

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO - UFOP

INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

O silêncio de *Erōs*: amor e olhar em Plotino.

Emmanuel Victor Hugo Moraes

OURO PRETO

2010

EMMANUEL VICTOR HUGO MORAES

O silêncio de *Erōs*: amor e olhar em Plotino.

Dissertação apresentada ao Mestrado em Estética e Filosofia da Arte, do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura, da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia.

Linha de Pesquisa: Estética e Filosofia da Arte.

Orientadora: Prof. Dra. Imaculada Maria Guimarães
Kangussu

OURO PRETO

2010

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA:
MESTRADO EM ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE**

Dissertação intitulada “**O silêncio de *Erōs*: amor e olhar em Plotino**”, de autoria do mestrando Emmanuel Victor Hugo Moraes, apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dra. Imaculada Maria Guimarães Kangussu – Orientadora - UFOP

Prof. Dra. Marta Luzie de Oliveira Frecheiras - UFOP

Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão - UFMG

Prof. Dr. Gilson Ianinni - UFOP (Coordenador Mestrado - suplente)

Ouro Preto, maio de 2010.

A Moraes, Cida, Pollyanna e Luana, pelo amor fraternal;
ao Dani, pelo amor *platônico* e aos que se permitem viver
as flechadas de *Cupido*.

AGRADECIMENTOS

Desde os primeiros anos da graduação em Filosofia, as *Enéadas* de Plotino encantam-me de modo particular. Sua leitura, não muito fácil, desperta em mim ainda muitos questionamentos. Alguns deles foram colocados no papel e resultaram nesta dissertação de mestrado. Outros ainda estarão presentes ao longo de minha formação pessoal e acadêmica.

Se Plotino e sua obra não me são mais desconhecidos, como o são para a maioria das pessoas, devo isso à Professora Dr. Marta Luzie, que me apresentou ao filósofo neoplatônico e orientou minhas primeiras pesquisas a respeito da *teoria da processão* e, aceitou gentilmente o convite para a banca final do mestrado. A ela, expresso minha gratidão.

À Professora Dr. Leca Kangussu, por ter aceitado orientar-me durante as pesquisas de mestrado, pela paciência com meus métodos de estudo e, principalmente, por não me deixar abater diante das dificuldades encontradas, meus sinceros agradecimentos.

À Universidade Federal de Ouro Preto, agradeço o financiamento que me permitiu cursar o mestrado.

Agradeço também a todos os professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto, especialmente a José Luiz Furtado, Olímpio Pimenta, Romero Freitas e Cíntia Vieira, professores, interlocutores e amigos de grande estima, companhia prazerosa, dentro e fora das salas de aula.

Aos funcionários do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura e da Biblioteca, especialmente Toninho, Graça, Ivani, Néia e Neide, meu muito obrigado.

Saúdo também os colegas de graduação e mestrado, especialmente Alice, Juliana, Rúbia, Adriane, Raul, Samon, Luciano, Klik, Sandra e Michelle, amigos especiais.

À República UAI, onde vivi excelentes anos ouropretanos e fiz muitas amizades – Didito, Xibil e Cássio, principalmente -, minha eterna gratidão.

A meus pais, Moraes e Cida, não tenho palavras para agradecer. A eles dedico, de corpo e alma, esta dissertação, no desejo de ser para eles motivo de orgulho tão grande quanto o que sinto em ser seu filho.

Às minhas irmãs, Pollyanna e Luana, agradeço por toda paciência, amor, respeito e amizade.

À Lúcia Lourenço e família, agradeço pela acolhida.

Ao Daniel, que, mesmo não se interessando muito por questões filosóficas, designo meu apreço especial. Desde que estamos juntos, me apoiou, incentivou e me deu forças para chegar ao final dessa etapa. A ele, todo meu amor.

Por fim, muito obrigado Deus. Consegui terminar. Que eu tenha mais fé e força para seguir com meus questionamentos e coragem para iniciar a próxima etapa.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é apresentar as relações entre amor e olhar no pensamento de Plotino.

A filosofia de Plotino edifica-se sobre dois fundamentos: a processão (προόδος) e a conversão (ἐπιστροφή). O primeiro trata da origem de toda a realidade a partir de um princípio simples e absoluto chamado Um (τὸ ἓν), isto é, a passagem do Um ao múltiplo. O segundo, do retorno de todas as coisas a sua origem, ou seja, a passagem do múltiplo ao Um.

Do lado da processão, o amor surge como mola propulsora para o derramamento originário da superabundância do Um, que, sendo livre por ser o que é e como é, não cabe em si mesmo e, em sua autocontemplação, transborda e dá origem a uma indeterminação que, ao olhar para o Um, contempla-o, enamora-se por ele e torna-se realidade e vida, Ser e Intelecto. Do lado da conversão, o amor apresenta-se como privilegiado fio condutor ao Um, Bem absoluto e anseio supremo de toda alma, possibilitando o retorno de todas as coisas a seu princípio.

No movimento de vir do Um ao múltiplo, o amor aparece ligado ao olhar contemplativo que o próprio Um exerce sobre si mesmo e também à necessária contemplação que aquilo que surge do Um dirige a ele, a fim de que possa tornar-se realidade e vida. A relação entre amor e olhar aparece também no movimento contrário, que vai do múltiplo ao Um: a visão do belo recorda a alma de sua origem divina, despertando nela desejo e amor pela beleza suprema e pela fonte da própria beleza, o Um-Bem.

Palavras-chave: amor, olhar, processão, conversão.

ABSTRACT

The present work aims at discussing the relation between the ideas of look and love of Plotinus's thoughts regarding the concepts of procession and conversion.

Procession concerns the reality arising from a simple and absolute principle. In other words, the One originates the multiple. Conversion is the return of everything to its origin: the multiple coming back to the One.

Love is a determining factor in procession: the superabundant One goes through a process of self contemplation. It transcends and originates an indetermination that, when looking at the One, falls in love with it and becomes reality and life, Being and Intellect. In conversion, love acts like a path leading toward the One – absolute Good and every soul's aspiration – which enables everything to return to its source.

