano sustenta que é mais importante recordar-se da natureza e da dignidade da alma. Logo, o caminho de retorno não se caracteriza por uma violenta luta contra as paixões terrenas, mas pela percepção das potências divinas na própria alma, isto é, de que o ser humano é o microcosmo. Assim, à luz do ensinamento socrático<sup>178</sup>, Plotino reconhece que a ignorância fundamental é a ignorância de si mesmo<sup>179</sup>.

A equação existencial do filósofo de Licópolis poderia ser resumida na seguinte fórmula: por desconhecer a si mesmo, o homem identifica-se com os aspectos materiais e transitórios da existência, vale dizer, aferra-se à existência terrena e toma o irreal pelo Real. Essa supervalorização dos objetos sensíveis – incessante causa de atrações e repulsões – produz um estado de dependência e apego ao mundo exterior, em detrimento das realidades inteligíveis que restam no esquecimento.

Como antídoto, Plotino propõe um gradual distanciamento dos prazeres mundanos de forma a atenuar a atração que os objetos externos exercem sobre a alma humana. Para tanto, deve-se considerar o valor relativo, ou mesmo a ausência de valor, das coisas terrenas que a alma tanto aprecia. Dado esse primeiro passo, é preciso recordar a ascendência divina da alma, primeiramente de que é um reflexo da luz todo abarcante da Alma Divina, a seguir, que esta é uma imagem do Intelecto e, por fim, que o Intelecto procede do Uno.

Tem-se, aqui, o objetivo supremo da filosofia plotiniana, o retorno ao Uno: “É necessário que subamos ao princípio que está em nós mesmos e nos recolhamos da multiplicidade à unidade,

---

<sup>178</sup> É bem conhecida a inscrição no frontispício do Oráculo de Delfos tomada por Sócrates como divisa: “Homem, conhece-te a ti mesmo, e conhecerás o universo e os deuses”.

<sup>179</sup> “La filosofia dell’epoca neoplatonica stabilisce un parallelismo rigoroso tra la conoscenza di Dio e quella di se stesso: chi conosce sé conosce Dio” (ARNOU, 1997, p. 160).

posto que queremos contemplar o Princípio e o Uno”<sup>180</sup>. Apenas quando se eleva aos princípios superiores, ao Intelecto e ao Uno, o homem é verdadeiramente livre. Plotino não pretende, portanto, equacionar a relação entre o inteligível e o sensível mediante subterfúgios ou concessões, mas aponta firmemente para aquela direção que representa o norte da tradição neoplatônica: a assemelhação a Deus (ὁμοίσις τῷ Θεῷ).

No entanto, como já foi observado, esta reabsorção não implica a negação do mundo, mas uma retirada interna, pois o licopolitano, em contraposição à tradição grega clássica – e aproximando-se mais da vertente oriental da sabedoria antiga, especialmente da tradição filosófico-religiosa indiana<sup>181</sup> – afirma que a separação do mundo sensível e a unificação (ἕνωσις) ao Bem, ao Belo e à Verdade pode ser realizada já nesta vida.

Convém analisar, depois desta análise sucinta dos conceitos de “processão” e “retorno” na filosofia plotiniana, os três aspectos ou momentos de sua dialética ascendente, que nada mais são do que caminhos de transcendência. Neste sentido, as perspectivas dialética, ética e estética dirigem-se igualmente ao mesmo ponto, formando um todo integrado que, encimado pela contemplação, pavimenta o caminho de retorno ao Uno.

---

<sup>180</sup> *Enéada* VI, 9, 3.

<sup>181</sup> O Neoplatonismo guarda inúmeras correlações, ainda pouco exploradas, com a filosofia indiana, particularmente com a Escola Vedanta Advaita (não-dual), mas também com a Filosofia do Yoga, como pode ser constatado na excelente síntese intitulada *As Filosofias da Índia*, do indólogo Heinrich Zimmer (São Paulo: Palas Athena, 1986).

### 3 A CONVERGÊNCIA DIALÉTICA

Quem é capaz de ver o todo, é filósofo;  
quem não é capaz, não o é. (Platão)

A ausência de atributos – face à qual o próprio termo “Uno” soa inadequado – corrobora a unidade da Primeira Hipóstase, ao passo que prejudica toda a sua conceituação. Incondicionado e, portanto, insuscetível de apropriação linguística, o Uno está além da razão discursiva e do conhecimento noético. Ao fracassarem todas as expressões que almejam uma definição precisa, restará a linguagem metafórica e a expressão tantas vezes repetida ao longo das *Enéadas*, tomada de empréstimo de *A República*, referindo-se ao Uno como o “além do Ser (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)”<sup>182</sup>.

Dada a insuficiência das caracterizações positivas, será mais apropriada a abordagem regressiva, a partir dos seus efeitos<sup>183</sup>, pois o Uno<sup>184</sup> não é o Ser nem o Pensamento, não é a Ideia nem o Intelecto, mas deles é a origem; não é a Alma divina nem a razão, mas o fundamento último de toda a racionalidade; não é nenhuma das coisas sensíveis, mas a fonte inesgotável da qual provém toda a criação. Não obstante tais dificuldades, a dialética ascendente é bastante pretensiosa: seu objetivo é chegar “ao Bem e ao Primeiro Princípio”<sup>185</sup>.

O êxito da ascensão dialética, no entanto, somente será possível, quando o homem descobrir em sua própria natureza aquilo que se assemelha a cada uma das esferas inteligíveis, erguendo-se internamente a todos esses níveis. Nessa perspectiva, a convergência dialética está ligada à experiência<sup>186</sup> ascensional desde a dimensão sensível até à inteligível; no universo inteligível, essa expansão ou aprofundamento evolui da racionalidade discursiva à intelecção intuitiva, culminando na via apofática ou negativa – preconizada pelo “afasta-te de tudo (ἄφελε πάντα)”<sup>187</sup> – que conduz à unificação (ἕνωσις). Em todos os níveis, sobressai a importância do autoconhecimento, pois o ser humano é o microcosmo e traz em si todas as hierarquias divinas.

<sup>182</sup> *Enéada* V, 5, 6. *A República* 509 b.

<sup>183</sup> Cf. *Enéada* V, 3, 14.

<sup>184</sup> “Plotinus was fully conscious of the inadequacy of the term ‘One’ to express all he meant to convey by his description of this First Principle. He denies passionately any intention to limit it, to make any positive statement about it by using this name” (ARMSTRONG, 1967, p. 27).

<sup>185</sup> *Enéada* I, 3, 1.

<sup>186</sup> “Knowledge, for Plotinus, is always experience, or rather it is an inner metamorphosis. What matters is not that we know rationally that there are two levels of divine reality, but that we internally raise ourselves up to these levels, and feel them within us as two different tones of spiritual life” (HADOT, 1998, p. 48).

<sup>187</sup> *Enéada* V, 3, 17.

A analogia da linha utilizada por Platão em *A República*<sup>188</sup> é um excelente ponto de partida para a dialética plotiniana, pois tanto o fundador da Academia quanto o filósofo de Licópolis propõem um refinamento epistemológico constante até ao objetivo final, dividindo a via ascendente em duas etapas, a dimensão sensível e a inteligível, na forma em que se encontra no tratado *Sobre a Dialética*: “A primeira é a que parte das regiões inferiores; e a segunda é para os que de certo modo já colocaram seus pés ali, mas ainda devem trabalhar muito até terem alcançado o limite superior desse mundo. O fim da jornada se dá quando atingem o cume do Inteligível”<sup>189</sup>.

Com efeito, cada uma das quatro divisões da linha segmentada alude a determinado grau de conhecimento: a conjectura (εἰκασία) e a crença (πίστις), que compõem a opinião (δόξα); a razão discursiva (διάνοια) e a razão intuitiva (νόησις), que integram a ciência (ἐπιστήμη). O licopolitano associa os dois primeiros à sensação (αἴσθησις), pois eles têm lugar na dimensão sensível, enquanto os outros dois são relacionados ao inteligível, por estarem ligados, respectivamente, às atividades da Alma divina (ψυχή) e do Intelecto (νοῦς). Plotino acrescentará ainda um nível de conhecimento ao ensinamento platônico: o conhecimento absoluto, a própria ἔνωσις.

Obviamente, no sistema plotiniano o conhecimento que se dá no âmbito da realidade sensível é bastante limitado, pois está associado às imagens externas e não às coisas em si. Por mais que os objetos materiais, em particular e conjuntamente, tragam consigo os vestígios (ἴχνοι) de uma realidade mais significativa, eles ainda são vistos como ilusórios e passageiros, se comparados às realidades inteligíveis que representam. Por isso Plotino não se detém nos objetos particulares, mas toda a sua filosofia mira o Absoluto<sup>190</sup>.

Enganam-se, portanto, aqueles que pensam que as formas corpóreas sejam a realidade última<sup>191</sup>: “Eles agem como alguém sonhando, que pensa existirem de fato as coisas que vê, quando elas são apenas sonhos”<sup>192</sup>. O sistema plotiniano está estruturado em níveis de realidade, desde o universo sensível até a Suprema Realidade, numa hierarquia em que “a sensação representa o nível mais baixo do conhecimento por registrar apenas os dados do exterior”<sup>193</sup>.

<sup>188</sup> *A República* 509 d – 511 e.

<sup>189</sup> *Enéada* I, 3, 1.

<sup>190</sup> “Il particolare non ha alcun valore per Plotino; anche quando ammira l’universo, non si occupa delle cose della natura e riconduce sempre il particolare al generale. Si può anche dire che questo sia il suo metodo. (...) Plotino sostiene che tutta la dignità di un essere consiste nel tendere a Dio” (ARNOU, 1997, ps. 31 e 82).

<sup>191</sup> “Les réalités vraies ne sont pas des objets inertes de connaissance, mais des attitudes spirituelles subjectives” (BRÉHIER, 1999, p. 152).

<sup>192</sup> *Enéada* III, 6, 6.

<sup>193</sup> ULLMANN, 2002, p. 63.

Segundo Plotino, “aquilo que é conhecido por meio da percepção sensória é uma imagem das coisas, e a percepção sensória não apreende as coisas mesmas, que permanecem do lado de fora”<sup>194</sup>. Sendo a sensação (αἴσθησις) uma afecção corpórea, ela apenas transmite à mente do observador as impressões causadas nos sentidos pelas formas externas dos objetos. Essas impressões são captadas como percepções sensoriais na alma. Enquanto a sensação é uma atividade relacionada ao corpo, a percepção está associada ao inteligível. De toda forma, ambas têm origem no transitório mundo material, estando sujeitas a toda a sorte de ilusões. Logo, conclui o licolitano, “não existe verdade nos sentidos, apenas opinião”<sup>195</sup>.

Para afastar-se da vulnerabilidade associada ao conhecimento sensível, mas, sobretudo, com o intuito de avançar na esfera inteligível, sem se deter nos níveis inferiores do conhecimento, será necessário valer-se da dialética, a “ciência que pode se pronunciar a respeito da verdade final, da natureza e da relação de todas as coisas”, que se manifesta sobre “o que é eterno e o que não é eterno – não como uma mera opinião mas como uma ciência autêntica”, e assim “alimentar a nossa alma, como diz Platão, ‘nas pradarias da Verdade’”<sup>196</sup>.

Deve-se investigar, no entanto, precisamente, em que consiste a dialética plotiniana e em que sentido ela pode contribuir ao caminho de retorno (ἐπιστροφή). Segundo Reale, ela emprega o mesmo método utilizado na especulação platônica e deve ser “entendida no seu sentido originário metafísico e ontológico e não no sentido lógico-metodológico aristotélico nem, evidentemente, no sentido estoico”<sup>197</sup>. Se, por um lado, o processo dialético permite a compreensão da fugacidade do universo sensível, por outro conduz a alma às realidades superiores das quais provém.

Longe de ser apenas um procedimento cerebral ou um método de pesquisa, a dialética plotiniana pretende alcançar a perfeita imobilidade e a calma da contemplação inteligível<sup>198</sup>. É, na verdade, uma via efetiva de acesso às hipóstases superiores, pois somente com a ascensão ao Intelecto elimina-se a distância entre sujeito e objeto, chegando-se à esfera do conhecimento autêntico; mais além, cumpre-lhe remover um último obstáculo, pois a unificação não se conclui enquanto houver qualquer dualidade.

---

<sup>194</sup> *Enéada* V, 5, 1.

<sup>195</sup> *Enéada* V, 5, 1.

<sup>196</sup> *Enéada* I, 3, 4. Cf. *Fedro* 248 b.

<sup>197</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 428.

<sup>198</sup> “Plotino sottolinea come il compimento del processo diairetico consista non solo nel raggiungimento del ‘principio’, ma soprattutto di uno stato di perfetta quiete e tranquillità nell’intelligibile” (VERRA, 1993, p. 65).

A esse respeito, vale observar que Plotino alerta quanto à insuficiência do raciocínio discursivo, referindo-se àquele que ascendeu à contemplação noética como alguém que, “tendo chegado à unidade e à contemplação, não mais especula; abandona o que é chamado de atividade lógica, que trata de proposições e silogismos, como pode abandonar a arte da escrita”, pois “a dialética considera algumas matérias da lógica como preliminares necessárias, mas se coloca como juiz delas, como de tudo o mais, e considera parte dela útil e parte supérflua, de modo que as deixa à disciplina a que pertencem”<sup>199</sup>.

A crítica plotiniana no tratado *Sobre a Dialética* dirige-se justamente às lógicas aristotélica e estoica<sup>200</sup>, pois as proposições e os silogismos que orientam o raciocínio discursivo têm uma abrangência restrita ao âmbito da razão formal e são simplesmente uma introdução à dialética platônica – à qual se filia o licopolitano – que almeja superar o mero conhecimento inferencial e atingir as essências arquetípicas das coisas. Para o filósofo de Licópolis, “a dialética é a parte mais nobre da filosofia. Não se deve pensar que ela seja apenas uma ferramenta empregada pelo filósofo, que seja apenas um conjunto de teorias e regras. Ela diz respeito a realidades, e sua matéria são os seres”<sup>201</sup>.

Em linguagem contemporânea, poder-se-ia propor que, enquanto a lógica está associada ao contexto da justificação, valendo-se de proposições para reconstruir racionalmente o conhecimento – estando assim sujeita ao fluxo do tempo que transcorre durante o processo de análise, crítica, comparação de premissas e estruturação lógica –, a dialética plotiniana, em seus níveis mais elevados, estaria ligada ao contexto da descoberta, conhecimento suprarracional que ocorre por meio da intuição direta a qual prescinde da estrutura normativa e formalista do primeiro caso, ou apenas o toma como ponto de partida.

Em síntese, como ensina Reale, a dialética plotiniana “não consiste, como para Aristóteles e para a escola estoica, na determinação de meros procedimentos racionais ou do modo correto de proceder nas perguntas e respostas, mas num processo de pensamento que, como em Platão, capta imediatamente o ser e a realidade”<sup>202</sup>. Corroborando essa interpretação, o licopolitano chega ao extremo de afirmar que “a teoria das proposições não passa de um amontoado de palavras; mas a

---

<sup>199</sup> *Enéada* I, 3, 4.

<sup>200</sup> “Sempre nel trattato sulla dialettica Plotino si preoccupa infatti di distinguere nettamente la dialettica da ogni forma di processo logico in polemica contro le concezioni dominanti nella filosofia precedente” (VERRA, 1993, p. 66).

<sup>201</sup> *Enéada* I, 3, 5.

<sup>202</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 430.

dialética conhece a verdade e, nesse conhecimento, conhece o que as Escolas chamam de proposições”<sup>203</sup>.

Do mesmo modo que a importância da lógica é relativizada quando comparada à apreensão imediata dos objetos do pensamento, também a escrita é vista com reservas, pois encontramos em Plotino certo ceticismo em relação às palavras ou, mais propriamente, a convicção de que todo o condicionamento representado por nomes e formas deve ser transcendido no esforço ascensional. Além disso, a palavra escrita e os discursos proferidos muitas vezes são apenas a repetição de um conhecimento de segunda mão, enquanto a ascensão inteligível é uma experiência pessoal e intransferível.

Note-se, uma vez mais, a influência platônica da crítica à escrita, pois é dito, no *Fedro*, que o sábio semeará nos jardins literários apenas por brincadeira<sup>204</sup>. Todavia, como relativizar a importância da escrita, se tanto Platão quanto Plotino muito escreveram, legando uma extensa obra para a posteridade? A resposta, talvez, esteja na *Carta VII*, na qual Platão recusa-se a escrever sobre os primeiros princípios, afirmando que sobre eles não existiam e jamais existiriam quaisquer escritos seus, pois assuntos tão elevados dependeriam de uma compreensão de outra natureza<sup>205</sup>. De fato, como reitera o fundador da Academia, as definições, que se compõem de nomes e verbos, não são bastante seguras<sup>206</sup>.

Ademais, como registra Diógenes Laércio, o apreço pela tradição oral e pela vida contemplativa remonta à tradição pitagórica<sup>207</sup> que, juntamente com o platonismo, exerce forte influência na filosofia plotiniana. Segundo Porfírio, o licopolitano também privilegiava o diálogo vivo e a dialética da contemplação, elaborando mentalmente todos os seus tratados antes de vertê-los em palavras escritas<sup>208</sup>. Convém lembrar, ainda, que Plotino começou a escrever com idade avançada<sup>209</sup>, preservando por longo tempo seu voto de silêncio sobre o ensinamento de seu mestre, Amônio Sacas, ele próprio um adepto do ensinamento oral<sup>210</sup>.

---

<sup>203</sup> *Enéada* I, 3, 5.

<sup>204</sup> Cf. *Fedro* 276 d.

<sup>205</sup> Cf. *Carta VII*, 341 c-d.

<sup>206</sup> Cf. *Carta VII*, 343 b.

<sup>207</sup> *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro VIII, 1, 7 e 15.

<sup>208</sup> Porfírio, *Vida de Plotino*, 8 e 13.

<sup>209</sup> Segundo Porfírio, Plotino dedicou-se à filosofia a partir dos 28 anos, aos 40 estabeleceu sua Escola em Roma, sem nada escrever no primeiro decênio de suas aulas (Porfírio, *Vida de Plotino*, 3).

<sup>210</sup> Como ensina Reale, “Amônio não quis escrever nada, reservando para a palavra viva e para o vínculo espiritual que nasce do consenso íntimo entre mestre e discípulo a comunicação de sua mensagem” (REALE, 2001, v. IV, p. 405).



Para a compreensão dessas ressalvas quanto ao papel do raciocínio discursivo e da escrita, deve-se relembrar o esquema de processões do sistema plotiniano: a Alma divina – âmbito da racionalidade – provém do Intelecto – esfera do conhecimento intuitivo – e, portanto, é inferior a ele, enquanto o próprio Intelecto representa uma perda, se comparado ao esplendor do Uno, única hipóstase verdadeiramente autônoma.

O viés gnosiológico do esquema processional sobressai nesta passagem do tratado *Sobre as Três Hipóstases Iniciais*: “Como a existência da Alma procede do Intelecto, ela é intelectiva, mas sua intelecção tem o modo do raciocínio discursivo. Para ser perfeita, ela deve olhar para o Intelecto, que deve ser considerado como um pai que conduz o filho à maturidade: aquele filho que gerou imperfeito em comparação a si mesmo”<sup>211</sup>.

Porém, mesmo que o Intelecto esteja fora do alcance da linguagem e da razão linear – que são recursos insuficientes para a consecução da via ascensional –, estas exercem um importante papel preliminar, pois conduzem ao primeiro degrau inteligível<sup>212</sup>. Para transpô-lo, no entanto, será necessário atualizar as capacidades superiores da alma, pois “a compreensão do Uno não pode se dar nem pelo raciocínio, nem pela percepção intelectual – como ocorre com outros objetos de pensamento –, mas por uma presença que é superior a qualquer raciocínio”<sup>213</sup>. Essa presença diz respeito à essência da própria alma, que não se encontra no campo da multiplicidade, mas no elo comum que une todas as coisas ao Princípio: a própria unidade.

Por certo, Plotino subscreveria o ensinamento platônico de que “tudo o que é objeto de nossos discursos por força terá de ser imitação ou representação”<sup>214</sup>, pois, para ele, o verdadeiro conhecimento se dá na dimensão atemporal do Intelecto, “não deve ser conjectural, ambíguo ou proveniente de terceiros. Tampouco dependerá de demonstrações”<sup>215</sup>, vale dizer, não será mera imitação ou representação, mas o fruto de uma ascensão real ao Intelecto, quando então não haverá espaço para a dúvida, pois nesse nível o conhecimento não admite intermediários: é imediato e autoevidente.

---

<sup>211</sup> *Enéada* V, 1, 3.

<sup>212</sup> “Plotinus never seems very enthusiastic about discursive reason (*diánoia*) though he admits its necessity and place in the hierarchy of mental activities” (Ravindra, R. & Armstrong, A. H. *Dimensions of the Self*. In: RAVINDRA, 1998, p. 90).

<sup>213</sup> *Enéada* VI, 9, 4.

<sup>214</sup> *Crítias* 107 b.

<sup>215</sup> *Enéada* V, 5, 1.

Como é enfatizado no tratado *Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno*, a autoevidência do conhecimento, no âmbito da Segunda Hipóstase, decorre da unidade que ali se estabelece entre o sujeito cognoscente e os objetos de cognição, pois, “se forem dois, o cognoscente será uma coisa e o conhecido, outra: é como se eles estivessem justapostos, sem que a alma tivesse conciliado esse par”<sup>216</sup>. As Ideias, por conseguinte, não são percebidas como algo alheio ao sujeito que as conhece, mas como a vida pulsante da própria inteligência divina<sup>217</sup>. Ademais, dada a mútua implicação e o entrelaçamento dinâmico das Ideias, conhecer uma delas significa conhecer todas as outras, portanto na esfera do Intelecto o autoconhecimento é total.

Esse é um traço marcante da Segunda Hipóstase: os objetos do pensamento não estão fora do Intelecto, pois, se o Intelecto os contemplasse como algo externo a si, não haveria certeza a respeito da verdade que contempla e poderia enganar-se sobre tudo o mais<sup>218</sup>. Essa posição afasta o licopolitano ligeiramente das reverenciadas doutrinas platônicas, das quais pretende ser mero exegeta, porque reformula a doutrina das Ideias, conferindo-lhe uma nova significação face à coincidência entre pensante e pensado, isto é, uma verdadeira unificação entre o Ser e a Ideia, enquanto em Platão essas são realidades independentes.

De fato, em diversos diálogos<sup>219</sup>, Platão alude ao fato de que a alma “viu” anteriormente as realidades superiores e, agora, por meio da reminiscência, pode ter acesso cognoscitivo ao inteligível. Ocorre que, para Plotino, a alma humana nunca deixou, nem mesmo temporariamente, a esfera inteligível, apenas se vale de um corpo físico, durante o período de uma vida em sua relação com a realidade material. Logo, internamente, ela traz em si, desde sempre, todo o universo inteligível, sendo o microcosmo do esquema processional. O conhecimento de que a alma se recorda, portanto, não é algo que foi visto como uma coisa exterior a si, mas sua própria vida no âmbito do Intelecto divino.

Nesse aspecto, o Intelecto plotiniano está mais próximo do movente não-movido aristotélico, pois este é pensamento de pensamento (νόησις νοήσεως), ou seja, o pensamento que tem a si mesmo como objeto. Conforme expresso na *Metafísica*, “o pensamento que assim é em máximo grau tem por objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como

<sup>216</sup> *Enéada* III, 8, 6.

<sup>217</sup> “So according to Plotinus there exists a type of cognition that is identical with its object or, in other words, cognition in which the activity constituting the object of cognition and the one constituting the subject are one and the same. Moreover, the objects known in this cognition are what Plotinus considers the real beings” (EMILSSON, Eyjólfur K. *Cognition and its object*. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*, 1996, p. 235).

<sup>218</sup> Cf. *Enéada* V, 5, 1.

<sup>219</sup> *Fédon* 74 a – 75 e; *Fedro* 249 c - d; *Mênon* 80 c – 81 e.

inteligível: de fato, ela se torna inteligível intuindo e pensando a si, de modo a coincidirem inteligência e inteligível”<sup>220</sup>. Armstrong, ao reconhecer a profunda influência aristotélica sobre a concepção da Segunda Hipóstase plotiniana, diz que, nessa região de perfeito conhecimento, a mente torna-se aquilo em que ela pensa<sup>221</sup>.

Além da autorreflexão, há outra importante semelhança entre a Segunda Hipóstese plotiniana e o Deus aristotélico: a atividade de ambos não se dirige ao que lhes é inferior, mas opera no nível da sua própria realidade ontológica. Segundo Ullmann, para Plotino “a verdade realíssima é o *Noûç*. Não lhe é necessário andar por aí (*periérchesthai*) à procura da verdade, pois a verdade está nele (*hê alêtheia en autô*)”<sup>222</sup>. Todavia, no caso do licopolitano, a verdade que o Intelecto traz em si tem origem no que lhe é superior, no próprio Uno, ao qual se volta, por meio da contemplação, em sua apiração à Suprema Realidade, enquanto a dualidade essência-inteligência do movente não-movido constitui a realidade última para o estagirita.

No sistema plotiniano, tudo o que provém dos princípios superiores aspira a esse conhecimento autêntico que a unificação com a origem proporciona, seja a natureza como um todo, seja a própria alma individual, conforme explicitado na seguinte passagem: “Ao elevar-se a contemplação da natureza à alma e desta ao Intelecto, as contemplações se tornam sempre mais íntimas e unificadas aos contemplantes, e na alma sábia os objetos conhecidos caminham para a identificação com o sujeito que conhece, pois aspiram ao intelecto, é evidente que no Intelecto ambos são um”<sup>223</sup>. Em síntese, como leciona Reale, “toda a realidade, portanto, é ‘contemplação’ e ‘silêncio’. Nesse contexto, o ‘retorno’ ao Uno, por meio do êxtase, não é outra coisa senão o retorno ao Uno por meio da contemplação”<sup>224</sup>.

Logo, quando Plotino questiona se alguém poderia afirmar que o Intelecto, o verdadeiro e real Intelecto, incidiria alguma vez no erro ou acreditaria no irreal, sua resposta negativa não deixa dúvidas, “pois como poderia ainda ser o Intelecto, quando não estivesse sendo inteligente? O Intelecto deve, então, sempre saber e nunca esquecer algo, e o seu conhecimento não deverá ser conjectural, ambíguo ou o de alguém que ouviu de terceiros o que sabe”<sup>225</sup>. No entanto, como

<sup>220</sup> *Metafísica*, *Λ* 7, 1072 b, *apud* REALE, 2002, v. II, p. 368.

<sup>221</sup> “It is the region of perfect knowledge in which, according to the Aristotelian psychology which deeply affected Plotinus, the mind becomes what it thinks” (ARMSTRONG, 1967, p. 2).

<sup>222</sup> ULLMANN, 2002, p. 74.

<sup>223</sup> *Enéada* III, 8, 8.

<sup>224</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 532-3.

<sup>225</sup> *Enéada* V, 5, 1.

observa Ullmann, “a verdade no *Noûς* tem sua origem, em última instância, no Uno. Por isso, o *Noûς* não é o objetivo final da aspiração humana”<sup>226</sup>.

Se a Segunda Hipóstase pode ser associada a um todo orgânico que congrega tanto as Ideias quanto o sujeito que as contempla como idênticas a si, então, como já foi observado, nessa esfera impera uma verdadeira unidade na multiplicidade. É preciso, entretanto, avançar no reino inteligível para descobrir aquilo que é absolutamente simples, como sugere a seguinte passagem: “Se, então, o Intelecto é o Intelecto porque é múltiplo, e pensar a si próprio, mesmo que isto derive do Intelecto, é um tipo de acontecimento interno que o torna muitos, aquilo que é absolutamente simples e primeiro de todas as coisas deve estar além do Intelecto”<sup>227</sup>. De fato, no tratado *Sobre o Bem ou o Uno* é dito que o Uno “não pensa, porque nele não há alteridade; e não se move, pois é anterior ao movimento e ao pensamento”<sup>228</sup>.

Ora, uma vez que o Intelecto é um Uno-múltiplo (ἐν πολλά), por mais que tenha sido considerado, como no tratado *Sobre a Beleza Inteligível*, a morada da sabedoria e da beleza divinas, na qual as Ideias são realidades vivas e radiantes<sup>229</sup>, ainda assim o licolopolitano considera que o pensamento implica imperfeição, em decorrência da multiplicidade das Ideias e da dualidade entre conhecedor e conhecido<sup>230</sup>. Visto de outro ângulo, como “o Uno é todas as coisas e não é nenhuma delas em particular (τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν)”<sup>231</sup>, nele não se admite qualquer alteridade. Logo, fica descartada a sua identificação com o reino da multiplicidade, seja com o Intelecto, seja com a Alma divina, que é um Uno-e-múltiplo (ἐν καὶ πολλά).

Eis um ponto decisivo na dialética plotiniana: por meio do incremento do saber, no campo do conhecimento positivo, a alma jamais chegará à apreensão da Primeira Hipóstase, devendo, portanto, valer-se de um recurso de outra natureza, qual seja, um tipo negativo de dialética<sup>232</sup>, pois, em relação ao Uno, “não há discurso, nem percepção, nem conhecimento, porque é impossível predicar algo dele como presente nele”<sup>233</sup>. Com Plotino, chega-se à desconcertante conclusão de que o pensamento – que transita na esfera condicionada dos nomes e das formas – não é capaz de revelar

<sup>226</sup> ULLMANN, 2002, p. 66.

<sup>227</sup> *Enéada* V, 3, 11.

<sup>228</sup> *Enéada* VI, 9, 6.

<sup>229</sup> Cf. *Enéada* V, 8, 3-6.

<sup>230</sup> “Plotinus insists that the One does not think, because thought for him always implies a certain duality of thinking and its object, and it is this that he is concerned to exclude in speaking of the One” (Armstrong, Prefácio às *Enéadas*, p. xvi).

<sup>231</sup> *Enéada* V, 2, 1.

<sup>232</sup> A via apofática ou a teologia negativa que será posteriormente desenvolvida por Proclo, Dionísio Areopagita, Nicolau de Cusa e São João da Cruz, dentre outros.

<sup>233</sup> *Enéada* VI, 7, 41.

aquilo que é sem forma e sem substância. Sem atributos, além da linguagem e do pensamento, uma vez que “nada pode ser comparado a ele”<sup>234</sup>, o Uno é inefável.

Com efeito, a natureza afirmativa do conhecimento, tanto aquele inerente à experiência sensória, quanto o que diz respeito à razão discursiva, tem seu limite máximo na intuição intelectual, esfera suprarracional do Cosmo Noético, onde o Ser volta-se às Ideias, contemplando-as como a si mesmo. Quanto ao Uno, segundo Plotino, o seu valor não decorre do conhecimento positivo, mas de sua própria unidade, cuja perfeição prescinde do pensamento<sup>235</sup>. Desse modo, como nem o raciocínio discursivo nem a intuição intelectual alcançam a Primeira Hipóstase, não será possível dizer o que ela é, mas apenas o que não é<sup>236</sup>.

Portanto, mesmo que a integração entre sujeito e objeto de pensamento no âmbito da Segunda Hipóstase represente o ápice do conhecimento afirmativo, o que torna possível estender-lhe a afirmação relativa às Ideias platônicas que, como ensina Cirne-Lima, “dizem e contêm a Verdade”<sup>237</sup>, é forçoso reconhecer que o Princípio de todas as coisas não se assemelha àquilo a que dá origem, pois está além da substância e da essência e é anterior a tudo (πρὸ πάντων). Incondicionado, absolutamente simples e causa de si mesmo, o Uno transcende qualquer determinação positiva, pois o conhecimento, o pensamento e a autopercepção são nada, quando comparados à autossuficiência do Primeiro Princípio<sup>238</sup>.

Sobre a impossibilidade de uma apreensão exata acerca da Primeira Hipóstase, o próprio licopolitano adverte que não se deve afirmar que o Uno “é ‘isso’ ou ‘aquilo’”, pois tais definições não passam de nossas próprias percepções e estados que tentamos exprimir, nós que circulamos exteriormente ao seu redor, às vezes nos aproximando, às vezes nos afastando dele devido ao enigma no qual está envolvido”<sup>239</sup>. O problema refere-se às dificuldades de ascensão à unidade, a partir da multiplicidade, pois, apesar de todas as coisas terem a mesma origem, somente no próprio Uno verifica-se a *coincidentia oppositorum*<sup>240</sup>.

---

<sup>234</sup> *Enéada* VI, 7, 32.

<sup>235</sup> Cf. *Enéada* VI, 7, 37.

<sup>236</sup> Cf. *Enéada* V, 3, 14.

<sup>237</sup> CIRNE-LIMA, 2002, p. 124.

<sup>238</sup> Cf. *Enéada* VI, 7, 41.

<sup>239</sup> *Enéada* VI, 9, 3.

<sup>240</sup> No sentido conferido por Nicolau de Cusa, em *A Doutra Ignorância*.

Sendo autossuficiente e possuidor de uma magnitude em relação à qual nada poderá rivalizar em poder<sup>241</sup>, o Uno não se inclina para qualquer coisa além de si, nem mesmo à autorreflexão, pois isso implicaria limitação e dualidade, mas permanece eternamente em sua atividade voltada a si próprio, e as duas – atividade e autocontemplação – são uma coisa só e o próprio Uno<sup>242</sup>. Pois bem, como a assemelhação em cada nível inteligível é o critério do conhecimento presente ao longo das *Enéadas*<sup>243</sup>, restará apenas uma alternativa para a ascensão à Suprema Realidade do sistema plotiniano: a máxima simplificação interior que culmina com a *ἔνωσις*<sup>244</sup>. Como o próprio termo sugere, a “unificação” pressupõe uma experiência não-dual na qual foi restabelecida a identidade com o Princípio.

Nesse sentido, é pertinente a observação de Marcelo Aquino de que Plotino rompe com a ontologia clássica – que via o universo como um todo ordenado da substância –, inovando ao propor a autocausação e a absoluta transcendência do Primeiro Princípio: “A metafísica plotiniana dá início a um novo tipo de questionamento sobre o ser, até então desconhecido em toda a história da filosofia grega, e que pode ser entendida como uma ruptura definitiva com a ontologia grega clássica”<sup>245</sup>. De fato, a henologia constituiu uma inovação tão significativa em relação à tradição filosófica grega que Bréhier chegou a buscar, na especulação filosófica indiana, particularmente na escola Vedanta, as possíveis fontes da filosofia plotiniana<sup>246</sup>.