In procession, love is linked to the contemplative look the One directs to itself. Love is also related to the contemplation things originated from the One directs to it, so they can become reality and life. This relation of love and look is also seen in the conversion: the sight of beauty reminds the soul of its origin, awakening its desire for supreme beauty and the source of beauty itself: the One-Good.

Key words: love, look, procession and conversion.

Quando te vi amei-te já muito antes:
Tornei a achar-te quando te encontrei.

Fernando Pessoa (*Primeiro Fausto*, 3 - XXI)

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| Observações preliminares..... | 11 |
| Introdução | 13 |
| 1. Apresentação..... | 13 |
| 2. Plotino: vida e obra..... | 22 |
| 3. Aspectos gerais da filosofia de Plotino..... | 31 |
| Capítulo I – Do Um ao múltiplo: o amor como estrutura do real | |
| 1. Teoria da processão..... | 35 |
| 2. Processão, amor e olhar | 41 |
| Capítulo II – Do múltiplo ao Um: a odisséia erótica da alma | 55 |
| Capítulo III – Amor e olhar | 63 |
| Conclusão . Da linguagem à visão: o silêncio de <i>Erōs</i> | 72 |
| Referências bibliográficas | 75 |

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

As referências às *Enéadas* obedecem ao seguinte padrão: número da *Enéada*; número do tratado; ordem cronológica do tratado – entre colchetes, conforme estabelecido por Porfírio na *Vida de Plotino* -; capítulo e linhas. Por exemplo, I 6 [1], 7, 1-13 refere-se à primeira *Enéada*, sexto tratado - o primeiro escrito por Plotino cronologicamente -, capítulo sete, linhas um a treze.

Quanto à *Vida de Plotino e o ordenamento de seus escritos*, de Porfírio, citamo-na com a abreviação do título (V.P.), seguida do número do capítulo e dos números das linhas, de modo que, por exemplo, V.P. 22, 13-31 refere-se às linhas 13 a 31 do capítulo 22 da *Vida de Plotino*.

No que se refere às citações dessas obras, em língua portuguesa, valemo-nos das traduções da *Vida de Plotino* e das *Enéadas I, II e III*, de J. C. Baracat Junior (2006); do *Tratado VI 9 [9]*, de B. G. L. Brandão (2006) e do *Tratado V 8 [31]*, de L. G. Soares (2003). Para os demais tratados, apresentamos uma adaptação das traduções de Igal (1998, 2001 e 2006) - em espanhol; Faggin (2004) - em italiano e Bréhier (2003) – em francês, cotejando-as com o texto grego estabelecido por Henry-Schwyzler (*Editio minor*).

Optamos por traduzir o termo grego νοῦς por intelecto, no lugar de espírito. O termo ἕν, por sua vez, pode designar, nos textos de Plotino, tanto o número um, a unidade interna das coisas e o primeiro princípio. Nesse caso, quando se referir ao princípio primeiro, a primeira hipóstase do sistema plotiniano, o termo será grafado com inicial maiúscula, sendo traduzido por Um. Segundo Sleeman & Pollet, o termo grego ὑπόστασις deve ser entendido como algo que realmente existe, existência, realidade, substância¹; e, como para Plotino não há somente uma hipóstase, mas três², os termos que designam a segunda e a terceira

¹ Sleeman & Pollet, *Lexicon Plotinianum*. Leiden: Brill, 1980, pp. 1065-1067.

² Cf. V.1 [10].

hipóstases também são grafados com inicial maiúscula, diferenciando os princípios hipostáticos νοῦς (Intelecto) e ψυχή (Alma), de um intelecto ou alma particular.

Por fim, ao utilizarmos palavras transliteradas do grego, diferenciamos as vogais longas das vogais breves da seguinte maneira: η = ē; ω = ō; ε = e; ο = o.

INTRODUÇÃO

1. APRESENTAÇÃO

O fragmento de Fernando Pessoa, citado em epígrafe, apresenta, com delicadeza poética, a intenção de nosso trabalho: investigar as relações entre amor e olhar no pensamento de Plotino, filósofo neoplatônico do século III d.C.

Ao afirmar que bastou ver para amar e que o amor é, de algum modo, anterior ao olhar, o poeta parece andar em círculos. Essa circularidade remete-nos aos fundamentos de sustentação da filosofia de Plotino: a origem de todas as coisas a partir de um princípio simples, perfeito e que é amor de si mesmo³, e o retorno de todas as coisas a ele, através de uma atitude contemplativo-amorosa, provocada pelo próprio princípio.

Dito de outro modo, temos, de um lado, o princípio que Plotino chama Um (τὸ ἓν): uma espécie de autocontemplação que ama a si mesma, absoluta liberdade, superabundância que transborda e dá origem a tudo o que existe⁴. Do outro lado, tudo aquilo que surge do transbordamento do Um e que, constitutivamente, carrega consigo o desejo de retornar a ele. De um lado, o amor difusivo do Um, possibilitando a constituição da realidade/multiplicidade. Do outro, a realidade/multiplicidade que, olhando para o Um, enamora-se dele e deseja a unidade e a simplicidade.

Se, para Platão, o Bem é a meta de toda alma⁵ e o deus aristotélico é o motor imóvel que move como objeto de amor⁶, o Um é, para Plotino, o *de onde* e o *para onde* de toda alma. Da superabundância do Um, sua quietude, absoluta liberdade e amor, surge um movimento de expansão que dá origem à vida. Mas, para que esse movimento torne-se vida, precisa orientar-se para seu princípio; para ir adiante, precisa voltar ao anterior. Ir e retornar são dois lados de

³ Simples (II 9[33] 1,8; III 8 [30] 9,17); Perfeito (V 6 [24] 2,13; V 1 [10] 6,38); Amor (VI 8 [39] 15, 1).

⁴ V 2 [11] 8, 9.

⁵ Cf. República, VI 505 d 11.