Ao sentenciar que o Uno é criador de si mesmo (τὸ ἐν ἐποίησε σ’αὐτό) e, dessa maneira eliminar qualquer dualidade no âmbito da Primeira Hipóstase, Plotino inviabiliza os meios tradicionais de investigação em relação à Causa Primeira, pois qualquer recurso porventura utilizado com tal intuito seria, necessariamente, posterior ao Uno e, assim, diferente e inferior a ele. Somente a experiência direta e indelegável da simplificação absoluta conduzirá, então, à identificação ao Uno. Daí a observação de que o sistema plotiniano sugere um deslocamento das perspectivas

<sup>241</sup> Cf. *Enéada* VI, 7, 32.

<sup>242</sup> Cf. *Enéada* VI, 8, 16.

<sup>243</sup> Cf. *Enéada* I, 8, 1.

<sup>244</sup> “A culminância da dialética plotiniana é a união mística com o Uno (...) Pela *hénôsis* é superada a distância entre a alma pura e a divindade e alcança-se a perfeita unificação com Deus já nesta vida” (ULLMANN, 2002, p. 171/2).

<sup>245</sup> AQUINO, Marcelo F. *A questão filosófica da autocausação na Ciência Lógica*. In: Cirne-Lima, Carlos; Rohden, Luiz, 2003, p. 90-1.

<sup>246</sup> “Je suis ainsi conduit à rechercher la source de la philosophie de Plotin plus loin que l’Orient proche de la Grèce, jusque dans la spéculation religieuse de l’Inde, qui, à l’époque de Plotin, était déjà fixée depuis des siècles dans les Upanishads, et avait gardé toute sa vitalité” (BRÉHIER, 1999, p. 118). São notáveis os paralelos entre o neoplatonismo e a Vedanta Advaita (não-dual), como pode ser constatado, por exemplo, nos excelentes trabalhos de J. F. Staal, *Advaita and Neoplatonism – A Critical Study in Comparative Philosophy* e, ainda, no capítulo “Neoplatonism and the Upanishadic-Vedantic Tradition”, do livro *The Shape of Ancient Thought*, de Thomas Mcevilley.

dialético-filosóficas para as condições psicológicas do saber, isto é, que o pensamento do licopolitano converge para uma culminância místico-religiosa<sup>247</sup>.

Essa ruptura conduz, na linguagem metafórica do licopolitano, a um oceano sem praias, na medida em que a alma não encontra qualquer ponto de apoio para esse derradeiro mergulho no desconhecido, em relação ao qual qualquer afirmação soará falsa. Esse aspecto é mencionado por Plotino no tratado *Sobre o Bem ou o Uno*, onde ele reconhece que já não é fácil manifestar-se em relação ao Ser e às Ideias, porém mais difícil ainda será pronunciar-se em relação ao Princípio de todas as coisas, pois, “na medida em que a alma avança em direção ao sem forma (ἀνείδεον), sendo então totalmente incapaz de apreendê-lo por ele não ter limite algum nem determinação alguma, ela escorrega e teme não apreender absolutamente nada”<sup>248</sup>.

Restará, então, como já foi observado, a aproximação pela via apofática ou negativa – que se tornaria fundamental para a filosofia medieval –, pois, se a impossibilidade de uma definição positiva é sabida *a priori*, com a aproximação negativa segue-se a prescrição do próprio Plotino, uma vez que o “afasta-te de tudo”, elevado em grau máximo, sugere o desapego, não apenas em relação a coisas mundanas ou ao próprio corpo material, mas também quanto às próprias sensações e pensamentos e, até mesmo, à noção de um sujeito conhecedor.

Esse parece ser o caminho que o licopolitano percorre ao afirmar que do Uno “não se pode dizer nem que ele é alguma coisa, nem que é qualificado ou quantificado, nem que é o Intelecto ou a Alma. Ele não é movido, mas tampouco está em repouso; não está em lugar algum, nem no tempo”<sup>249</sup>. Ora, se nada pode ser afirmado em relação ao Uno, surge outra dificuldade no caminho ascensional, posto que será necessário renunciar ao conhecido em favor daquilo que é, em princípio, o desconhecido<sup>250</sup>.

Porém, é preciso lembrar que o Uno não é totalmente estranho ao homem, visto que constitui seu fundamento último e, como observou Bréhier, somente ele “nos revela a nós mesmos”<sup>251</sup>. Portanto, aplicando-se à Primeira Hipóstase o ceticismo demonstrado no *Menon* quanto à

<sup>247</sup> “In tal modo il discorso sembra però esser scivolato impercettibilmente dal piano del rapporto tra dialettica e filosofia a quello delle semplici condizioni psicologiche del sapere, dell’inadeguatezza della discorsività e quindi del linguaggio in cui essa vive. (...) Prevale cioè l’aspetto etico-catartico della dialettica e la filosofia assume l’aspetto di un itinerario interiore verso una forma di sapere più mistico-religioso che filosofico” (VERRA, 1993, p. 77/8).

<sup>248</sup> *Enéada* VI, 9, 3.

<sup>249</sup> *Enéada* VI, 9, 3.

<sup>250</sup> GERSON, 1998, p. 191.

<sup>251</sup> “Loin de pouvoir être considéré comme une chose étrangère à nous, c’est donc, au contraire, lui seul qui nous révèle à nous-mêmes. Il faut, avant tout, cesser de juxtaposer l’Un et les choses comme deux réalités d’ordre différent” (BRÉHIER, 1999, p. 176).

impossibilidade de o homem procurar tanto o que já conhece quanto o que ainda não conhece, “pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para tal homem a procura – nem o que não conhece – pois nem sequer sabe o que deve procurar”<sup>252</sup>, Plotino responderia de pronto: a Suprema Realidade já está em cada indivíduo, carece apenas de atualização.

Sendo, por um lado, aquilo que transcende o Ser e as Ideias e, por outro, a vida interna comum a todas as coisas, o Uno “só está presente para os que são capazes e estão preparados para recebê-lo, de modo a poderem coincidir com ele, a poderem estar em contato com ele, a poderem tocá-lo graças à sua semelhança, isto é, àquela potência que tem em si que tem parentesco com ele, posto que provém dele”<sup>253</sup>. Se o Uno é a *δύναμις* de toda a criação, tudo carrega consigo a marca dessa divina presença. Porém, como houve um afastamento da origem, é necessário empreender o caminho inverso, recolhendo-se da multiplicidade à unidade<sup>254</sup>.

Ora, para Plotino o autoconhecimento também é o conhecimento de todos os níveis da realidade, é um movimento desde o universo material até ao cume do inteligível, pois o ser humano, em que pese o seu eventual consórcio com a matéria, traz em si todas as hierarquias divinas<sup>255</sup>. Assim como o conhecimento que se inicia com o exercício dos sentidos e com o reconhecimento das formas corpóreas é o nível mais baixo do conhecimento, ou apenas seu ponto de partida, o conhecimento mais profundo, como enfatiza Bréhier, exige um mergulho no interior de si mesmo, uma gradual interiorização<sup>256</sup>.

A ausência de identificação com a própria forma corpórea, com as sensações e com a razão discursiva levará Plotino, como observou Hadot, a uma conclusão característica da tradição platônica: a essência do homem não é deste mundo<sup>257</sup>. Na medida em que reconhece esse fato e progride na esfera inteligível, o homem poderá dar-se conta do quanto fora estranho a si mesmo e, assim, desvelar o universo inteligível que traz em si. Não se trata aqui de construir algo novo, mas

<sup>252</sup> *Menon* 81 e.

<sup>253</sup> *Enéada* VI, 9, 4.

<sup>254</sup> Cf. *Enéada* VI, 9, 3.

<sup>255</sup> “Everything is within us, and we are within all things. Our ‘self’ extends from God to matter, since we are up above at the same time as we are down here on earth” (HADOT, 1998, p. 27).

<sup>256</sup> “L’Intelligence, pas plus que l’âme, ne sont donc des choses ou des objets extérieurs. Elles sont les étapes d’une vie qui devient de plus en plus intérieure à elle-même, de plus en plus autonome, de plus en plus libre” (BRÉHIER, 1999, p. 174). Essa concepção exerceria um importante papel na filosofia cristã, a partir de Santo Agostinho, que propõe em *De Vera Religione*: “Noli foras ire, in te ipsum redi: in interiore hominis habitat veritas”.

<sup>257</sup> “Like the Gnostic, no doubt, Plotinus felt, at the very moment when he was inside his body, that he was still identical with what he was *before* he entered the body. His self – his *true* self – was not of this world” (HADOT, 1998, p. 25).



de descerrar todos os véus que encobrem o homem interno (ὁ ἔνδον ἄνθρωπος), desde sempre um habitante do universo inteligível<sup>258</sup>.

No tratado *Sobre as Três Hipóstases Iniciais*, Plotino aborda a situação da alma que, apesar de pertencer ao mundo inteligível, em decorrência da vontade própria (τόλμα), esqueceu momentaneamente sua origem divina, ignorando tanto a si mesma quanto a nobreza de sua ascendência: “Como uma criança que é retirada de casa quando ainda muito pequena e permanece longe por muitos anos não saberá quem são seus pais, nem que ela mesma é, assim também as almas, não mais vendo seu Pai nem a si mesmas, caíram na autodepreciação”<sup>259</sup>. Deve, então, voltar-se para as coisas superiores, recuperando sua própria identidade.

Como observa Reale, “despojar-se de tudo significa o retorno da alma a si mesma e o encontrar o vínculo metafísico que a une, não somente ao Ser e ao Espírito (ou seja, à Segunda Hipóstase), mas ao próprio Uno (ou seja, à Primeira Hipóstase)”<sup>260</sup>. Esse despojamento absoluto que, à primeira vista, poderia suscitar o total aniquilamento da individualidade, na verdade, aponta para a reunificação com o Supremo: “Rejeitando tudo, aumentarás a ti mesmo, e, a partir de tal rejeição, o Todo se fará presente”<sup>261</sup>. Então não haverá mais distinção entre o sujeito e o objeto de contemplação, tampouco a noção de um “eu” que contempla, mas apenas a unidade.

Na célebre passagem do tratado *Sobre a descida da alma nos corpos*, em que Plotino narra sua própria experiência ascensional, vislumbra-se a um tempo o fundamento e o norte de toda a sua filosofia: “Muitas vezes ocorreu-me de ser retirado de meu corpo e conduzido a mim mesmo; ser retirado das coisas externas e introduzido em mim mesmo” e então, como culminância dessa máxima interiorização, “ver uma Beleza maravilhosa, tornando-se ainda maior a certeza de que pertencço à ordem superior dos seres por ter realizado em ato a mais nobre forma de vida; ter-me identificado com a divindade; ter-me estabelecido nela; ter vivido o seu ato e me situado acima de tudo quanto é inteligível, exceto o Supremo”<sup>262</sup>.

Como ensina Ullmann: “Já que o Uno é transcendente e, ao mesmo tempo, imanente a tudo – o que vale dizer que Plotino é panenteísta –, a experiência estática não pode ser dita totalmente nova, mas há que ser considerada como manifestação inesperada de quem já estava presente (= o

<sup>258</sup> Cf. *Enéada*, V, 2, 1. “The individual human *psyché* at its highest is an inhabitant of the world of *Noûs* and thinks intuitively, not discursively” (Ravindra, R. & Armstrong, A. H. *Dimensions of the Self*. In: RAVINDRA, 1998, p. 89).

<sup>259</sup> *Enéada* V, 1, 1.

<sup>260</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 520.

<sup>261</sup> *Enéada* VI, 5, 12.

<sup>262</sup> *Enéada* IV, 8, 1.

Uno), dada sua onipresença<sup>263</sup>. A alusão é ao reencontro com algo desde sempre presente nas profundezas da própria alma. A partir dessa experiência de retorno ao Princípio, haverá uma nova perspectiva na relação com todas as coisas<sup>264</sup>.

Assim, se a dialética platônica “já terminava na intuição do Bem, ou seja, numa apreensão imediata do incondicionado, Plotino acentua com extremo vigor a natureza extraordinária desse momento final, a ponto de contrapô-lo à ciência, e chega até mesmo a falar de contato, assimilação, identificação e êxtase<sup>265</sup>. Entretanto, a experiência última da unificação somente será possível, se a mesma ordem ontológica estiver presente tanto no Uno quanto no homem, pois apenas “o semelhante conhece o semelhante (τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον)”<sup>266</sup>.

---

<sup>263</sup> ULLMANN, 2002, p. 77.

<sup>264</sup> Impõe-se, aqui, dada a correlação com a filosofia plotiniana, uma breve referência à metafísica poética de Eliot: “We shall not cease from exploration/And the end of all our exploring/Will be to arrive where we started/And know the place for the first time” (T. S. Eliot. *Little Gidding*).

<sup>265</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 431.

<sup>266</sup> *Enéada* II, 4, 10.

#### 4 A CONVERGÊNCIA ÉTICA

*Misteriosa é a senda da ação.* (B. Gītā)

Os dois extremos do sistema plotiniano emolduram o universo moral das *Enéadas*. No centro está o Bem (τὸ ἀγαθόν)<sup>267</sup>, o Sol do qual “todas as coisas dependem e ao qual todas as coisas aspiram, tendo-o por princípio e dele necessitando. Ele, porém, de nada carece, basta-se a si mesmo, de nada necessita, é a medida e o limite de todas as coisas, dando de si mesmo o Intelecto, o Ser, a Alma, a vida e a inteligência”<sup>268</sup>; na periferia, a escuridão da matéria, ou, simplesmente, o mal (τὸ κακόν), e mesmo o mal absoluto, em decorrência da completa privação do Ser e do Bem<sup>269</sup>.

O mal não existiria, se o universo estivesse circunscrito à esfera inteligível, pois Plotino é categórico ao referir-se à vida das três hipóstases: “Esta é a vida dos deuses, sem tristeza e abençoada; aqui o mal não existe em parte alguma, e se as coisas tivessem parado aqui não haveria mal algum, apenas o primeiro e o segundo e terceiro bens”<sup>270</sup>. Por outro lado, reconhece as dificuldades em pronunciar-se sobre o mal: “Não haveria meios de decidir sobre as faculdades em nós por meio das quais conhecemos o mal, uma vez que o conhecimento de cada coisa provém de uma semelhança”<sup>271</sup>. Resta, então, a alternativa de referir-se ao mal enquanto deficiência e mesmo como completa ausência de limite, medida e forma.

Entre tais extremos, encontra-se o homem (ἄνθρωπος), com sua alma e seu Ser profundamente enraizados no universo inteligível, embora circunstancialmente revestido de matéria e apartado da sua natureza transcendente. Ao centralizar suas preocupações no mundo sensível e identificar-se com o corpo<sup>272</sup>, o homem afasta-se da sua origem divina e de si mesmo<sup>273</sup>, incide no erro e na ilusão. Ao invés, uma relativa indiferença às coisas deste mundo, somada ao progressivo

<sup>267</sup> “Uno, Absoluto, Deus ou Bem sinonimizam nas *Enéadas* de Plotino” (ULLMANN, 2002, p. 33).

<sup>268</sup> *Enéada* I, 8, 2.

<sup>269</sup> *Enéada* I, 8, 3-5.

<sup>270</sup> *Enéada* I, 8, 2.

<sup>271</sup> *Enéada* I, 8, 1.

<sup>272</sup> “Having a body then does not unqualifiedly necessitate the presence or at least the realization of evil. It would seem that only the sort of soul that is susceptible to corruption already is likely to experience it when incarnated. A person experiences evil just to the extent that he identifies with the animate body” (GERSON, 1998, p. 193).

<sup>273</sup> “Such is the paradox of the human condition. When we are up above, we *are* ourselves, but we no longer *belong* to ourselves, because this state has been bestowed upon us and we are not in control of it. In this world, we *think* we belong to ourselves, but we know that we no longer really *are* ourselves” (HADOT, 1998, p. 65).

interesse nas realidades inteligíveis, propicia o retorno a si mesmo, ao Ser e ao Bem. Neste sentido, observa Ullmann: “À alma, partindo da realidade sensível, cumpre libertar-se das peias deste mundo e tender ao cosmo inteligível. A libertação do mundo sensível não constitui desprezo, mas renúncia por um bem maior”<sup>274</sup>.

A par deste *télos* humano, deve-se considerar, de antemão, que o sistema plotiniano carece de uma rigorosa filosofia moral. Como ressaltou Reale, para o licolopolitano “a ética não possui uma espessura própria e nem mesmo uma autonomia relativa. Em Plotino, a ética torna-se o caminho de ‘retorno’ ao Uno e somente sob esse aspecto nosso filósofo se interessa pelos problemas do homem”<sup>275</sup>. A concepção filosófica plotiniana, desta maneira, enquadra-se na descrição de Pierre Hadot de que “a filosofia de Platão e posteriormente todas as filosofias da antiguidade, mesmo as mais distantes do platonismo, terão em comum a particularidade de vincular estreitamente, nessa perspectiva, discurso e modo de vida filosófico”<sup>276</sup>.