⁶ Cf. Metafísica, XII 1072 b 3.

um mesmo movimento, conhecido como *teoria da processão*. Tecnicamente, a processão (προόδος) de toda a realidade desde o Um e o retorno/conversão (ἐπιστροφή) de todas as coisas a ele.

A *teoria da processão* será estudada no primeiro capítulo dessa dissertação, com o intuito de compreender alguns conceitos-chaves da filosofia de Plotino, apresentando cada uma das hipóstases de seu sistema e o modo como a multiplicidade surge a partir do Um, tornando-se, conseqüentemente, Intellecto, Alma, mundo sensível e matéria.

Cinco tratados destacam-se na apresentação desse processo: V 1 [10], V 2 [11], V 4 [7], VI 7 [38] e VI 8 [39]. O primeiro versa sobre as três hipóstases - Um, Intellecto, Alma -; o segundo descreve a gênese e a ordem daquilo que é posterior ao primeiro princípio; o terceiro, sobre como veio à existência a multiplicidade; o quarto, sobre a maneira que o posterior ao primeiro procede do primeiro; e, o último, sobre a liberdade e a vontade do Um. Desses cinco tratados, VI 8 [39] requer especial atenção. Na maioria de seus textos, Plotino enfatiza o caráter inefável do Um, afirmando a impossibilidade de conhecê-lo ou mesmo de falar a seu respeito⁷. Em VI 8 [39], Plotino adota uma postura diferente: além de descrever o Um em termos positivos, identifica nele, liberdade e amor:

Ele [Um] é amor, Amor e Amor de si mesmo, pois não é belo de outro modo senão por si mesmo e em si mesmo. [...]Ele mesmo é quem se cria a si mesmo e é senhor de si mesmo e nasceu não como quis algum outro, mas como ele mesmo quis.⁸

A liberdade do Um consiste em ser e amar a si mesmo. Sua liberdade é sua perfeição; e, “sendo perfeito por nada procurar, nada ter e de nada necessitar, é como se tivesse transbordado e, de sua superabundância, fizesse o outro.”⁹ A processão da realidade inicia-se, portanto, de um ato de liberdade e amor, ato que é o próprio Um.

⁷ Por exemplo, em V 4 [7], 1, 10-11.

⁸ VI 8 [39] 15, 1-10. [Καὶ ἐράσιμιον καὶ ἔρωσ ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρωσ, ἅτε οὐκ ἄλλως ἢ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ. (...) Εἶ δὲ τοῦτο, πάλιν αὐ αὐτός ἐστιν οὗτος ὁ ποιῶν ἑαυτὸν καὶ κύριος ἑαυτοῦ καὶ οὐχ ὡς τι ἕτερον ἠθέλησε γενόμενος, ἀλλ' ὡς θέλει αὐτός.]

⁹ V 2 [11], 8, 9.

O centro de nossa investigação são as relações entre amor e olhar na filosofia de Plotino. Se o amor já aparece no início do esquema processional, como ponto fundamental, identificado à liberdade do Um, o olhar tem também aí seu assento: estar em si mesmo é para o Um uma espécie de autocontemplação. Ver-se, contemplar-se é também *ato* do Um e esse olhar contemplativo acompanha o derramamento da superabundância do Um, permitindo que aquilo que superabundou torne-se um algo (τόδε) ao dirigir seu olhar para o Um.

Segundo o esquema processional, a superabundância derramada do Um não se torna imediatamente Intellecto. O que surge do derramamento do Um é mera indeterminação. Contudo, como o Um é o máximo Bem, o próprio amor, ele exerce uma atração sobre o que derramou de si, chamando-o para si. Ainda que seja indeterminado, o produto do derramamento do Um carrega consigo o desejo do Um. Esse desejo faz com que se volte para o Um e, ao voltar-se para ele, olha-o, contempla-o, ama-o. Com isso, atinge a perfeição que lhe cabe e passa a constituir a segunda hipóstase do sistema plotiniano.

A partir de uma análise detalhada da relação *Um-amor-liberdade* expressa no tratado VI 8 [39], Agnès Pigler, afirma que o amor estrutura o mundo inteligível na filosofia de Plotino: o amor do Um identifica-se com a sua liberdade de ser o que é, superabunda e difunde-se, possibilitando a existência, a realidade e a vida.¹⁰

“O Princípio é o fim de todas as coisas”, afirma Plotino em III 8 [30] 7, 17-18¹¹. É princípio porque é anterior a todas as coisas e causa de todas as coisas¹². É causa final porque é o bem primordial e fim último de convergência da realidade. Contudo, o Um é causa final de dois modos distintos: o primeiro refere-se a sua participação na plenificação do Intellecto,

¹⁰ Cf. PIGLER, A. *Plotin: une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*. Paris, Vrin, 2002, pp. 27-31.

¹¹ [εἴπερ τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή]

¹² VI 8 [39] 11, 8-9; V 3 [49] 15, 11-15; V 5 [32] 3, 23-24; VI 9 [9] 1, 1-4

conforme o princípio da gênese bifásica¹³; o segundo modo, diz respeito ao retorno místico da Alma para sua origem.