Na abordagem plotiniana sobre a ética e as virtudes, a preocupação central, portanto, não será tanto a informação, mas a transformação do homem. Aplica-se, nesse caso, também a observação de Roger-Pol Droit acerca da filosofia antiga: “Tornar-se filósofo era praticar uma mudança profunda, pactuada, voluntária, em sua maneira de ser no mundo. Era uma conversão paciente e contínua que engajava todo o indivíduo, uma maneira de viver que implicava um longo e constante exercício sobre si”<sup>277</sup>. Em Plotino, porém, essa mudança tem um propósito bem definido que ultrapassa o âmbito da tradição grega clássica, isto é, ela tem por objetivo a progressiva reaproximação e, por fim, a assemelhação ao Uno.

Seria um exagero, contudo, dizer que se trata apenas de “uma ética para o sábio da Antiguidade tardia, que não oferece muita orientação prática para o homem comum”<sup>278</sup> pois, como salientou Reale, os problemas morais do homem de hoje têm uma raiz comum: “A cultura contemporânea perdeu o sentido daqueles grandes valores que, na era antiga e medieval e também nos primeiros séculos da era moderna, constituíam pontos de referência essenciais, e em ampla medida irrenunciáveis, no pensamento e na vida”<sup>279</sup>.

---

<sup>274</sup> ULLMANN, 2002, p. 135.

<sup>275</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 436.

<sup>276</sup> HADOT, 1999, p. 89.

<sup>277</sup> DROIT, 2002, p. 28.

<sup>278</sup> DILLON, John M. *An ethic for the late antique sage*. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*, 1996, p. 318.

<sup>279</sup> REALE, 1999, p. 17.

Em Plotino essas referências são uma constante, a saber: a) a existência de um princípio primeiro e de um fim último; b) a existência do Ser, do Bem e da Verdade. Como bem observou Ullmann, o licopolitano “sem dúvida, também tem algo a dizer ao homem de hoje, que vive disperso, mergulhado na matéria, antimetafísico, dilacerado interiormente e esquecido do seu destino”<sup>280</sup>.

Dessarte, a transformação aludida não se refere à adequação ou à conformação do ser humano a uma determinada regra de conduta proveniente do costume, do consenso ou mesmo de qualquer autoridade. Em Plotino, as virtudes são uma via de mão dupla: por um lado, possibilitam a ascensão às elevadas esferas inteligíveis, por outro, permitem a expressão espontânea dessas realidades na vida diária de um indivíduo encarnado. Trata-se, assim, mais de um despertar para as realidades internas do que a adoção de um padrão exterior de conduta.

Essa concepção torna-se evidente logo no início do tratado *Sobre as Virtudes*, um dos principais escritos de Plotino sobre o tema, onde é ratificado o ideal platônico de fuga deste mundo pela assemelhação ao Bem mediante a virtude<sup>281</sup>. Todavia, ao investigar a natureza das virtudes e esclarecer em que sentido, precisamente, elas propiciam a assemelhação, o enfoque plotiniano assume matizes peculiares, uma vez que as virtudes cívicas (πολιτικά ἄρεταί) – prudência ou sabedoria prática (φρόνησις), coragem (ἀνδρεία), temperança (σωφροσύνη) e justiça (δικαιοσύνη) – preconizadas em *A República* mostram-se insuficientes ao ideal de retorno ao Uno.

Isso ocorre porque em Platão não há dissociação entre a conduta moral do cidadão e a vida em comunidade. Já em Plotino há um deslocamento e uma ampliação do pano de fundo da ação moral: não mais a vida da *pólis*, senão a dimensão inteligível, com todos os seus pressupostos e desdobramentos<sup>282</sup>, assume este papel fundamental. Por conseguinte, a preocupação política do fundador da Academia cede lugar à perspectiva cosmológica da filosofia plotiniana<sup>283</sup>. Neste sentido, como intérprete de Platão, Plotino deve ser considerado muito mais um devedor do *Timeu* do que de *A República*.

<sup>280</sup> ULLMANN, 2002, p. 81.

<sup>281</sup> *Enéada* I, 2, 1. Cf. *Teeteto* 176 a-b.

<sup>282</sup> “The ideal state of an individual is for Plotinus a discarnate one. And the community of discarnate contemplators is decidedly not political. Hence, political philosophy, if not exactly irrelevant, is definitely subordinate to ethics” (GERSON, 1998, p. 185).

<sup>283</sup> “The *Enneads* (...) set human thought, action and being in the largest cosmological context” (Ravindra, R. & Armstrong, A. H. *Dimensions of the Self*. In: RAVINDRA, 1998, p. 73).

De fato, a expressão das virtudes cardeais requer o contexto da vida pública e, pelo simples fato de viverem em comunidade, os homens não de observá-las. Em *A Vida de Plotino*, biografia escrita por Porfírio, editor das *Enéadas*, encontram-se diversas passagens que atestam o apreço e a estrita observância das virtudes morais pelo licopolitano, apresentando-o como detentor de um caráter irretocável, permeado pela modéstia, retidão, compaixão e gentileza. Segundo Porfírio, Plotino nunca fizera qualquer inimigo político e, tendo sido reconhecido como um benfeitor da comunidade, muitas vezes fora nomeado como tutor de órfãos, viúvas e bens<sup>284</sup>.

Porém, como na filosofia plotiniana o universo sensível não é mais do que a imagem das realidades incorpóreas, as virtudes devem ser reencontradas em sua contraparte inteligível. Daí Plotino referir-se a existência de virtudes inferiores e superiores, procurando estabelecer a correspondência entre as primeiras e seus respectivos paradigmas inteligíveis a partir de uma perspectiva analógica, de acordo com o paralelismo entre microcosmo e macrocosmo que caracteriza o platonismo e pode ser encontrada ao longo das *Enéadas*.

Nesse sentido, ao questionar como a Alma do mundo poderia apresentar virtudes como a temperança e a coragem, quando ela própria é a origem de todas as coisas e, portanto, nada poderia temer e, da mesma forma, não poderia desejar aquilo que já possui, Plotino sustenta que as verdadeiras virtudes originam-se no universo inteligível<sup>285</sup>, onde existem como arquétipos e não propriamente como virtudes<sup>286</sup>. Além disso, como estão no Intelecto, não se trata de meros conceitos, mas de realidades vivas, como se depreende desta conhecida passagem: “Sem a verdadeira virtude, Deus é apenas uma palavra”<sup>287</sup>.

Valendo-se de um engenhoso raciocínio, Plotino sustenta que Platão, ao adjetivar de “cívicas” apenas algumas virtudes, já pressupunha a existência de outra classe de virtudes, denominando-as a todas de “purificações”; logo, o fundador da Academia não considerava que as virtudes cívicas, por si mesmas, fossem capazes de propiciar a assemelhação<sup>288</sup>. Nessa linha, o licopolitano designa esta segunda classe de virtudes purificativas (καθαρτικαὶ ἀρεταί), pois sua

<sup>284</sup> *A Vida de Plotino e o Ordenamento de seus Escritos* (in: ULLMANN, 2002, p. 241).

<sup>285</sup> *Enéada* I, 2, 1.

<sup>286</sup> *Enéada* I, 2, 2.

<sup>287</sup> *Enéada* II, 9, 15.

<sup>288</sup> *Enéada* I, 2, 3. Cf. *República* 430 c; *Fédon* 69 b-c.

expressão requer o progressivo desapego das paixões terrenas e, assim, a eliminação dos obstáculos que dificultam ou mesmo impedem a alma de voltar-se às realidades internas<sup>289</sup>.

Livre das impurezas decorrentes do consórcio com a matéria, “a Alma age por si mesma – e isto é inteligência e prudência – e não compartilha as experiências corpóreas – isto é temperança – e não teme separar-se do corpo – e isto é coragem – e é guiada pela razão e inteligência, sem conflito – e isto é justiça”<sup>290</sup>. Eis, então, a contraparte das virtudes cívicas no âmbito da razão discursiva da Terceira Hipóstase, onde cada parte da alma torna-se semelhante à sua essência<sup>291</sup>, porém este é apenas o primeiro estágio de assemelhação na dimensão inteligível, pois a perfeição almejada só virá ao final do processo de purificação (κάθαρσις)<sup>292</sup>.

Neste primeiro estágio a alma humana adquire certa estabilidade e, assim, estará protegida das perturbações ambientes e das aflições internas que causam distração e impedem a reorientação para o centro do seu próprio Ser. Todavia, tão somente a “proximidade ao Uno, sob o aspecto do Bem, é o critério objetivo de avaliação moral”<sup>293</sup>. Logo, mesmo ao sustentar que com a purificação o homem afasta-se do erro (ἁμαρτία), estabelecendo-se na retidão moral, Plotino sentencia: “A aspiração humana, no entanto, não deveria limitar-se a estar livre de erro, mas em ser Deus”<sup>294</sup>. Eis aí a “pátria querida” à qual, feito Ulisses, cada indivíduo há de retornar<sup>295</sup>.

Deve-se, então, perseverar na busca e reencontrar as virtudes no campo da contemplação noética e, depois disso, alcançar a fonte e origem de todas as virtudes e de todos os princípios, o próprio Bem. Neste sentido, à aproximação ao fundador da Academia é indiscutível, como se vê nesta passagem onde Platão diz que no extremo do inteligível “está a ideia do Bem, dificilmente perceptível, mas que, uma vez apreendida, impõe-nos de pronto a conclusão de que é a causa de tudo o que é belo e direito (...) e que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pública como na particular”<sup>296</sup>.

---

<sup>289</sup> “La liberazione dai fantasmi ossessivi della passione e il raccoglimento dell’anima con se stessa nell’esercizio della meditazione solitaria sono i grandi temi dell’umanesimo interiore” (PRINI, 1992, p, 68).

<sup>290</sup> *Enéada* I, 2, 3.

<sup>291</sup> *Enéada* III, 6, 2.

<sup>292</sup> *Enéada* I, 2, 4.

<sup>293</sup> GERSON, 1998, p. 186.

<sup>294</sup> *Enéada* I, 2, 6.

<sup>295</sup> *Enéada* I, 6, 8.

<sup>296</sup> *A República* 517 b-c.

As virtudes superiores resultam desse processo de purificação, na forma de contemplação do divino mundo das Ideias<sup>297</sup>, como virtudes contemplativas (θεορητικαὶ ἀρεταί) e, para além delas, como as próprias virtudes noéticas (παραδειγματικαὶ ἀρεταί), quando a alma reencontra as virtudes em forma de princípios, isto é, em sua origem arquetípica, assemelhando-se a eles. Portanto, as virtudes superiores são formas de união da alma ao Intelecto, senão vejamos: “A sabedoria teórica e prática consiste na contemplação daquilo que o Intelecto contém. (...) A justiça superior é a atividade em direção ao Intelecto; a temperança é conversão interior ao Intelecto; a coragem é a impassibilidade em alcançar a assemelhação”<sup>298</sup>.

Deve-se observar, neste ponto, que o processo de purificação nada mais é do que a evolução da multiplicidade periférica à unidade central, com a superação de toda a alteridade. Assim como à purificação segue-se a contemplação – quando as realidades do Cosmo Noético são atualizadas na Alma, tornando-se ativas e presentes – à contemplação segue-se a assemelhação ao Uno, a resultante de um longo processo iniciado com a “conversão”, mais um termo platônico que, nas palavras de Werner Jaeger, significa “volver ou fazer girar ‘toda a alma’ para a luz da idéia do Bem, que é a origem de tudo”<sup>299</sup>.

Já foi visto que a alma humana, em seu nível mais profundo, é um habitante do divino e eterno mundo das Ideias, onde residem os arquétipos de todas as virtudes e a própria Ideia de cada ser humano em particular. Ascender ao Intelecto, unificando-se com as virtudes paradigmáticas, projeta o homem interno no limiar da meta, a um passo da Suprema Realidade que representa a culminância existencial da metafísica neoplatônica. Como sintetiza Hadot: “A virtude plotiniana quer ver nada além do que a divina presença, em si, em torno de si mesmo, e através de todas as coisas”<sup>300</sup>.

Por conseguinte, a análise do desenvolvimento das virtudes permite uma conclusão surpreendente: a purificação, que teve início no tempo e no espaço, conduz à dimensão atemporal do Intelecto e do Uno, quando o homem redescobre sua essência divina e eterna. Em um dos poucos relatos sobre a própria experiência de unificação, Plotino afirma que, mesmo sendo um acontecimento excepcional e momentâneo, ele produz um resultado indelével na alma: “Depois dessa estadia na região divina, quando desço do Intelecto ao raciocínio, pergunto-me perplexo como

<sup>297</sup> “We must detach ourselves from life down here to such an extent that contemplation can become a continuous state” (HADOT, 1993, p. 65).

<sup>298</sup> *Enéada* I, 2, 6.

<sup>299</sup> JAEGER, 2001, p. 888.

<sup>300</sup> HADOT, 1993, p. 71.



é possível a minha alma estar neste corpo, sendo ela, mesmo estando no corpo, essa coisa elevada que se revelou a mim”<sup>301</sup>.

Contudo, não obstante este desfecho apoteótico, que tem lugar a partir dos sucessivos graus de refinamento ou desdobramento das virtudes inferiores, o licopolitano não as despreza enquanto tais. Ao contrário, considera que elas desempenham um papel decisivo no progressivo caminho de assemelhação, como se lê nesta passagem: “Tornam-nos efetivamente ordenados e melhores porque impõem limite e medida aos nossos desejos, eliminam as falsas opiniões, pelo que têm de mais excelente e pela própria limitação, e pela exclusão do que é sem medida e indefinido, de acordo com sua própria medida”<sup>302</sup>.

No tratado *Sobre o Daimôn que nos Coube*, ao analisar o destino das almas humanas após a morte, Plotino ratifica a importância relativa das virtudes inferiores: “Aqueles que praticaram as virtudes cívicas tornam-se homens de novo; mas aqueles que praticaram menos as virtudes cívicas tornam-se insetos que vivem em comunidade como a abelha ou algum outro”<sup>303</sup>. Não é preciso adentrar na concepção palingenésica do licopolitano para depreender do excerto que: a) não observar as virtudes cívicas prejudica o caminho de retorno; b) o fato de observá-las, por si só, não assegura o acesso à esfera inteligível. Logo, como sintetiza Reale, as virtudes cívicas “são um ponto de partida, não de chegada”<sup>304</sup>.

E o porto de chegada ou a meta suprema da filosofia plotiniana é unicamente o Bem<sup>305</sup>. Para ele concorrem todas as virtudes, mas somente as superiores podem ser identificadas com a verdadeira felicidade (εὐδαιμονία), pois conduzem à perfeição da vida do Intelecto e à assemelhação ao Uno. Como observa Gerson, a associação entre virtude e felicidade é frequente na filosofia grega clássica, não obstante algumas diferenças materiais e formais, bem assim a concepção de felicidade como um bem último, do que Plotino não se afasta, apesar de considerar que a ética está subordinada à metafísica<sup>306</sup>.

Portanto, a felicidade, em Plotino, distancia-se sobremaneira das noções geralmente aceitas de que ela resulta da ausência de dor e da obtenção de prazer, isto é, de que depende de

---

<sup>301</sup> *Enéada* IV, 8, 1.

<sup>302</sup> *Enéada* I, 2, 2

<sup>303</sup> *Enéada* III, 4, 2.

<sup>304</sup> REALE, 2001, v. IV, p. 514.

<sup>305</sup> “Além dele, não existe outro, pois cabe-lhe o nome de *hyperagathón*. Ele representa o ponto de chegada de todo o desenvolvimento lógico e especulativo da metafísica e da ética” (ULLMANN, 2002, p. 135).

<sup>306</sup> GERSON, 1998, p. 186.

circunstâncias externas ou de fatores emocionais ou afetivos. Para o licopolitano o universo sensível, com suas imensas possibilidades, e mesmo a felicidade fundada na sabedoria prática ou em qualquer das outras virtudes, são incapazes de assegurar a satisfação real e duradoura que apenas a vida interna proporciona. Alinhado com o *Fédon*, o filósofo sustenta que nem mesmo a morte pode afligir o indivíduo estabelecido no Bem.

Essa concepção encontra-se no tratado *Sobre o Primeiro Bem e os outros bens* – o último escrito por Plotino, segundo a ordem cronológica transmitida por Porfírio. No texto, que encerra a essência do ensinamento moral e espiritual do filósofo de Licópolis, lê-se que “se a vida e a alma existem após a morte, então a morte é um bem para a alma, uma vez que, sem o corpo, ela tem mais liberdade para exercer o ato que lhe é próprio”<sup>307</sup>.

No tratado em tela é dito que “para cada ser, o bem é uma vida que está em conformidade com seu ato natural. No caso de um ser composto de muitas partes, seu bem é o ato natural e não deficiente da melhor destas partes”<sup>308</sup>. Logo, para o homem encarnado o bem é a atividade da sua própria alma, para a alma, a vida do Intelecto, enquanto este tem o Uno como o Bem Supremo. O Bem Absoluto, no entanto, “não dirige seu ato para nenhum outro ser, mas é o objeto para o qual o ato de todos os outros se dirige, por ser ele o melhor de todos os seres e transcender a todos os seres”<sup>309</sup>.

Sobressai, nesse tratado, a concepção transcendente de felicidade, uma vez que “os seres podem participar do Bem Absoluto de duas maneiras: tornando-se semelhantes a ele ou dirigindo os atos de seus seres em direção a ele”<sup>310</sup>. Em ambos os casos, encontra-se a perspectiva ascendente da ética plotiniana, pois a assemelhação se dá em relação às realidades inteligíveis, bem assim o direcionamento de todas as ações, que devem estar voltadas ao Bem, como está consignado na passagem final do texto: “A alma participa do Bem pela virtude: não vivendo uma vida composta, mas mantendo-se apartada do corpo, mesmo aqui”<sup>311</sup>.

Restam prejudicadas, nessa perspectiva, as concepções de felicidade que prescindam da ideia de transcendência e, até mesmo, a vida teórica aristotélica que “conduz o eu individual a

---

<sup>307</sup> *Enéada* I, 7, 3.

<sup>308</sup> *Enéada* I, 7, 1.

<sup>309</sup> *Enéada* I, 7, 1.

<sup>310</sup> *Enéada* I, 7, 1.

<sup>311</sup> *Enéada* I, 7, 3.

ultrapassar-se em um eu superior, a elevar-se a um ponto de vista universal e transcendente”<sup>312</sup>, dado o caráter episódico de tal experiência e, sobretudo, devido às diferenças estruturais<sup>313</sup> em relação ao sistema plotiniano. Ademais, ao considerar que a comunidade política é o mais importante de todos os bens<sup>314</sup>, o estagirita claramente subordina a ética à política, o que, decididamente, não é o caso em Plotino, onde as virtudes cívicas são relativizadas.

No início do tratado *Sobre a Felicidade*, Plotino opõe-se às noções de felicidade que se encontram em Aristóteles, em Epicuro e entre os estóicos, principalmente devido à ambiguidade dos conceitos por eles utilizados. Em relação ao primeiro, o licopolitano questiona: “Se identificamos a felicidade com o bem viver, deveremos então permitir aos demais animais a participação em ambas as coisas?”<sup>315</sup>. Nota-se, realmente, que a proposta aristotélica permite a interpretação que lhe é atribuída pelo licopolitano, ainda que o estagirita não admitisse a extensão da felicidade a todos os animais, pois considerava que apenas os seres humanos estavam aptos à contemplação teórica.

Plotino rebate, também, às concepções epicuristas e estóicas de felicidade. Estas Escolas, como se sabe, caracterizaram-se pela ausência do sentido de transcendência e adoção de categorias eminentemente imanentistas, fisicistas e materialistas<sup>316</sup>, contrastando sobremodo com a metafísica plotiniana. A crítica, no entanto, é semelhante à anterior: “Se o prazer é o fim e a boa vida é determinada pelo prazer, seria um absurdo negar a boa vida aos outros animais; o mesmo se aplica à ataraxia e, ainda, se a vida de acordo com a natureza for considerada como a boa vida”<sup>317</sup>.

Apesar de não ser nomeado explicitamente nesse excerto, sabe-se que o prazer (ἡδονή) ocupava o lugar central na filosofia de Epicuro, assim como a imperturbabilidade (ἀταραξία) fora concebida como condição de felicidade entre epicuristas e estóicos. Mesmo considerando as necessárias retificações à concepção hedonista geralmente atribuída ao mestre do Jardim<sup>318</sup>, é forçoso reconhecer o distanciamento que Plotino toma do materialismo e do niilismo epicurista<sup>319</sup>,

<sup>312</sup> HADOT, 1999, p. 122.

<sup>313</sup> “Para ele [Aristóteles], o intelecto humano está distante de possuir essa perfeição, da qual só se aproxima em certos instantes” (HADOT, 1999, p. 132).

<sup>314</sup> Cf. *Política* 1252 a.

<sup>315</sup> *Enéada* I, 4, 1.

<sup>316</sup> REALE, 2006, v. III, p. 11.

<sup>317</sup> *Enéada* I, 4, 1.

<sup>318</sup> ULLMANN, 2006, ps. 75-97. Diógenes Laércio cita um trecho esclarecedor: “Por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro X, 131).

<sup>319</sup> “Para o mestre do Jardim, a vida se desenrola entre dois polos – o nascimento e a morte. Evidencia-se, com clareza, a declaração de niilismo (...). Assim como o cosmo se originou de átomos, também os seres vivos têm sua gênese a partir de átomos. Nada foi planejado por ninguém. Tudo é casual. Não há criador, não há causa eficiente nem causa final” (ULLMANN, 2006, ps. 49 e 73).

ainda que alguns preceitos das *Máximas Principais*<sup>320</sup> estejam em sintonia com o espírito das *Enéadas* e com a *Vita Plotini*.

Em relação aos estoicos que propugnavam “a vida de acordo com a natureza” e associavam a felicidade à “vida racional”, Plotino questiona a relação destas duas perspectivas: ou a razão é necessária apenas como instrumento para conquistar as necessidades primárias ou possui um valor intrínseco. Se for apenas um instrumento, os animais irracionais também serão felizes se puderem satisfazer suas necessidades primárias e, neste caso, a razão será dispensável; no segundo caso, Plotino afirma que os estóicos não são capazes de explicar a honorabilidade de uma razão não-instrumental<sup>321</sup>. Apesar disto, a ética plotiniana e a estóica têm vários pontos em comum, pois ambas são indiferentes às circunstâncias externas, valorizam a austeridade e o autocontrole e, ainda, consideram que somente a razão e a virtude conduzem à felicidade.

Plotino, no entanto, não se limita às críticas referidas acima, mas procura esclarecer sua própria concepção de felicidade, intimamente associada aos conceitos de processão e retorno. Para tanto, primeiramente, observa que o termo “vida” não deve ser entendido de forma unívoca, “pois é usado em diversos sentidos, diferenciando-se segundo o nível das coisas ao qual é aplicado – primeiro, segundo e assim sucessivamente. E ‘viver’ significa diferentes coisas em diferentes contextos (...) e o mesmo se aplica ao termo ‘boa vida’”<sup>322</sup>. A hierarquização destes conceitos será decisiva para a concepção plotiniana de felicidade, pois “se uma vida é a imagem de outra vida, é evidente que uma boa vida será, por sua vez, imagem de outra boa vida”<sup>323</sup>.

A felicidade é, então, definida em termos de autossuficiência e perfeição, e a boa vida conferida a quem, de forma alguma, seja carente da própria vida, mas que a possua em profusão. Os motivos parecem claros: quanto maior a autossuficiência, maiores a excelência e a perfeição, e menor a dependência de fatores externos, pois a felicidade é concebida como a plenitude da vida, o que, no sistema plotiniano, ocorre no âmbito da razão e da inteligência, independentemente das circunstâncias externas.

Em verdade, na perspectiva ascendente da filosofia plotiniana, que evolue desde o universo sensível em progressivo refinamento, existe apenas um elemento do qual tudo depende e que de

---

<sup>320</sup> Destacamos as sentenças relativas à limitação das posses, ao destemor diante da morte, ao autodomínio, à moderação, à prudência e à justiça (*Diógenes Laércio, Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro X, 139-154).

<sup>321</sup> *Enéada* I, 4, 2.

<sup>322</sup> *Enéada* I, 4, 3.

<sup>323</sup> *Enéada* I, 4, 3.

nada necessita: o próprio Bem, o poderoso atrator para o qual tudo converge, pois é autossuficiência absoluta, pura perfeição criadora, inesgotável fonte de vida que transborda e dá origem a todas as coisas. Sendo a alma humana imortal, não é concebível sua desintegração ou perda irremediável e eterna: cedo ou tarde deve retornar à origem e à felicidade divina. Em última análise, para o lícopolitano, todas as almas estão fadadas ao Bem, pois “o fim da jornada se dá quando atingem o cume do inteligível”<sup>324</sup>.

No tratado *Sobre o Daimôn* que nos coube, há uma metáfora muito eloquente acerca da condição humana. Plotino compara a alma humana ao passageiro de um navio: “Como o passageiro do navio é movido pelo movimento do navio e também pelos seus próprios movimentos, segundo a natureza do seu caráter, então, mesmo em condições idênticas, cada um se move, deseja e age de maneira diferente”<sup>325</sup>. Neste caso, a liberdade do ser humano coexiste com sua predestinação, pois cada passageiro possui liberdade para movimentar-se dentro do navio, ainda que todos se dirijam ao mesmo destino.

E esse destino irrenunciável é a felicidade e o Bem Supremo. Plotino, contudo, no tratado *Sobre a Felicidade*, mesmo concordando que o Bem é a causa *par excellence* de todas as coisas, inclusive da felicidade, e o fim último ao qual elas convergem, adverte que não está buscando a origem do bem, senão o bem imanente, sustentando então que “a vida perfeita, a vida real e verdadeira, é a vida do Intelecto, e que as demais são incompletas, traços de vida, destituídas de perfeição e pureza e não mais do que ausência de vida”<sup>326</sup>.

Com efeito, no âmbito da Segunda Hipóstase não há que estabelecer diferença entre a felicidade ou a boa vida e o sujeito que as experimenta em forma de contemplação. No tratado *Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno*, no qual é reafirmada a identidade entre Pensamento e Ser proposta por Parmênides, Plotino afirma que, no Intelecto, sujeito e objeto não são coisas distintas: “Ambas as coisas devem, pois, ser realmente esta coisa única. Mas isto é a vida contemplativa, não um objeto de contemplação como o que existe em um sujeito distinto. Porque o que existe em um sujeito distinto, vive graças a ele, não por si próprio”<sup>327</sup>.

A identidade entre sujeito e objeto na dimensão noética da Segunda Hipóstase conduz o lícopolitano a um desfecho surpreendente ao investigar a felicidade do ser humano: todos os homens

---

<sup>324</sup> *Enéada* I, 3, 1.

<sup>325</sup> *Enéada* III, 4, 6.

<sup>326</sup> *Enéada* I, 4, 3.

<sup>327</sup> *Enéada* III, 3, 8.

são felizes em potência, porque, em última análise, são Alma e Intelecto; aqueles para quem a felicidade existe em potência têm-na parcialmente, mas aqueles que a têm em ato, vivem a vida perfeita e são a própria felicidade<sup>328</sup>. A felicidade já não é mais possuída como um bem alheio, mas é a própria vida perfeita de quem a desvelou em si.

Essa concepção sugere um grau extremo de autossuficiência. Para Plotino, “o homem neste estado não busca coisa alguma. O que poderia buscar? Certamente nada inferior, e a melhor de todas a tem consigo. O homem que tem uma vida assim possui tudo o que necessita na vida”<sup>329</sup>. Trata-se de uma descrição muito semelhante à da imperturbabilidade estóica, principalmente na sequência deste excerto, onde é dito que o homem que atingiu tal estado, por meio da virtude, de nada necessita, mantendo-se indiferente às circunstâncias externas, mesmo em meio a desventuras, a enfermidades e à perda de amigos ou parentes.

De fato, a descrição plotiniana daquele que atingiu a felicidade mostra que coisa alguma é capaz de perturbá-lo: “Mesmo se ocorrer algo indesejável ao homem feliz ele permanece o mesmo, nada de sua felicidade é suprimida. Caso contrário, a cada dia sofreria mudanças e decairia de sua felicidade”<sup>330</sup>. O relato suscita um nível de vida quase sobre-humano, pois nem a ocorrência de grandes desastres, nem a perda de fortunas ou impérios, nem o aprisionamento pessoal ou de familiares, nem o sofrimento próprio ou alheio, tampouco a morte alheia ou a própria morte, nada das coisas terrenas pode perturbar o bem final conquistado<sup>331</sup>.

Neste ponto, a identidade entre felicidade e virtude atinge o seu ápice, pois é dito que, embora a adversidade não seja desejada pelo homem feliz, se ela sobrevier, ele contrapõe-lhe a virtude, o que o torna imune a aflições e inquietudes<sup>332</sup>. Estabelecer-se desta maneira na virtude – na virtude superior, vale lembrar – significa não apenas contemplar o Intelecto mas ser o próprio Intelecto<sup>333</sup>, quando então estão presentes todas as condições necessárias à felicidade e à perfeição, e o homem mantém-se impassível diante dos ventos da sorte.

Juntamente com esta proverbial imperturbabilidade, outro aspecto da descrição plotiniana da vida perfeita do Intelecto é deveras inesperado e impactante. Ele surge com a afirmação de que a vida do Intelecto independe e precede a sua percepção consciente. Esta, somente ocorrerá quando

---

<sup>328</sup> *Enéada* I, 4, 4.

<sup>329</sup> *Enéada* I, 4, 4.

<sup>330</sup> *Enéada* I, 4, 7.

<sup>331</sup> *Enéada* I, 4, 7-8.

<sup>332</sup> *Enéada* I, 4, 8.

<sup>333</sup> *Enéada* I, 4, 9.

“aquilo em nossa alma que é como um espelho em que se refletem a razão e a inteligência estiver em perfeita calma, nós então vemos e sabemos, de maneira semelhante à percepção-sensível, que a inteligência e a razão estão atuando”<sup>334</sup>. De outro modo, se não estão presentes as condições requeridas, a atividade do Intelecto não produz as correspondentes imagens mentais.

Talvez a chave para a compreensão dessa questão esteja no tratado intitulado *Sobre Se a Felicidade Aumenta com o Tempo*, no qual Plotino sustenta que a passagem do tempo não afeta a felicidade, porque ela é a vida do Intelecto e do Ser e, portanto, pertence ao domínio da eternidade<sup>335</sup>. Ora, a percepção consciente, para refletir a divina e eterna vida do Cosmo Noético, deve apresentar alguma afinidade com ele, tornando-se, o quanto possível imune às influências espaço-temporais, vale dizer, livrando-se de memórias, de antecipações e, enfim, de qualquer movimento do pensamento; só então poderá fixar-se inteiramente no momento presente e refletir a vida eterna da Segunda Hipóstase.

Em síntese, segundo Plotino, a felicidade não está relacionada à natureza corpórea do homem, mas consiste na boa vida que tem sua origem na parte mais nobre da alma<sup>336</sup>, aquela está desde sempre ligada ao Intelecto através da contemplação. Uma vida assim será estável em prazer, contentamento e serenidade<sup>337</sup>, e nada do que é exterior poderá subtrair-lhe o equilíbrio. Quem quer que viva essa vida manterá sempre consigo “o mais elevado conhecimento”<sup>338</sup> e, aspirando à sabedoria e à felicidade, “deve tomar o sumo Bem, e olhar para ele e assemelhar-se a ele e viver em conformidade com ele”<sup>339</sup>.

Neste contexto, torna-se perfeitamente compreensível a conhecida máxima que consubstancia a prescrição moral das Enéadas: “Afasta-te de tudo (ἄφελε πάντα)”<sup>340</sup>. Para Plotino é imprescindível “fugir do mundo, isto é, abstrair dos prazeres, de tudo que é efêmero, contingente, ilusório, e viver a vida interior”<sup>341</sup>. Este exercício ascético conduz não apenas à verdadeira felicidade, mas também à mais elevada liberdade a que pode aspirar o gênero humano, iniciando com a superação das restrições corpóreas, evoluindo para a identificação com as realidades inteligíveis e culminando na assemelhação ao Uno.

<sup>334</sup> *Enéada* I, 4, 10.

<sup>335</sup> *Enéada* I, 5, 7.

<sup>336</sup> *Enéada* I, 4, 14.

<sup>337</sup> *Enéada* I, 4, 12.

<sup>338</sup> *Enéada* I, 4, 12. Cf. *A República* 427 d; *Banquete* 212 a; *Teeteto* 176 b.

<sup>339</sup> *Enéada* I, 4, 16.

<sup>340</sup> *Enéada* V, 3, 17.

<sup>341</sup> ULLMANN, 2002, p. 200.

Plotino aborda o tema da liberdade no tratado intitulado *Sobre o Voluntário e a Vontade do Uno*, cujo objetivo principal é demonstrar a liberdade absoluta da Suprema Realidade. No entanto, por considerar que não há melhor ponto de partida para o assunto, o licolitano inicia o texto com uma análise acerca da concepção ordinária de liberdade humana para então avançar no campo das hipóstases inteligíveis até o topo, reconhecendo que somente o Uno é verdadeiramente livre. Parte, assim, das realidades conhecidas ao desconhecido, valendo-se, neste último caso, da via apofática ou negativa que caracteriza a culminância da via ascensional

Nesse tratado, a primeira constatação é a de que os objetos e acontecimentos externos podem suprimir o livre-arbítrio: “Tenho para mim que, quando somos pressionados pelas adversidades, compulsões e violentas investidas das paixões que se apoderam da nossa alma, reconhecemos todas estas coisas como nossos mestres e somos escravizados e arrastados por elas para todo o lugar que nos conduzam”<sup>342</sup>, diz Plotino. Atos dessa natureza não são livres, uma vez que são ditados por circunstâncias externas. O cenário descrito comprometeria, decisivamente, o ideal de autossuficiência para o qual aponta toda a filosofia plotiniana.

Plotino traz, então, à reflexão, outra questão relacionada ao livre-arbítrio Trata-se do conhecimento a respeito das circunstâncias envolvidas no ato livre. Sugere, por exemplo, o caso de alguém ser capaz de matar, mas desconhecer que a vítima seria seu próprio pai. Ora, neste caso, apesar de existir a capacidade para realizar o ato, o desconhecimento involuntário da situação levaria ao erro, comprometendo a liberdade do ato. Daí, então, a conclusão plotiniana de que somente será “voluntário o ato que esteja ao nosso arbítrio por termos capacidade de concretizá-lo, ocorra sem coação e com conhecimento”<sup>343</sup>.