Como o primeiro aspecto do Um, enquanto causa final, refere-se a um princípio ou lei da teoria da processão, será no primeiro capítulo. O segundo aspecto do Um, como causa final, diz respeito ao desejo imanente à Alma de retornar a seu princípio, em especial à alma humana. Cabe ao homem conscientizar-se de sua origem divina e, a partir daí, direcionar-se para ela. Diante da complexidade e multiplicidade do mundo e da própria alma, o homem deve procurar assemelhar-se o máximo possível ao Um, despojando-se de tudo o que atrapalha sua jornada rumo à unidade originária e simplicidade absoluta, fonte de toda a beleza:

É preciso, então, ascender novamente ao Bem, ao qual toda alma deseja. Se alguém o viu, sabe o que digo como ele é belo. Ele é desejável por ser bom e o desejo tende a ele, mas a obtenção do bem é para aqueles que se alçam ao superior, que estão convertidos e que se despem do que vestimos ao decair – assim como para aqueles que se alteiam aos ritos sagrados dos templos há purificações, despojamentos das vestes de antes e o avançarem nus -, até que, ultrapassado na ascensão tudo quanto é alheio a deus, um o veja, solitário ao solitário imaculado, simples, puro, de quem todas as coisas dependem e para quem olham, por quem existem e vivem e integram: pois ele é a causa da vida, do intelecto e do ser.¹⁴

“*Áphele pánta!* (Despoja-te de tudo!)¹⁵”- escreve Plotino -, convidando-nos a uma separação afetiva do corpo pelas virtudes, a fim de assemelharmos-nos a Deus¹⁶ e retornarmos

¹³ A atração que o Um exerce sobre todas as coisas pode ser exemplificada pela *Gênese bifásica*, um dos princípios que regem a teoria da processão. Nela, tudo aquilo que procede do Um é, em um primeiro momento, matéria indeterminada que, para se tornar algo, precisa voltar-se para contemplar o Um. Nesse voltar-se, enamora-se por ele e torna-se Ser e Intelecto, constituindo a segunda hipóstase. Cf. V 1 [10], 6, 50.

¹⁴ I 6 [1] 7, 1 - 11 [trad. BARACAT JUNIOR, J.C.: 'Αναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχὴ. Εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν. Εφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο, τεύξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφῆσι καὶ ἀποδυμένοις ἅ καταβαίνοντες ἡμφιέσμεθα· οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιούσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι· ἕως ἄν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ εἰλικρινές, ἀπλοῦν, καθαρόν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῆ καὶ νοεῖ· ζῶης γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι.]

¹⁵ V 3 [49] 17, 38.

¹⁶ I 2 [19]; I 3 [20].

ao Um. Tal qual Ulisses, o homem deve retornar a sua verdadeira pátria¹⁷. Para isso, precisa conhecer a si mesmo, entrar em si mesmo e mudar sua visão em visão interior:

Como alguém contemplará uma beleza inconceptível que, por assim dizer, guarda-se no íntimo dos sacros áditos e não se adianta afora para que mesmo um profano a veja? Avance e adentre quem é capaz, deixando do lado de fora a visão dos olhos e sem mais voltar-se para as antigas fulgências dos corpos. Pois, vendo as belezas nos corpos, de modo algum se deve persegui-las, mas, entendendo que são imagens e traços e sombra, fugir para aquilo de que estas são imagens. Pois se alguém as persegue, desejando apanhá-las como algo verdadeiro, acontecerá com ele o mesmo que com aquele que quis apanhar sua bela imagem corrente sobre a água – como me parece enigmar um certo mito por aí – e sumiu abismando-se na profundidade do rio; do mesmo modo, aquele que se apega à beleza dos corpos e não a abandona se abisma, não com o corpo, mas com a alma, nas profundezas tenebrosas e funestas para o intelecto, onde permanecendo cego no Hades, conviverá com sombras por toda parte.

Fujamos para a pátria querida, alguém exortaria com maior verdade. Então, que fuga é essa? Como? Navegaremos como Odisseu, diz ele [Homero] – enigmando, penso eu -, que fugiu da feiticeira Circe ou de Calipso, não contente em permanecer, embora tivesse prazeres para os olhos e se unisse a muita beleza sensível. Nossa pátria é donde viemos e nosso pai está lá.¹⁸

Às duas últimas perguntas que se colocam na passagem citada, Plotino responde retomando uma passagem emblemática do *Teeteto* de Platão¹⁹ e, começa a desenvolver já no primeiro de seus escritos – Tratado I 6, *Sobre o Belo* – sua teoria das virtudes, levada a cabo em um tratado específico – I 2 -, o 19º escrito cronologicamente:

Que jornada e que fuga são essas, portanto? Não devemos perfazê-la com os pés: os pés nos levam a todo lugar, da terra para terra; e não precisas preparar uma carruagem de cavalos ou uma embarcação, porém debes te

¹⁷ I 6 [1] 8, 16-21; V 9 [5] 1, 20-21.

¹⁸ I 6 [1] 8, 1-22. [trad. BARACAT JUNIOR, J.C.: Τίς οὖν ὁ τρόπος; Τίς μηχανή; Πῶς τις θεάσεται κάλλος ἀμήχανον οἷον ἔνδον ἐν ἀγίοις ἱεροῖς μένον οὐδὲ προῖον εἰς τὸ ἔξω, ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ; Ἰ τῷ δὴ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἶσω ὁ δυνάμενος ἔξω καταλιπὼν ὅψιν ὀμμάτων μηδ' ἐπιστρέφων αὐτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαίας σωμάτων. Ἰδόντα γὰρ δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μήτοι προστρέχειν, ἀλλὰ γνόντας ὡς εἰσιν εἰκόνες καὶ ἴχνη καὶ σκιαὶ φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο οὐ ταῦτα εἰρόνες. Εἰ γὰρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου, ὁ λαβεῖν βουληθεὶς, ὡς πού τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ρεύματος ἀφανῆς ἐγένετο, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ ἐχόμενος τῶν καλῶν σωμάτων καὶ μὴ ἀφίεις οὐ τῷ σώματι, τῇ δὲ ψυχῇ καταδύσεται εἰς σκοτεινὰ καὶ ἀτερπῆ τῷ νῶ βάθη, ἔνθα τυφλὸς ἐν. Αἶδου μένων καὶ ἐνταῦθα κάκει σκιαῖς συνέσται. Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, ἀληθέστερον ἢ τις παρακεύοιτο. Τίς οὖν ἡ φυγή; Καὶ πῶς ἀναξόμεθα; Οἷον ἀπὸ μάγου Κίρκης φησὶν Καλυψοῦς Ὀδυσσεὺς αἰνιττόμενος, δοκεῖ μοι, μῆναι οὐκ ἀρεσθεῖς, καίτοι ἔχων ἡδονὰς δι' ὀμμάτων καὶ κάλλει πολλῶ ἀισθητῶ συνών. Πατὴρ δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατήρ ἐκεῖ.]

¹⁹ *Teeteto*, 176 a-b: “Posto que a alma deseja fugir dos males, há que fugir daqui e assemelhar-se a Deus; fazendo-se justa e piedosa com ajuda da sabedoria.”

afastar de tudo isso e não olhar, mas como que cerrando os olhos, substituir essa visão e despertar uma outra, que todos têm, mas poucos usam.²⁰

Sobre o que significa essa visão, Plotino continua:

E o que vê essa visão interior? Recém-desperta, não pode ver completamente as coisas radiantes. É preciso, então, acostumar a própria alma a ver primeiro as belas ocupações; em seguida, as belas obras, não essas que as artes realizam, mas as dos chamados homens bons; depois, vê tu a alma dos que realizam as belas obras. Como verias o tipo de beleza que uma alma boa possui? Recolhe-te em ti mesmo e vê; e se ainda não te vires belo, como o escultor de uma estátua que deve tornar-se bela apara isso e corrige aquilo, pule aqui e limpa ali, até que exiba um belo semblante na estátua, assim apara também tu todo o supérfluo, alinha todo o tortuoso, limpa e faz reluzente todo o opaco e não cesses de moldar a estátua de ti mesmo, até que resplandeça em ti o esplendor deiforme da virtude, até que vejas a temperança assentada em sacra sede.²¹

A virtude é resultado da conversão do olhar: o homem deixa de olhar para as coisas materiais, exteriores, sensíveis e passa a olhar com os olhos da alma, buscando o inteligível; remonta, portanto, das imagens ao modelo, concentrando-se em si mesmo e em sua origem. A teoria das virtudes é, pois, o ponto de partida do segundo capítulo de nossa dissertação, que versa sobre o caminho ascensional da Alma rumo ao Um-Bem. Junto às virtudes, acrescentam-se a beleza, a dialética e o amor, como instrumentos que conduzem a alma, o homem ao divino.

A questão sobre o modo de elevarmo-nos ao Um é posta por Plotino em diversos tratados. Aliás, todos os tratados de Plotino, ainda que não expressem verbalmente, têm por pano de fundo a teoria das três hipóstases – Um, Intellecto e Alma -, a processão de todas as

²⁰ I 6 [1] 8, 23ss. [trad. BARACAT JUNIOR, J.C.: Τίς οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγή; Οὐ ποσὶ δέῃ διανύσαι· πανταχοῦ γὰρ φέρουσι πόδες ἐπὶ γῆν ἄλλην ἀπ’ ἄλλης· οὐδέ σε δεῖ ἵππων ὄχημα ἢ τι θαλάττιον παρασκευάσαι, ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφείναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ’ οἷον υἰσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.]

²¹ I 6 [1] 9, 1-15 [trad. BARACAT JUNIOR, J.C.: Τί οὖν ἐκείνη ἡ ἔνδον βλέπει; Ἄρτι μὲν ἐγειρομένη οὐ πάνυ τὰ λαμπρὰ δύναται βλέπειν. Ἐθιστέον οὖν τὴν ψυχὴν αὐτὴν πρῶτον μὲν τὰ καλὰ βλέπειν ἐπιτηδεύματα· εἶτα ἔργα καλὰ, οὐχ ὅσα αἱ τέχναι ἐργάζονται, ἀλλ’ ὅσα οἱ ἄνδρες οἱ λεγόμενοι ἀγαθοί· εἶτα ψυχὴν ἴδε τῶν τὰ ἔργα τὰ καλὰ ἐργαζομένων. Πῶς ἂν οὖν ἴδοις ψυχὴν ἀγαθὴν οἷον τὸ κάλλος ἔχει; Ἀναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε· κἂν μήπω σαυτὸν ἴδης καλόν, οἷα ποιητῆς ἀγάλματος, ὃ δεῖ καλὸν γενέσθαι, τὸ μὲν ἀφαιρεῖ, τὸ δὲ ἀπέξεσε, τὸ δὲ λείον, τὸ δὲ καθαρὸν ἐποίησεν, ἕως ἔδειξε καλὸν ἐπὶ τῷ ἀγάλματι πρόσωπον, οὕτω καὶ σὺ ἀφαιρεῖ ὅσα περιττὰ καὶ ἀπεύθυνε ὅσα σκολιά, ὅσα σκοτεινὰ καθαίρων ἐργάσου εἶναι λαμπρὰ καὶ μὴ παύση τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα, ἕως ἂν ἐκλάμψῃ σοι τῆς ἀρετῆς ἡ θειοδὴς ἀγλαία, ἕως ἂν ἴδης σωφροσύνην ἐν ἀγνώ βεβῶσαν βάρθρω.]

coisas do Um e o retorno de todas elas a ele. Em alguns tratados mais específicos, Plotino aborda a temática da conversão de modo bastante contundente. É o caso por exemplo, do tratado *Sobre as virtudes* (I 2 [19]), do tratado *Sobre a dialética* (I 3 [20]), *Sobre o Belo* (I 6 [1]), *Sobre a beleza inteligível* (V 8 [31]) e o tratado *Sobre o Bem ou o Um* (VI 9 [9]), inteiramente dedicado à ascensão da alma ao Bem.