A concepção ética plotiniana está sintetizada em uma breve passagem do tratado *Sobre as Três Hipóstases Principais*: “Posto que exista a alma que raciocina sobre o que é justo e bom, e a razão discursiva que questiona sobre a retidão e a bondade desta ou daquela coisa em particular, deve existir algo justo que seja estável, do qual surge a razão discursiva na alma”<sup>344</sup>. O que Plotino investiga, nesta passagem, é a fundamentação cosmológica da ética, daí dizer-se que sua ética está fundada na metafísica.

---

<sup>342</sup> *Enéada* V, 8, 1.

<sup>343</sup> *Enéada* V, 8, 1.

<sup>344</sup> *Enéada* V, 1, 11.



De acordo com o excerto e a investigação subsequente, as ações nobres e justas têm sua contraparte inteligível: estão presentes na Alma divina enquanto razão discursiva, no Intelecto enquanto princípios e, em última análise, originam-se, como tudo o mais, no Uno. Some-se a isso a esfera sensível e tem-se a superestrutura característica do sistema plotiniano. Neste contexto, a liberdade estará associada à descoberta e realização, em ato, dos princípios ordenadores de todas as coisas. Tanto mais livre, justo, virtuoso e feliz será alguém, quanto mais sua vida for a expressão desses princípios cósmicos<sup>345</sup>.

A virtude, então, deixa de ser adequação a determinado padrão moral, a justiça não será apenas a observância das regras sociais e a felicidade não estará condicionada às circunstâncias externas. Tudo passa, necessariamente, pelo critério da harmonia em relação aos princípios superiores, o que demanda, não só uma compreensão racional, mas uma ascensão real. Somente quando o ser humano estiver em sintonia com a ordem cósmica poderá gozar do verdadeiro e incondicionado estado de liberdade<sup>346</sup>.

Assim a concepção ética da metafísica plotiniana assume dimensões bem mais profundas do que o viés descritivo ou normativo<sup>347</sup>, elevando-se ao momento filosófico-existencial que antecede a contemplação pura. Ao grande pensador da ética no mundo ocidental, Immanuel Kant, em sua máxima “age de tal modo que a máxima da tua ação possa ser considerada lei universal”, Plotino responderia: “Age de tal modo que a perfeição do Bem Supremo se expresse em todos os teus atos”.

---

<sup>345</sup> “The ideal state for Plotinus seems to be one in which the individual *psyché* behaves as like cosmic *psyché* as possible” (Ravindra, R. & Armstrong, A. H. *Dimensions of the Self*. In: RAVINDRA, 1998, p. 87).

<sup>346</sup> “Découvrir le principe des choses, ce qui est le but de la recherche philosophique, c’est en même temps, pour Plotin, la ‘fin du voyage’, c’est-à-dire l’accomplissement de la destinée” (BRÉHIER, 1999, p. 23).

<sup>347</sup> “Illustrata la metafisica di Plotino, si può studiarne l’etica. Ma questa parola non va presa al modo di Kant, come un’analisi del dovere, bensì al modo di Aristotele, come una ricerca di ciò che noi chiamiamo ‘valore’ mediante la *virtù* (ossia, in Greco, capacità di ottenere una qualsiasi forma di bene). Dal punto di vista di Plotino la virtù sarà una capacità di ritornare, per quanto possibile, verso l’Intelligibile che ci ha dato l’essere” (MATHIEU, 1992, p. 89).

## 5 A CONVERGÊNCIA ESTÉTICA

*Toda coisa bela é uma janela através da qual podemos investigar a sempre presente Realidade. (S. Ram)*

A concepção estética de Plotino, desenvolvida basicamente nos tratados *Sobre o Belo*<sup>348</sup> e *Sobre a Beleza Inteligível*, ainda que esteja presente em diversas passagens ao longo das *Enéadas*, estende-se desde a Beleza Absoluta, fonte inesgotável e pura de todas as coisas belas, até a obscuridade da matéria, a total privação de beleza e forma<sup>349</sup>, enfatizando a experiência estética da alma humana que se movimenta entre tais extremos<sup>350</sup>. Para o filósofo de Licópolis, o Bom, o Belo e o Verdadeiro equivalem-se, e assim como “a beleza é a existência real ou a verdadeira realidade, a feiura é o princípio contrário à existência, é o primeiro mal”<sup>351</sup>.

Deve-se observar, de antemão, que Plotino encontra-se consideravelmente distante de uma concepção estética sistemática. Não se acha, nas *Enéadas*, uma crítica à arte, nem uma investigação pormenorizada acerca do juízo de gosto, tampouco uma análise detida sobre a produção artística ou mesmo qualquer sugestão de engajamento artístico<sup>352</sup>. Nos tratados referidos, há um distanciamento das tradicionais noções gregas de beleza enquanto simetria, preservando-se a perspectiva ascendente da filosofia platônica presente em *O Banquete*. O licopolitano enfatiza, ainda, os requisitos psicológicos e existenciais propiciatórios à contemplação estética. Em síntese, o belo é visto como algo em si e como uma meta a ser alcançada.

Por outro lado, mesmo considerando o fato de que “a filosofia antiga e medieval não conhece nenhuma disciplina chamada ‘estética’, mas somente tratados sobre a *aísthesis*, a percepção dos sentidos”<sup>353</sup>, vale lembrar que o termo grego *αἴσθησις* “indica a percepção das qualidades dos objetos sensíveis, e também a faculdade de perceber, em geral e em particular”<sup>354</sup>. Plotino, no entanto, no tratado *Sobre o que é o animal e o que é o homem*, distingue claramente esses dois

<sup>348</sup> “It has been perhaps the best known and most read treatise in the Enneads, both in ancient and modern times” (ARMSTRONG, nota à *Enéada* I, 6).

<sup>349</sup> *Enéada* I, 6, 2-3.

<sup>350</sup> “Plotinus expresses his inner experience in terms consonant with the Platonic tradition. He situates himself and his experience within a hierarchy of realities which extends from the supreme level – God – to the opposite extreme: the level of matter” (HADOT, 1998, p. 26).

<sup>351</sup> *Enéada* I, 6, 6.

<sup>352</sup> Contudo, há correlações com as concepções estéticas de Hegel e Schopenhauer, pois os objetos belos também são vistos como um meio para atingir algo mais elevado.

<sup>353</sup> RICKEN, 2008, p. 50.

<sup>354</sup> REALE, 2001, v. V, p. 235.

sentidos, mostrando que a sensação exterior é uma afecção corpórea, enquanto a percepção sensível está relacionada à atividade da alma na esfera inteligível.

Os tratados em tela encerram os temas fundamentais da filosofia plotiniana: metafísica e mística. Para tanto, ambos realçam o caráter transcendente da Ideia, assim como a via ascensional, que conduz da beleza corpórea aos sucessivos níveis de beleza inteligível. Como o universo sensível é composto de matéria e forma – e as formas corpóreas têm sua origem nas Ideias que a Alma contempla no Cosmo Noético – será possível, mediante a abstração dos aspectos materiais da realidade sensível, ascender à beleza incorpórea.

Retomando-se a ótica dedutiva do sistema plotiniano, observa-se que a beleza arquetípica procede da Suprema Realidade. Esta é a “Beleza que também é o Bem e deve ser colocada como a primeira realidade. Imediatamente depois dela vem o Intelecto, que é uma manifestação proeminente da Beleza”<sup>355</sup>. Novamente, o Uno é alçado ao patamar máximo da escala plotiniana de valores: é a fonte inexaurível de todas as coisas, que transborda em sua perfeição e eternamente dá origem a tudo o que existe, como uma substância aromática que sem cessar dimana seu perfume, sem sofrer diminuição<sup>356</sup>.

Não se trata aqui de um princípio abstrato de beleza, nem de algo que tenha a beleza como um atributo, mas, sim, de um poder, de uma beleza e de uma perfeição sem limites, que cria beleza, em decorrência da força e da superabundância de sua própria beleza, como evidencia esta passagem do tratado *Como subsiste a multiplicidade das ideias e sobre o Bem*: “A potência criadora de todas as coisas é a Flor da Beleza, a Beleza que produz beleza (δύναμις οὖν παντὸς καλοῦ ἄνθος ἐστὶ, κάλλος καλλοποιόν)”<sup>357</sup>.

Com efeito, o Uno “é perfeito, o mais perfeito entre tudo, e é o princípio de todo poder e tem de ser mais poderoso do que todas as coisas, e todos os outros poderes devem imitá-lo na medida de sua capacidade”<sup>358</sup>. Em última análise, portanto, todas as coisas têm na Primeira Hipóstase do sistema plotiniano o seu fundamento, e tão mais belas serão quanto mais refletirem essa unidade primeira, pois “só há beleza, se a natureza do Uno domina as partes”<sup>359</sup>.

---

<sup>355</sup> *Enéada* I, 6, 6.

<sup>356</sup> Cf. *Enéada* V, 1, 6.

<sup>357</sup> *Enéada* VI, 7, 32.

<sup>358</sup> *Enéada* V, 4, 1.

<sup>359</sup> *Enéada* VI, 9, 1.

Da perfeição incessantemente criadora e produtiva do Uno – que em si mesmo, no entanto, é anterior a qualquer determinação – surge a multiplicidade das Ideias, a beleza arquetípica que é a matriz de todas as coisas geradas e à qual tudo o que vem depois aspira. Para Plotino, uma flor, uma melodia ou mesmo um grão de areia carregam uma beleza imanente, decorrente, de um lado, de sua unidade e, de outro, das formas imateriais das quais são reflexos, do mesmo modo em que se aperfeiçoam ao se voltarem à beleza metafísica da qual provêm.

A rigor, portanto, de acordo com a concepção não-dualista da Primeira Hipóstase, melhor seria dizer que o Uno é a Beleza Absoluta, incondicionada e pura, que se manifesta como a beleza incorruptível das Ideias, conforme se depreende da seguinte passagem: “Para além da beleza está o que chamamos de ‘a natureza do Bem’, que irradia de si a beleza. Se quisermos dividir os inteligíveis, diremos, numa fórmula sintética, que o primeiro princípio é o Belo e que a beleza inteligível é o lugar das Ideias”<sup>360</sup>.

O Uno é o princípio da beleza, logo “sua beleza será de outro tipo, será a beleza que transcende toda beleza (κόλλος ὑπὲρ κόλλος), pois, sendo nada, que beleza poderia ser?”<sup>361</sup>. Em relação ao Intelecto, é-lhe conferido um caráter transcendente e primário de beleza. Em verdade, a identificação da beleza com a Ideia é o traço característico da concepção estética plotiniana. Todas as coisas belas têm seu modelo no mundo das Ideias, delas derivam e, portanto, são belezas de uma ordem inferior, por mais encantadoras que sejam à percepção sensível. Os diversos graus de beleza dependem da proximidade à origem, pois “algo é mais fraco do que aquilo que permanece na unidade, na proporção em que se expande em direção à matéria”<sup>362</sup>.

Para o licopolitano, “a simples beleza de uma cor provém de uma unificação, de uma Ideia que domina a obscuridade da matéria, mediante a presença de uma luz que é incorpórea, que é um princípio inteligível e uma Ideia”<sup>363</sup>. Esta Ideia é o modelo e o elemento comum entre todas as coisas belas, pois as belas “ações e ocupações provêm do fato de a Alma imprimir nelas a sua Forma, a qual também é responsável por toda a beleza que há no mundo sensível, pois, sendo um ente divino, um fragmento da beleza primordial, ela torna belas todas as coisas que toca e domina, contanto que ela mesma participe da beleza”<sup>364</sup>.

---

<sup>360</sup> *Enéada* I, 6, 9.

<sup>361</sup> *Enéada* VI, 7, 32.

<sup>362</sup> *Enéada* V, 8, 1.

<sup>363</sup> *Enéada* I, 6, 3.

<sup>364</sup> *Enéada* I, 6, 6.

Visto a beleza sensível advir dessa beleza incorpórea ou metafísica – que é mais intensa e verdadeira do que aquela captada pelos sentidos –, mas sobretudo por considerar que a beleza também se encontra em coisas simples e em valores imaterias, Plotino descarta a tradicional concepção grega de beleza como simetria que perdurou até aos estoicos. Restam prejudicadas, da mesma forma, a noção platônica de beleza enquanto medida e proporção, bem como a noção aristotélica de beleza como ordem e grandeza.

Com efeito, no *Filebo*, Platão afirma que “é na medida e na proporção que sempre se encontram a beleza e a virtude”<sup>365</sup>. Apesar de contestar essa visão, a estética plotiniana reproduz, em grande medida, a concepção de beleza presente na erótica platônica. Nesse sentido, como ensina Ullmann a respeito da atração amorosa da erótica plotiniana, “o Uno, *kalón* em si, é, ao mesmo tempo, alguém que chama – *kaleîn*, em grego. Pela erótica, a alma transcende o belo corpóreo, com função iniciática, e se eleva ao Belo em si”<sup>366</sup>.

Já as divergências em relação à concepção aristotélica de beleza são mais significativas, pois o estagirita restringe o belo às coisas empíricas, também se valendo da categoria quantitativa, como estabelece a seguinte passagem: “O belo, seja um ser animado, seja qualquer outro objeto, desde que igualmente constituído de partes, não só deve apresentar nessas partes certa ordem própria, mas também deve ter, e dentro de certos limites, uma grandeza própria; de fato, o belo consta de grandeza e de ordem”<sup>367</sup>.

No entanto, a crítica plotiniana à concepção de beleza enquanto simetria está mais voltada aos estoicos, não apenas porque eles “qualificam o belo de bem perfeito, porque está repleto de todos os fatores requeridos pela natureza, ou porque tem proporções perfeitas”<sup>368</sup>, mas principalmente pelo fato de negarem os resultados da “segunda navegação” platônica, o que os distancia sobremaneira da metafísica plotiniana. Mas, apesar de marcadamente panteístas e racionalistas, eles também associam o belo ao bom: “Para os estoicos somente o belo é bom (...) o que equivale a afirmar que todo bem é belo, e que a palavra ‘belo’ tem o mesmo significado da palavra ‘bem’, porquanto um é igual ao outro”<sup>369</sup>.

---

<sup>365</sup> *Filebo* 64 e.

<sup>366</sup> ULLMANN, 2002, p. 169.

<sup>367</sup> *Poética* 7, 1450 b, *apud* REALE, 2002, v. II, p. 491.

<sup>368</sup> *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro VII, 1, 100.

<sup>369</sup> *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro VII, 1, 101.

Para Plotino, a simples possibilidade de haver simetria entre objetos destituídos de beleza demonstra que esta não é uma questão quantitativa. Também o fato de existir beleza entre objetos simples: como medir a beleza do inesperado relâmpago que corta a noite escura? Ademais, seria uma insensatez valer-se de qualquer medida para avaliar a beleza moral, que é uma virtude da alma, bem assim a beleza do conhecimento e das ciências<sup>370</sup>. Por conseguinte, seria um absurdo reduzir a beleza ao âmbito da percepção sensória ou às categorias da medida e da quantidade. Para o filósofo de Licópolis, a verdadeira beleza pertence a um nível ontológico distinto.

Esse é mais um aspecto marcante da estética plotiniana: a beleza existe por si só, independentemente de sua materialização e, portanto, de apreensão sensível<sup>371</sup>; por óbvio, o centro da preocupação estética de Plotino está na beleza metafísica. Todas as Ideias, em si mesmas, são belas, pois a mútua implicação ou o entrelaçamento dinâmico entre elas faz com que a Ideia da beleza esteja presente em todas as outras e vice-versa: no Intelecto, a beleza acompanha tanto a Ideia de justiça quanto a Ideia de verdade, assim como todas as outras.

O Intelecto depende única e exclusivamente do Uno, não sendo afetado pelo que se segue a ele, seja a Alma divina, as formas corpóreas ou o próprio homem. Nesse sentido, o tratado *Sobre a Beleza Inteligível* é, em grande medida, uma tentativa de apresentar racionalmente a beleza não-discursiva da Segunda Hipóstase em toda a sua vivacidade, esplendor e relativa autonomia. As Ideias são a essência viva da beleza – precedendo a arte e a própria natureza – e moldam todas as coisas belas e as põem em afinidade umas com as outras.

Procede, portanto, a observação de Friedo Ricken sobre a filosofia grega clássica – o que é extensível à filosofia plotiniana – de que “o conceito do belo é mais amplo do que o belo apresentado pela arte; portanto, numa reflexão sobre o belo ainda não é necessária uma reflexão sobre a arte”<sup>372</sup>. Da mesma forma, o belo antecede a beleza que a natureza confere às suas obras, pois estas seguem o paradigma da beleza incorpórea que lhes antecede. Em ambos os casos, arte e

---

<sup>370</sup> Cf. *Enéada* I, 6, 1.

<sup>371</sup> “In questo modo anche il concetto di simmetria – contro un accordo meramente formale ed esteriore di parti materiali – viene ripensato in una definizione del bello pienamente accettabile. La *bellezza intelligibile*, pertanto, non è niente altro che l'*autocorrispondenza riflessiva* dello Spirito *stesso* che dispone ‘armonicamente’ ed illumina l’essere intelligibile” (BEIERWALTES, 1993, p. 94).