O simples fato de argumentarmos a respeito da jornada da alma rumo ao Um já é, para Plotino, uma forma de subir a ele: “que aonde devemos ir é o Bem e o primeiro princípio, seja isso estabelecido pelo que foi acordado e demonstrado por muitos argumentos: ademais, as coisas pelas quais isso foi demonstrado já era uma ascensão”²². Mas quem deve ser aquele que será elevado? Todos os homens ou alguns têm privilégio na subida rumo ao Bem? – pergunta-se o filósofo:

Será aquele que viu todas as coisas ou, como diz ele [Platão], ‘a maioria delas’, e que, ‘no primeiro nascimento entrou no gérmen do homem que iria ser filósofo, músico ou amante’? O filósofo por natureza, pois, bem como o músico e o amante, devem elevar-se.²³

A leitura do tratado *Sobre a dialética* indica que o músico, capaz de emocionar-se com a beleza dos sons, passa a amar o belo. Amante, busca a origem da beleza, tornando-se dialético e ultrapassa os limites entre o sensível e o inteligível:

Há dois caminhos para todos, seja para os que se elevam, seja para os que já chegaram lá em cima: o primeiro parte das coisas de baixo; o segundo é para aqueles que, tendo já alcançado o inteligível e lá colocado como que sua marca, devem peregrinar até chegarem à extremidade desse domínio, que é o fim da jornada, quando se atinge o cimo do inteligível.²⁴

²² I 3 [20], 1, 2-5. [trad. BARACAT JUNIOR, J. C.: “Ὅπου μὲν οὖν δεῖ ἐλθεῖν, ὡς ἐπὶ τὰ γαθὸν καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην, κείσθω διωμολογημένον καὶ διὰ πολλῶν δεδειγμένον· καὶ δὴ καὶ δι’ ὧν τοῦτο ἐδείκνυτο, ἀναγωγὴ τις ἦν.”]

²³ I 3 [20], 1, 6-10 [trad. BARACAT JUNIOR, J. C.: “Ἀρά γε τὸν πάντα ἢ τὸν πλεῖστά φησιν ἰδόντα, ὃς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει εἰς γονὴν ἀνδρὸς ἔσομένου φιλοσόφου μουσικοῦ τινος ἢ ἐρωτικοῦ ; Ὁ μὲν δὴ φιλόσοφος τὴν φύσιν καὶ μουσικὸς καὶ ὁ ἐρωτικὸς ἀνακτέοι.”]

²⁴ I 3 [20], 1, 12-19 [trad. BARACAT JUNIOR, J. C.: “Ἔστι μὲν οὖν ἡ πορεία διττὴ πᾶσιν ἢ ἀναβαίνουσιν ἢ ἄνω ἐλθοῦσιν· ἡ μὲν γὰρ προτέρα ἀπὸ τῶν κάτω, ἡ δὲ γε δευτέρα, οἷς ἤδη ἐν τῷ νοητῷ γενομένοις καὶ οἷον ἵχνος θεῖσιν ἐκεῖ πορεύεσθαι ἀνάγκη, ἕως ἂν εἰς τὸ ἔσχατον τοῦ τόπου ἀφικωνται, ὃ δὴ τέλος τῆς πορείας ὃν τυγχάνει, ὅταν τις ἐπ’ ἄκρῳ γένηται τῷ νοητῷ. Ἄλλ’ ἡ μὲν περιμενέτω, περὶ δὲ τῆς ἀναγωγῆς πρότερον πειρατέον λέγειν.”]

A subida rumo ao Um divide-se, pois, em duas etapas: a primeira que vai do sensível ao inteligível e a segunda que, partindo do inteligível, busca ultrapassá-lo. Essas duas etapas podem ser também caracterizadas como dois tipos diferentes de encontro místico em Plotino: o encontro da alma com o Intelecto e o do Intelecto com o Um²⁵.

Ocuparemos-nos então, no segundo capítulo, da conversão da alma ao Um, da passagem do múltiplo ao Um, apresentando os conceitos e caminhos de beleza, virtude, amor e dialética.

O amor aparece, no primeiro capítulo dessa dissertação, como mola propulsora para a processão de todas as coisas a partir do Um e, no segundo capítulo, como caminho privilegiado para a ascensão ao Bem. No primeiro, surge associado à autocontemplação do Um e ao olhar que o produto primário do Um lhe dirige, em busca de aperfeiçoamento. No segundo, associa-se à visão do belo, conduzindo os homens da beleza sensível à fonte do belo, o Um-Bem. Amor e olhar aparecem, portanto, de modos distintos na filosofia de Plotino, o que nos leva a dedicar o terceiro capítulo de nosso trabalho à investigação dos conceitos de amor e olhar.

Erōs possui, para Plotino, estatuto ontológico. Mas, o que é o amor? Qual sua origem? Onde se dá? Qual a relação entre amor e olhar, a ponto de o próprio Plotino associar a origem de seu nome (ἔρως) ao ato de ver (ὁράσεως)?²⁶. Todas essas reflexões têm lugar na *Enéada* III 5 [50], totalmente dedicada ao amor; objeto de análise da primeira parte do terceiro capítulo.

Na segunda parte, refletimos sobre o olhar, a visão e a contemplação, através da leitura do tratado III 8 [30] – *Sobre a natureza, a contemplação e o Um*. A leitura atenta desse tratado mostra-nos que, para Plotino, todos os modos de ver são, na verdade, contemplação. Mais que isso: para Plotino, até mesmo nossas ações e produções são, de algum modo,

²⁵ Veja-se BRANDÃO, B. G. S. L. *Experiência Mística e Filosofia em Plotino*. 2007. 146 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

²⁶ III 5 [50] 3, 13-15.

contemplação. Essa afirmação conduz-nos de volta ao que é dito, no primeiro capítulo, sobre a igualdade *Um-amor-liberdade* e nos leva a refletir novamente acerca da processão de todas as coisas a partir do Um. Amando-se, contemplando-se, sendo livre por ser como é, o Um-Bem dá origem à vida e à realidade. E tudo isso se dá em silêncio, como é atestado no próprio tratado III 8 [30]:

E se alguém perguntasse à natureza por que produz, se ela consentisse em dar ouvidos a quem pergunta e responder, diria: “Não devias perguntar, mas compreender também tu em silêncio, como eu, que me calo e não costumo falar. Compreender o que? Que o que é gerado é o que vejo em silêncio, um objeto de contemplação que surge naturalmente, e que me cabe, eu que nasci de uma contemplação desse mesmo tipo, possuir uma natureza amante da visão. O meu contemplar produz um objeto de contemplação, como os geômetras desenham contemplando; todavia eu não desenho, mas contemplo, e as linhas dos corpos surgem como se elas tombassem. Experimento o mesmo que minha mãe e aqueles que me engendraram: pois eles também nasceram da contemplação e meu próprio nascimento não decorre de praticarem eles ação alguma, mas por serem eles razões maiores e contemplarem a si mesmos, eu nasci”²⁷.