<sup>372</sup> RICKEN, 2008, p. 50.

natureza concorrem para trazer a beleza inteligível ao plano concreto, formando o primeiro degrau daquela escada<sup>373</sup> que conduz à beleza celeste.

É por meio do acesso às Ideias que o artista concebe suas obras. No exemplo clássico apresentado por Plotino, tomado da escultura, dois blocos de pedra diferenciam-se quando a arte incide sobre um deles, infundindo-lhe uma forma captada na esfera inteligível, enquanto o outro permanece em estado bruto. No caso, a matéria bruta não tinha a forma que lhe foi conferida, mas esta estava na mente do artífice antes de atingir a pedra, porque ele participava da arte, portanto não decorre unicamente de suas habilidades manuais<sup>374</sup>.

Plotino vê essa participação como um acesso direto da mente do artista ao Cosmo Noético, independentemente do pensamento lógico-discursivo, o que até poderá ocorrer num segundo momento, quando da utilização de determinada técnica para materializar o objeto exterior. O fato de ser reconhecida “ao primeiro olhar” ou “imediatamente”<sup>375</sup> indica que, nesse nível, a experiência estética é suprarracional<sup>376</sup>. Segundo Plotino, isso explica o fato de que os sábios do Egito utilizavam-se de imagens ou símbolos, em vez de caracteres, palavras ou proposições que pudessem ensejar discursividade ou deliberação<sup>377</sup>.

O artista é, então, alçado por Plotino a uma condição diversa e bem mais favorável do que aquela conferida por Platão, uma vez que, para o licolitano, são apenas homens de estirpe que têm acesso às elevadas esferas inteligíveis, colhendo ali as melhores impressões da dimensão noética, enquanto o fundador da Academia condena a arte enquanto mera imitação (μίμησις) da natureza – ela própria um simulacro das Ideias –, dizendo que “a arte de imitar está muito afastada da verdade”<sup>378</sup>. Portanto, já que suas obras seriam apenas a reprodução de uma ilusão<sup>379</sup>, essa arte não contribuiria para a educação dos jovens e seria nociva à cidade ideal preconizada em *A República*.

<sup>373</sup> A escada do amor de que nos fala Platão, em *O Banquete*, cujas ideias centrais são retomadas por Plotino no tratado *Sobre o Amor*.

<sup>374</sup> Cf. *Enéada* V, 8, 1.

<sup>375</sup> *Enéada* I, 6, 2-3.

<sup>376</sup> “Let us briefly mention the notion of nondiscursive thought which often is associated with the Plotinian Intellect. The characteristics usually ascribed to this kind of thought are the following: subject and object of nondiscursive thought are identical; nondiscursive thought is supposed to be intuitive, that is, not based on reasoning; it is nonpropositional and a grasp of the whole at once, *totum simul*” (EMILSSON, Eyjólfur K. Cognition and its object. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*, 1996, p. 241).

<sup>377</sup> Cf. *Enéada* V, 8, 6.

<sup>378</sup> *A República* 598 b.

<sup>379</sup> Reale sintetiza a concepção platônica de arte: “1) a arte não desvela, mas oculta o verdadeiro, porque não conhece; 2) não melhora o homem, mas o corrompe porque é mentirosa; 3) não educa, mas deseduca porque se dirige às faculdades irracionais da alma, que são nossas partes inferiores” (REALE, 2002, v. II, p. 171).

Para Plotino, também “a natureza cria tendo em vista o Belo”<sup>380</sup>, pois traz em si um “princípio racional (λόγος) que é o arquétipo da beleza corpórea, ainda que o princípio racional na alma seja mais belo do que aquele existente na natureza, pois dele provém aquele que está na natureza”<sup>381</sup>. Logo, do mesmo modo que o artista ascende ao Intelecto, daí trazendo as impressões que serão materializadas em suas obras, também a Alma divina busca no Intelecto as Ideias que serão introduzidas na matéria por meio de sua potência inferior, a natureza<sup>382</sup>. Com efeito, “a natureza tem sua origem no alto, isto é, no Bem, portanto, no Belo”<sup>383</sup>.

Em ambos os casos, tanto a arte quanto a natureza recorrem à realidade interior, à “beleza que é seguramente maior e mais bela do que aquela que está no objeto exterior”<sup>384</sup>. Porém, assevera Plotino, “por não estarmos acostumados a ver as coisas internas e não as conhecermos, perseguimos o exterior, ignorando que é o interior que nos move”<sup>385</sup>. A visão direta dessas realidades internas, ou seja, das essências que povoam a esfera do Intelecto – experiência que Plotino descreve com o vigor do testemunho pessoal – traz consigo a convicção de que dali surgem “todas as coisas que são geradas, sejam elas produtos da arte ou da natureza, uma inteligência que governa a criação por toda a parte”<sup>386</sup>.

Ainda que a razão discursiva seja insuficiente para transmitir um nível ontológico diverso, Plotino empreende um grande esforço para superar o tempo e o espaço em que se movimenta o pensamento linear e alcançar a dimensão atemporal e não-espacial do Intelecto, pois as coisas de lá “não derivam de uma sucessão de proposições nem de um projeto, mas vêm antes da consequência e do projeto; já que todas estas coisas são posteriores, seja o raciocínio, seja a demonstração, seja a convicção”<sup>387</sup>. Refere-se às Ideias, então, como entes vivos, “imagens não-pintadas, mas reais, que foram denominadas pelos antigos como realidades e substâncias”<sup>388</sup>.

São essas Ideias que a Alma divina, por meio da contemplação, traz em si no modo de razões seminais (λόγοι σπερματικοί), introduzindo-as na matéria (ύλη) e gerando os corpos (σώματα). Dessa maneira é composto o universo físico, como uma modificação da matéria primordial

<sup>380</sup> *Enéada* III, 5, 1.

<sup>381</sup> *Enéada* V, 8, 3.

<sup>382</sup> “L’imitazione della natura attraverso l’arte non deve pertanto essere biasimata come un qualcosa di superficiale o decettivo, giacché la natura stessa, nella realizzazione del suo essere proprio, imita le Idee o *Logoi* come tracce dell’Uno che opera in lei” (BEIERWALTES, 1993, p. 94).

<sup>383</sup> *Enéada* III, 5, 1.

<sup>384</sup> *Enéada* V, 8, 1.

<sup>385</sup> *Enéada* V, 8, 2.

<sup>386</sup> *Enéada* V, 8, 5.

<sup>387</sup> *Enéada* V, 8, 7.

<sup>388</sup> *Enéada* V, 8, 5.



decorrente de sua associação com os atributos que Alma divina carrega eternamente consigo desde o universo inteligível. Se o Uno foi considerado a fonte da beleza e o Intelecto uma beleza primária, a Alma divina será tomada como uma beleza secundária que, preenchida pela contemplação do Intelecto, empreende um movimento contrário gerando também a sua imagem no universo sensível<sup>389</sup>.

No tratado *Sobre as Três Hipóteses Iniciais*, Plotino sugere um exercício meditativo em alusão ao papel demiúrgico que a Alma divina exerce, iluminando todas as formas, desde o interior, do mesmo modo que “os raios do Sol iluminam as escuras nuvens, fazendo-as brilhar como o ouro; assim também a Alma entrando no corpo do céu dá-lhe vida e imortalidade e desperta o que está inerte. E o céu, movido incessantemente pela sábia condução da Alma, torna-se um ‘afortunado ser vivente’ e adquire seu valor pela Alma que o habita”<sup>390</sup>.

Compreende-se, então, a afirmação de que “no mundo, a riqueza das maravilhosas obras do exterior nos encanta pelo fato de ser a manifestação dos tesouros do mundo interior”<sup>391</sup>. O filósofo de Licópolis alerta, no entanto, quanto à complexidade do universo material assim gerado, porque ele é do início ao fim composto de formas: primeiramente das formas dos elementos que, a seguir, agregam-se na composição de outras formas que se sobrepõem umas às outras, numa sucessão crescente, de modo que a matéria fica escondida sob tantas formas<sup>392</sup> e as próprias formas imateriais tornam-se encobertas.

A matéria sem forma (ἄμορφος) é privação absoluta, pois está destituída do Ser e do Bem, representando a ausência total de beleza. Com efeito, Plotino diz que “todas as coisas privadas de Forma e destinadas a receber uma Forma ou uma Ideia permanecem feias e estranhas ao pensamento divino enquanto não comungarem com um pensamento ou uma Ideia. A feiura absoluta consiste nisso. Tudo o que não é dominado por uma Forma é algo feio”<sup>393</sup>. Observe-se, contudo, que essa feiura absoluta trata-se tão-somente de uma dedução do sistema plotiniano, não podendo ser captada pela percepção sensória em decorrência de sua incorporeidade e da absoluta ausência de atributos da matéria indiferenciada.

---

<sup>389</sup> Cf. *Enéada* V, 2, 1.

<sup>390</sup> *Enéada* V, 1, 2.

<sup>391</sup> *Enéada* IV, 8, 5.

<sup>392</sup> Cf. *Enéada* V, 8, 7.

<sup>393</sup> *Enéada* I, 6, 2.

Somente quando recebe uma forma, a matéria será passível de apreensão sensória. Quando isso ocorre, surge nela, primeiramente, um grau ínfimo de beleza, em decorrência do reflexo da luz inteligível que recebe. Progressivamente, então, na medida em que a matéria informe é dominada e organizada, a Ideia, pela mediação da Alma divina, “combinando as várias partes das quais ela é composta, as reduz a um todo convergente e, colocando-as de acordo entre si, cria a unidade (...). Quando algo é conduzido à unidade, a beleza entroniza-se ali, pois ela se difunde por cada uma de suas partes individualmente e pelo conjunto”<sup>394</sup>.

“Mero belo de empréstimo”, como ensina Ullmann, “o belo sensível constitui uma força motriz capaz de conduzir a alma ao belo incorpóreo. Para Plotino, o belo não anuncia ou enuncia simplesmente a si mesmo, mas é a revelação de algo que o transcende, de algo inteligível. A beleza tem, pois, função iniciática”<sup>395</sup>. Ao reconhecer a beleza presente nos corpos, “nasce nas almas o desejo de se unirem a alguma coisa bela”<sup>396</sup>, e este é o início de uma longa jornada que as conduz ao inteligível e a si mesmas.

Será necessário, então, a partir da contemplação estética, elevar-se desde a beleza sensível à beleza inteligível da Alma divina e do Intelecto e, por fim, à união mística, trilhando a senda que ficou conhecida como a “estética da ascensão”. Eis uma passagem do tratado *Sobre o Belo* que ilustra esse viés programático do sistema plotiniano: “É preciso subir em direção ao Bem, que é aquilo para o qual tende toda alma. Quem quer que o tenha visto sabe o que quero dizer, quando digo que ele é belo”<sup>397</sup>. Registre-se, no entanto, que os termos de caráter espacial – como “subida”, “ascensão” e “interior”, por exemplo – têm sentido conotativo, pois modificam seu sentido no âmbito do incorpóreo.

Essa concepção ascensional surge já no primeiro parágrafo do tratado *Sobre o Belo*, que imprime a tônica de todo o texto: na escala inferior da hierarquia estética plotiniana, encontra-se a beleza sensível – aquela que se dirige principalmente à visão, mas também à audição; além dos sentidos, está a beleza que se expressa na conduta de vida e no conhecimento; mais além, como sugere Plotino, encontra-se o reino da verdadeira beleza, a essência ou a Ideia da beleza; por fim, a fonte imarcescível de toda as coisas belas, a Beleza Absoluta<sup>398</sup>.

---

<sup>394</sup> *Enéada* I, 6, 2.

<sup>395</sup> ULLMANN, 2002, p. 165.

<sup>396</sup> *Enéada* III, 5, 1.

<sup>397</sup> *Enéada* I, 6, 7.

<sup>398</sup> Cf. *Enéada* I, 6, 1.

Portanto, as belezas sensíveis não devem ser desprezadas, pois trazem a marca, os vestígios (ἄχρῳ) da verdadeira beleza que reside no mundo inteligível e, em última análise, do “seu Pai que está além do Intelecto”<sup>399</sup>. A beleza corpórea passa a ser entendida, então, como um indicativo de uma beleza mais profunda e significativa. É uma janela sempre aberta à contemplação da beleza metafísica das Ideias, pois “tudo o que há de mais belo no Mundo Sensível é uma imagem ou manifestação do que há de mais nobre no Mundo Inteligível”<sup>400</sup>.

Em síntese, considerando o esquema de processões em que “do primeiro ao último princípio há uma exteriorização na qual cada princípio mantém seu próprio lugar, enquanto o que é gerado de cada um assume um lugar inferior, embora mantenha identidade com o que o gerou enquanto mantiver contato com ele”<sup>401</sup>, deve-se empreender o caminho inverso: um olhar penetrante sobre a beleza mais densa poderá então remeter à beleza anterior que lhe dá origem e assim, em sucessivos desdobramentos, conduzir da multiplicidade à unidade primeira.

Em verdade, aqueles que estão trilhando a senda da beleza “veneram tanto a beleza terrena como a Beleza arquetípica, pois veem a beleza daqui debaixo como um efeito e um reflexo da Beleza do alto”<sup>402</sup>, procurando encontrar a Ideia que está encoberta pela matéria sensível. O desafio do ser humano será o de não se deixar encantar com as imagens sensórias, compreendendo sua importância relativa e seu propósito ascensional, tomando-as como degraus que conduzem a um nível mais elevado de beleza.

Nesse sentido, é bastante eloquente o fato de Plotino recorrer ao mito de Narciso nos dois tratados sobre o belo<sup>403</sup>. Como a etimologia sugere<sup>404</sup>, o indivíduo não se deve deixar entorpecer ou inebriar pelos apelos sensórios. Àquele que naturalmente se deleita com a beleza sensível Plotino sugere que deve “ser ensinado a não se arrebatar por uma forma corporal, mas deve ser levado, por uma disciplina mental, a ver a beleza em toda parte e discernir que ela é algo diverso das formas corporais, que ela vem de outro lugar”<sup>405</sup>.

Mais do que isso, além da abstração dos objetos sensórios, que propiciam a contemplação estética, o próprio exercício mental prescrito, que sugere a segregação da beleza inteligível presente

---

<sup>399</sup> *Enéada* V, 8, 1, 3.

<sup>400</sup> *Enéada* IV, 8, 6.

<sup>401</sup> *Enéada* V, 2, 2.

<sup>402</sup> *Enéada* III, 5, 1.

<sup>403</sup> *Enéadas* I, 6, 8 e V, 8, 2.

<sup>404</sup> Do gr. *νάρκη*, entorpecimento, daí a palavra “narcótico”.

<sup>405</sup> *Enéada* I, 3, 2.

nas formas corporais, deve ser superado, como bem ilustra a seguinte passagem: “É necessário se afastar do conhecimento racional e dos objetos desse conhecimento e de qualquer objeto de contemplação, por mais belo que ele seja. Pois tudo o que é belo está abaixo do Uno e provém do Uno, como toda a luz do dia provém do Sol”<sup>406</sup>. Vale lembrar, nesse sentido, a conhecida máxima que consubstancia a prescrição existencial das *Enéadas*: ἄφελε πάντα.

Ater-se exclusivamente à beleza sensível, como no caso do jovem herói beócio, significa deixar-se dominar pelas imagens transitórias, em detrimento das realidades inteligíveis que representam<sup>407</sup>. O licopolitano, no entanto, como sugere a passagem anterior, alerta para outro tipo de ilusão: aquele associado ao conhecimento meramente conceitual. Com efeito, a razão movimenta-se na periferia da verdadeira beleza, podendo ter a falsa impressão de ter atingido as realidades noéticas que os conceitos buscam representar<sup>408</sup>.

Em contrapartida, a experiência estética no contexto das *Enéadas*, como já foi observado, “é um caminho para a mística, para a experiência do transcendente”<sup>409</sup>, que não se detém nas representações da beleza, mas pressupõe um movimento em direção à origem, visando encontrar o princípio que confere beleza a todas as formas belas: “Sem dúvida esse princípio existe. É algo perceptível ao primeiro olhar, algo que a alma reconhece a partir de um antigo conhecimento e, ao reconhecê-lo, acolhe-o e entra em ressonância com ele”<sup>410</sup>.

A questão decisiva para a ascese estética surge no início do primeiro tratado da ordem cronológica: “O que faz com que a visão vislumbre a beleza do corpo e a audição seja tocada pela beleza dos sons?”<sup>411</sup>. O que a pergunta introduz não é tanto a questão da *anamnese* platônica, como alguns intérpretes acentuaram, mas a questão da ressonância ou, mais propriamente, a da identidade, pois, sendo o ser humano o microcosmo, ele reconhecerá a beleza exterior, a partir da beleza inata que traz em si mesmo.

<sup>406</sup> *Enéada* VI, 9, 4.

<sup>407</sup> “L’autentico pensiero di Plotino è che il mondo è bello, ma che esiste ancora qualcosa di più bello” (ARNOU, 1997, p. 31).

<sup>408</sup> “The intelligibility of any image depends on the thinker’s possession of a primary intelligible which the image expresses. The image necessarily expresses the primary intelligible ‘in something else’, that is, some matter or potentiality which expresses but is not identical with the intelligible content of image. This does not mean that we always ascend to Intellect in every mundane cognitive activity. We normally understand the world around us by means of concepts or images belonging to the order of soul” (EMILSSON, Eyjólfur K. Cognition and its object. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*, 1996, p. 240).