Na conclusão, aludimos, portanto, ao silêncio como modo de expressão do amor e do olhar na filosofia de Plotino, seja no que se refere à processão da multiplicidade a partir do Um, ou no que se refere à ascese de todas as coisas a ele.

²⁷ III 8 [30] 4, 1-14 [trad. BARACAT JUNIOR, J.C.: [Καὶ εἴ τις δὲ αὐτὴν ἔροιτο τίνος ἕνεκα ποιεῖ, εἰ τοῦ ἐρωτῶντος ἐφέλοι ἐπαίειν καὶ λέγειν, εἶποι ἄν· Ἐχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῇ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἶθισμαι λέγειν. Τί οὖν συνιέναι; Ὅτι τὸ γενόμενον ἐστὶ θεᾶμα ἐμὸν, σιωπῆς, καὶ φύσει γενόμενον θεώρημα, καὶ μοι γενομένη ἐκ θεωρίας τῆς ὡδὶ τὴν φύσιν ἔχειν φιλοθεάμονα ὑπάρχειν. Καὶ τὸ θεωροῦν μου θεώρημα ποιεῖ, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι θεωροῦντες γράφουσιν· ἀλλ’ ἐμοῦ μὴ γραφούσης, θεωρούσης δέ, ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμαὶ ὥσπερ ἐκπίπτουσαι. Καὶ μοι τὸ τῆς μητρὸς καὶ τῶν γειναμένων ὑπάρχει πάθος· καὶ γὰρ ἐκεῖνοί εἰσιν ἐκ θεωρίας καὶ ἡ γένεσις ἢ ἐμῇ ἐκείνων οὐδὲν πραξάντων, ἀλλ’ ὄντων μειζόνων λόγων καὶ θεωρούντων αὐτούς ἐγὼ γεγέννημαι.]

2. PLOTINO: VIDA E OBRA

A filosofia de Plotino influenciou inúmeros pensadores²⁸, sendo comparada, à de Platão e Aristóteles. A despeito disso, o autor das *Enéadas* parece ter sido esquecido nas prateleiras das bibliotecas ao longo dos séculos XX e XXI, tornando-se patrimônio de alguns estudiosos da filosofia clássica, em especial, da filosofia grega tardia.

Dois fatos podem ajudar a entender os motivos desse abandono: o primeiro está ligado à personalidade de Plotino; o segundo diz respeito ao caráter assistemático e embaraçoso, original e particular de sua obra. A apresentação da vida e da obra de Plotino, nessa parte da dissertação, não objetiva somente falar a respeito de um pensador pouco conhecido, mas principalmente, facilitar a compreensão de seus textos. Dizer algumas coisas sobre o autor, a obra e o modo como foi escrita auxilia-nos a leitura da própria obra.

O pouco que sabemos de Plotino está em *A vida de Plotino e o ordenamento de seus escritos*²⁹, de autoria do fénicio Porfírio, seu discípulo, e amigo. Redigida aproximadamente três décadas após a morte do filósofo, a obra divide-se em duas partes: na primeira, Porfírio apresenta-nos alguns fatos ocorridos na vida de Plotino; na segunda, esclarece o modo editorial que empregou nos textos do mestre, que lhe pediu que revisasse e organizasse seus escritos³⁰. “Diferente de outras biografias da Antiguidade, a obra de Porfírio não ilustra o

²⁸ Proclo, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, Boécio, Mário Vittorino, Macróbio, Pseudo-Dionísio Areopagita, Agostinho, Mestre Eckhart, Scotus Eriúgena, Marsílio Ficino, Nicolau de Cusa, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Dante Alighieri, São João da Cruz, Pico de La Mirandola, Giordano BrUm, Avicena, Ibn Gabirol, Espinosa, Leibniz, Henri Bergson, por exemplo.

²⁹ Doravante chamada apenas *Vida de Plotino*.

³⁰ Porfírio atesta-nos o pedido de revisão e ordenamento dos textos do mestre em duas passagens: VP 7, 49-51 e 24, 2-3.

pensamento plotiniano por anedotas biográficas, mas é uma apresentação feita por um discípulo autorizado, de um mestre que é um personagem excepcional”³¹.

Plotino é apresentado como alguém que se sentia envergonhado por estar em um corpo e que nada dizia de sua pátria, seus antepassados, seus parentes, sua infância³². Parece ter nascido no ano 205 d.C. e faleceu em meados de 270 d.C.³³. Sua raça e origem são um mistério, ainda que haja informações não fiáveis de que tenha nascido na cidade de Licópolis, no Egito³⁴. À parte isso e da possibilidade de que seu nome seja latino, a formação, a cultura, as convicções e a língua utilizada por Plotino são helênicas, o que não significa dizer que o grego seja sua língua materna, mesmo porque tinha alguns problemas com a pronúncia e a escrita, como atesta Porfírio³⁵.

Aos vinte e oito anos, Plotino sentiu-se impulsionado à filosofia e pôs-se a estudar com os mais prestigiados mestres de Alexandria, que, contudo, não satisfizeram sua sagacidade intelectual. Foi levado, então, por um amigo, à escola platônica de Amônio Saccas, a quem admirou prontamente, tornando-se seu discípulo por onze anos³⁶.