<sup>409</sup> RICKEN, 2008, p. 68.

<sup>410</sup> *Enéada* I, 6, 2.

<sup>411</sup> *Enéada* I, 6, 1.

Isto ocorre, porque, se em Platão a reminiscência é fundamental, para que se atualize aquilo que outrora foi conhecido na esfera incorpórea do inteligível, em Plotino a alma humana é, desde sempre, um habitante do divino mundo das Ideias. Como se vê, não se trata de lembrar o que foi vivido anteriormente, até mesmo porque Plotino questiona e minimiza o valor da memória – que depende do tempo e, portanto, é imperfeita – ao passo que acentua o valor transcendente e atemporal das Ideias, inclusive da Ideia de homem.

Ao investigar o princípio que confere beleza aos objetos sensórios, quando Plotino refere-se a um “antigo conhecimento”, a questão do “antigo” deve ser entendida, mais propriamente, como a existência de um conhecimento desde sempre presente na alma, como se lê nesta passagem do tratado *Sobre o amor*: “A alma tem uma tendência inata à beleza em si, que se deve ao fato de originalmente ter conhecido a beleza, ter afinidade com ela e ter consciência de tal afinidade, pois a feiura é contrária à natureza e a Deus”<sup>412</sup>.

Por conseguinte, como microcosmo, o ser humano traz em si todas as potências inteligíveis, estando, assim, habilitado a reconhecer a beleza imaterial presente nas formas corpóreas. De outro modo, seria impossível o reconhecimento imediato da beleza, pois não haveria um elemento de comparação. Dessa forma, ao associar a faculdade interna, que possui, às formas corpóreas, que a rodeiam, “a alma se pronuncia imediatamente, atestando a beleza onde encontra algo de acordo com a Ideia que está nela mesma: usa essa Ideia para julgar, como nos servimos de uma régua para avaliar se uma coisa é reta”<sup>413</sup>.

Aconselha, então, Plotino: “Posto que aquilo que buscamos é o Uno, e posto que é para o Princípio de todas as coisas que dirigimos o nosso olhar, isto é, ao Bem e ao Primeiro, não devemos nos afastar das coisas que estão ao redor das primeiras realidades e nos deixar escorregar para as realidades inferiores”<sup>414</sup>. Como sublinha Gerson, o amor pelas imagens é um primeiro passo no despertar para as realidades imateriais que elas refletem, quando então esse amor é transferido para o âmbito metafísico<sup>415</sup>.

---

<sup>412</sup> *Enéada* III, 5, 1.

<sup>413</sup> *Enéada* I, 6, 3.

<sup>414</sup> *Enéada* VI, 9, 3.

<sup>415</sup> “The superiority of the immaterial beauty of soul to the sensible beauty produced by soul is owing to their relative proximity to the paradigm of beauty, Intellect. Souls become beautiful by being in love with Intellect. And the inculcation of love for a beautiful soul is the beginning of love for that which made the soul beautiful. First, one loves the image. Second, one recognizes it to be an image, and transfers the love to the real thing” (GERSON, 1998, p. 212-3).

Aferrar-se às coisas sensíveis significa atrasar a própria senda de retorno (*ἐπιστροφή*), apegando-se às imagens transitórias do vir-a-ser, sem perceber as realidades eternas que lhes são o modelo. Todavia, o regresso à origem é inevitável, conforme a doutrina da apocatástase subscrita pelo licopolitano, segundo a qual todos ascenderão ao Uno<sup>416</sup>. Porém, quanto antes a alma despojar-se das coisas exteriores, tanto mais cedo será conduzida a si mesma, ao Ser e ao Bem. Ao mito de Narciso, então, é contraposto o de Ulisses, o herói que não se deixou deter pelos encantamentos de Circe e Calipso em seu retorno à pátria amada<sup>417</sup>.

Plotino sustenta que, ao divisar a Ideia que “molda e domina a matéria informe, como uma Ideia que se destaca e subordina as outras formas, apreendemos num único olhar a unidade que emerge da multiplicidade, a remetemos à unidade interior e indivisível, e entre ambas há concórdia e comunhão”<sup>418</sup>. Surge, uma vez mais, o paralelismo entre microcosmo e macrocosmo que é a marca do sistema plotiniano: reconhecer as realidades internas que a beleza exterior representa significa desvelar a própria beleza.

O esforço pessoal para reconhecer a Ideia presente nas formas corpóreas é imprescindível. Para tanto, é necessário um certo grau de purificação, pois, como foi visto, o critério do juízo estético em Plotino é a ressonância entre a beleza exterior e aquela que cada ser humano traz dentro de si. Como se vê, trata-se de um critério eminentemente subjetivo, não de uma medida capaz de verificar o *quantum* de beleza determinado objeto apresenta, vale dizer, a beleza deverá ser descoberta em seu aspecto de qualidade e esplendor metafísico, que remete sempre a um nível superior, até à Beleza Absoluta.

Por isso foi dito que a filosofia plotiniana, “para todos os níveis de realidade, conduz a uma ascense e a uma experiência interiores que são o verdadeiro conhecimento, pelo qual o filósofo eleva-se para a Suprema Realidade alcançando progressivamente níveis mais e mais elevados e mais e mais interiores da consciência de si”<sup>419</sup>. Fica salvaguardada, dessa maneira, a valoração positiva dos diversos níveis de realidade, pois, quaisquer que sejam eles, sempre representarão uma possibilidade de elevação a um patamar superior de consciência. Em outro sentido, como ressaltou Reale, na

---

<sup>416</sup> Cf. ULLMANN, 2002, p. 173.

<sup>417</sup> Cf. *Enéada* I, 6, 8.

<sup>418</sup> *Enéada* I, 6, 3.

<sup>419</sup> HADOT, 1999, p. 236.

medida em que deriva da Alma divina, que é a imagem do Intelecto, e este provém do Uno, deve-se concluir que o universo sensível nasceu sob o signo do bem<sup>420</sup>.

Cada um desses níveis de realidade corresponde, no ser humano, a um grau interno de beleza que lhe é semelhante, daí a importância de divisar a beleza interna, sem o que não haverá parâmetro adequado para avaliar a beleza exterior. Por isso, Plotino recomenda: “É necessário que o olhar se torne semelhante ao objeto que deve ser visto para ser capaz de contemplá-lo. Jamais um olho poderia contemplar o Sol, se não fosse semelhante a ele; e jamais uma alma poderia contemplar a Beleza Suprema, se antes não se tornasse bela”<sup>421</sup>.

Como existe apenas uma essência ou Ideia que molda todas as coisas belas, a verdadeira contemplação representa a fusão ou absorção recíproca entre a beleza existente nas coisas externas e aquela que reside no próprio sujeito que as contempla, identificação que culmina naquela síntese entre ser e pensamento que se dá no âmbito da Segunda Hipóstase: “Por meio desse encontro a alma torna-se consciente de si mesma; a experiência de um objeto na verdade é algo que se torna consciente em nós; a alma é lembrada de sua própria essência”<sup>422</sup>.

Essa correspondência entre o Ser e a Ideia da Beleza, que se estabelece no Intelecto, é claramente aludida por Plotino no tratado *Sobre a Beleza Inteligível*: “Tanto o ser é desejável porque é o mesmo que o belo, quanto o belo é amável porque é o ser. Mas por que é preciso buscar qual dos dois é causa do outro, se a natureza é una? (...) De fato, a Beleza ilumina todas as coisas e sacia aqueles que estão lá, ao ponto que também esses se tornam belos”<sup>423</sup>.

Chegar, assim, à beleza interna, na esfera da Segunda Hipóstase, significa atingir aquela identidade entre ser e pensamento que caracteriza o Intelecto plotiniano, onde as Ideias são, ao mesmo tempo, inteligível e inteligência. Além disso, a assemelhação a qualquer Ideia, como já foi visto, dá acesso a todas as outras: aquele que desvelou a beleza primária em si, também conheceu a verdade, pois ambas coincidem nos domínios do Intelecto. Como ensina Beierwaltes, essa identidade permite a seguinte proposição: “verdade é beleza”<sup>424</sup>. Eis, então, o conhecimento noético

<sup>420</sup> Cf. REALE, 2001, v. IV, p. 495-6.

<sup>421</sup> *Enéada* I, 6, 9.

<sup>422</sup> RICKEN, 2008, p. 66.

<sup>423</sup> *Enéada* V, 8, 9-10.

<sup>424</sup> “Questa proposizione è pertanto rovesciabile in ‘belleza è verità’ in quanto, nel contesto dell’unità in sé differenziata delle componenti fondamentali del νοῦς, i due caratteri possono certamente avere una priorità l’uno sull’altro nel pensiero umano, ma non nella realtà riflessa ed espressa dello Spirito stesso” (BEIERWALTES, 1993, p. 94).

que representa a culminância da convergência estética, além do qual, restará apenas a unificação com o próprio Uno, a *ἔνωσις*.

Em uma das passagens mais belas das *Enéadas*, talvez em alusão a sua terra natal, às margens do Nilo, Plotino trata dessa fusão entre sujeito e objeto, culminância da contemplação noética, quando o vermelho dourado do entardecer banha os caminhantes do deserto, tornando-os semelhantes à terra sobre a qual caminham<sup>425</sup>. Nesse momento, “já não há uma coisa e outra diferente, pois, neste caso, novamente haverá algo outro, que não mais será um e outro. Portanto, ambos devem ser realmente um: isso é contemplação viva, não um objeto de contemplação como o que está em algo diferente”<sup>426</sup>.

---

<sup>425</sup> Cf. *Enéada* V, 8, 10.

<sup>426</sup> *Enéada* III, 8, 8.



## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho procurou-se sistematizar e apresentar o pensamento plotiniano, a partir dos dois momentos que o caracterizam: processão e retorno. No primeiro caso, foi necessário demonstrar como a unidade indiferenciada consubstanciada na Primeira Hipóstase dá origem ao universo inteligível e à miríade de formas corpóreas que povoam o universo sensível. No segundo, discorreu-se sobre os caminhos que reconduzem da multiplicidade à unidade primária, enfatizando-se o viés metafísico e existencial típico da tradição neoplatônica. Em ambos, tratou-se da concepção antropológica do licopolitano e da importância do autoconhecimento, haja vista a correlação existente entre o micro e o macrocosmo.

A filosofia plotiniana foi abordada em sua organicidade, na qual os vários níveis da realidade mantêm-se vinculados à causa que lhes deu origem, na perspectiva ascendente que se estende desde o universo sensível até ao ápice do inteligível, no qual está situado o Uno, a potência criadora de todas as coisas, aquilo que a tudo antecede e que, portanto, representa a única realidade verdadeiramente independente. A partir da demonstração da articulação entre as hipóstases inteligíveis e destas com o mundo sensível, ou seja, do elo existente entre unidade e multiplicidade, foi possível explicitar as três vias de retorno presentes ao longo das *Enéadas*, a do conhecimento, a da ética e a da contemplação estética.

Se, no capítulo intitulado “Processão e Retorno da Filosofia Plotiniana”, o processo dedutivo foi dominante, nos três capítulos subsequentes ganhou destaque o caminho de retorno. “A Convergência Dialética” destacou a insuficiência do conhecimento formal, enfatizando a natureza ascensional da dialética plotiniana, a qual evolui desde o conhecimento sensível até à via apofática ou negativa, que conduz à unificação. Em “A Convergência Ética”, foi demonstrada a insuficiência da retidão moral na consecução do objetivo final, pois somente o sucessivo refinamento das virtudes inferiores proporciona a assemelhação ao Bem. Já em “A Convergência Estética”, foram ressaltadas as concepções de beleza metafísica e de experiência estética, destacando-se o fato de que a beleza sensível é apenas um reflexo da beleza imaterial.

Tratou-se, ainda que ligeiramente, da vasta herança filosófico-religiosa presente nas *Enéadas*, pois é sabido que o licopolitano incorporou elementos órfico-pitagóricos, platônicos, aristotélicos e estoicos, dentre outros, com as quais está em permanente diálogo, concordando com os argumentos ou refutando-os. Foi abordado, sobretudo, o viés fortemente platônico que exala das *Enéadas*, uma vez que Plotino dizia-se mero intérprete do pensamento de Platão, citando trechos de diversos *Diálogos*, tomados principalmente de o *Banquete*, *Fédon*, *Fedro*, *Parmênides*, *A República*, *Teeteto* e *Timeu*.

Ao longo desta dissertação, deu-se especial relevo ao objetivo central da filosofia plotiniana, qual seja, a unificação com o Uno, pois, na linguagem metafórica do filósofo de Licópolis, a Primeira Hipóstase é o Sol do qual se irradiam todas as coisas, do qual tudo depende, em torno do qual tudo gravita e ao qual tudo aspira. Trata-se, sem dúvida, do poderoso atrator para o qual convergem todos os tratados das *Enéadas*, que preconizam nada menos do que o retorno ao Absoluto, por meio daquele “voo do solitário ao Solitário (φυγή μόνου πρὸς μόνον)”<sup>427</sup> que pressupõe a superação de toda a dualidade.

Por fim, se “a tarefa e as pretensões da atividade filosófica determinam-se hoje a partir de um novo contexto epistemológico, que se caracteriza primariamente pela crítica ao procedimento analítico que marcou a ciência moderna e conduziu a uma visão fragmentada do mundo”<sup>428</sup>, a filosofia plotiniana representa um poderoso antídoto contra essa visão parcial e fragmentária. Com Plotino, aprendemos a ver o mundo e as relações desde um pano de fundo de uma unidade que integra todas as coisas e todos os seres. A Verdade última, para o licopolitano, aponta para um mundo sem divisões, no qual, fundamentalmente, não existem “outros”, mas apenas a vida una que tudo permeia.

---

<sup>427</sup> *Enéada* VI, 9, 11.

<sup>428</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Subjetividade e totalidade*. In: Cirne-Lima, Carlos; Rohden, Luiz; Helfer, Inácio, 2004, p. 86.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Marcelo F. A questão filosófica da autocausação na Ciência da Lógica. In: CIRNE-LIMA, Carlos Roberto; ROHDEN, Luiz (Org.). **Dialética e auto-organização**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

ARMSTRONG, A. H. **The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus**. Amsterdam: Adolf M. Hakkert – Publisher, 1967.

ARNOU, René. **Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino**. Milano: Vita e Pensiero, 1997.

BEIERWALTES, Werner. **Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno**. 2.ed. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

BRÉHIER, Émile. **La Philosophie de Plotin**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. **Dialética para principiantes**. 3.ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

\_\_\_\_\_. Sobre o Uno e o Múltiplo em Plotino. In: SOUZA, Draiton Gonzaga (Org.). **Amor Scientiae**: festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DILLON, John M. An ethic for the late antique sage. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Edited by L. P. GERSON. Cambridge: Cambridge University, 1996.

DIÔGENES LAËRTIOS. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres; tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama**. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DROIT, Roger-Pol. **A Companhia dos Filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DUMONT, Jean-Paul. **Elementos de História da Filosofia Antiga**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

EMILSSON, Eyjólfur Kjarlar. Cognition and its object. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Edited by Lloyd P. GERSON. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GERSON, Lloyd P. **Plotinus**. London and New York: Routledge, 1998.

HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **Plotinus or The Simplicity of Vision**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: A Formação do Homem Grego**. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KENNY, Anthony. **Uma Nova História da Filosofia Ocidental**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. v. I.

MCEVILLEY, Thomas. **The Shape of Ancient Thought**. New York: Allworth Press, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Subjetividade e totalidade. In: CIRNE-LIMA, Carlos Roberto; ROHDEN, Luiz; HELFER, Inácio (Org.). **Dialética, caos e complexidade**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

PLATÃO. *Banquete; Carta II; Carta VII; Crátilo; Fédon; Fedro; Filebo; Mênon; Parmênides; A República; Teeteto; Timeu*.

PLOTINO. **Enéadas**. Introducciones, traducciones y notas Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998. 3 vol.

\_\_\_\_\_. **Enneads**. Tradução, prefácio e notas de A. H. Armstrong. London: Harvard University Press, 1966. 7 vol.

\_\_\_\_\_. **Tratados das Enéadas**. Tradução, apresentação, notas e ensaio final de Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2002.

\_\_\_\_\_. **Traité 1-6**. Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2002.

\_\_\_\_\_. **Traité 7-21**. Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2003.

\_\_\_\_\_. **Traité 22-26**. Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2004.

\_\_\_\_\_. **Enéada III.8 [30]. Sobre a natureza, a contemplação e o Uno**. Introdução, tradução e comentário de José Carlos Baracat Júnior. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

PRINI, Pietro. **Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore**. 3.ed. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

RAVINDRA, R. & ARMSTRONG, A. H. **Dimensions of the Self**. In: *Yoga and The Teaching of Krishna*. Ravi RAVINDRA. Chennai: The Theosophical Publishing House, 1998.

REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia Antiga**. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. v. II.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia Antiga**. 4.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006. v. III.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia Antiga**. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. v. IV.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2002.

RICKEN, Friedo. **O Bem-Viver em Comunidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

STAAL, J. F. **Advaita and Neoplatonism**. Madras: University of Madras, 1961.

The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Plotino: um estudo das Enéadas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. **Epicuro: o filósofo da alegria**. 3.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

VERRA, Valerio. **Dialettica e filosofia in Plotino**. 3.ed. Milano: Vita e Pensiero, 1993.