Se a vida de Plotino está envolta em enigmas, a de Amônio Saccas lança-nos em um verdadeiro abismo³⁷. Assim como Sócrates, ele nada escreveu, reservando seus ensinamentos ao convívio entre mestre e discípulos³⁸. Essa convivência despertou em Plotino a vontade de conhecer a “filosofia” que se praticava entre persas e hindus, levando-o a aventurar-se junto ao imperador Gordiano pelo Oriente³⁹. A expedição fracassou e Plotino refugiou-se em

³¹ BARACAT JUNIOR, J.C. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino. Introdução, tradução e notas*. 2006. 700 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006, p.17

³² V.P. 1, 1-5.

³³ V.P. 2, 23-37.

³⁴ IGAL, J. *Porfírio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II. Introducción, traducción y notas*. Madrid: Gredos, 2001. 2 reimp. Introducción general, p.8.

³⁵ V.P. 8, 1-6; 13, 3-4.

³⁶ V.P. 3, 6ss.

³⁷ Sobre Amônio Saccas, veja-se, por exemplo, REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*, volume IV. SP: Loyola, 1994, pp. 403-411.

³⁸ IGAL, J. *op. cit.*, pp. 9-10.

³⁹ V.P. 3, 13-20.

Antióquia⁴⁰. Depois disso, dirigiu-se a Roma, onde fundou uma escola⁴¹. Durante dez anos, ensinou o que aprendera com Amônio, adotando o estilo e o método de seu mestre, dando àqueles que o freqüentavam amplo espaço para a discussão, sem, contudo, escrever nada⁴². Ao longo desse período, Plotino elaborou e amadureceu seu próprio sistema filosófico e, tendo algo novo a dizer, começou a escrever por volta de 254⁴³.

Plotino escreveu um total de 54 tratados, que Porfírio organizou em seis conjuntos de nove (ἐννέα), dando a eles o nome de *Enéadas*⁴⁴. A organização parece ter seguido o modelo dado por Andrônico de Rodes aos textos de Aristóteles, através de assuntos afins⁴⁵: na primeira *Enéada*, encontramos os textos éticos; na segunda e na terceira, os que lidam com problemas cosmológicos; na quarta *Enéada*, os textos dedicados à Alma; na quinta, os que se remetem ao Intelecto e ao que está além do Intelecto; na sexta, os que dizem respeito ao Um, conforme o quadro a seguir:

| | |
|-----------------|---|
| Enéada I | <p>I.1 [53] <i>Sobre o que é o vivente e o que é o homem</i></p> <p>I.2 [19] <i>Sobre as virtudes</i></p> <p>I.3 [20] <i>Sobre a dialética</i></p> <p>I.4 [46] <i>Sobre a Felicidade</i></p> <p>I.5 [36] <i>Sobre se a felicidade aumenta com o tempo</i></p> <p>I.6 [1] <i>Sobre o belo</i></p> <p>I.7 [54] <i>Sobre o bem primário e os outros bens</i></p> <p>I.8 [51] <i>Sobre o que são e de onde vêm os males</i></p> <p>I.9 [16] <i>Sobre o suicídio</i></p> |
|-----------------|---|

⁴⁰ V.P. 3, 21-24.

⁴¹ V.P. 3, 23ss.

⁴² Plotino ateu-se ao pacto firmado com Erênio e Orígenes (o pagão) de não revelar, por escrito, as doutrinas de Amônio Saccas. Durante o período ágrafo, Plotino incentivava seus discípulos a investigarem por si mesmos. Cf. V.P. 3, 25-38.

⁴³ Durante os dez anos em que lecionou sem escrever, suas aulas eram cheias de inconstâncias, devido à liberdade de discussão dada aos que freqüentavam suas classes. A novidade de Plotino é, para ele mesmo, uma interpretação coerente das doutrinas de Platão, um filósofo inspirado, que alcançou a verdade, mas que disse muitas coisas de modo misterioso.

⁴⁴ V.P. 24, 1-16. Note-se que seis e nove são o duplo e o quadrado de três, o número do Todo, o número perfeito, segundo os pitagóricos. (Cf. Aristóteles, *De caelo*, 268 a 10-24)

⁴⁵ V.P. 24, 7-13.

| | |
|-------------------|--|
| Enéada II | <p>II.1 [40] <i>Sobre o céu</i></p> <p>II.2 [14] <i>Sobre o movimento circular</i></p> <p>II.3 [52] <i>Sobre se os astros influem</i></p> <p>II.4 [12] <i>Sobre a matéria</i></p> <p>II.5 [25] <i>Sobre o que está em potência e o que está em ato</i></p> <p>II.6 [17] <i>Sobre a essência ou sobre a qualidade</i></p> <p>II.7 [37] <i>Sobre a fusão total</i></p> <p>II.8 [35] <i>Sobre a visão ou como as coisas distantes aparecem pequenas</i></p> <p>II.9 [33] <i>Contra os gnósticos</i></p> |
| Enéada III | <p>III.1 [3] <i>Sobre o destino</i></p> <p>III.2 [47] <i>Sobre a providência I</i></p> <p>III.3 [48] <i>Sobre a providência II</i></p> <p>III.4 [15] <i>Sobre o daímōn que nos coube</i></p> <p>III.5 [50] <i>Sobre o amor</i></p> <p>III.6 [26] <i>Sobre a impassibilidade dos incorpóreos</i></p> <p>III.7 [45] <i>Sobre a eternidade e o tempo</i></p> <p>III.8 [30] <i>Sobre a natureza, a contemplação e o Um</i></p> <p>III.9 [13] <i>Considerações diversas</i></p> |
| Enéada IV | <p>IV.1 [21] <i>Sobre a essência da Alma I</i></p> <p>IV.2 [4] <i>Sobre a essência da Alma II</i></p> <p>IV.3 [27] <i>Problemas acerca da Alma I</i></p> <p>IV.4 [28] <i>Problemas acerca da Alma II</i></p> <p>IV.5 [29] <i>Problemas acerca da Alma III</i></p> <p>IV.6 [41] <i>Sobre a percepção e a memória</i></p> <p>IV.7 [2] <i>Sobre a imortalidade da Alma</i></p> <p>IV.8 [6] <i>Sobre a descida da alma aos corpos</i></p> <p>IV.9 [8] <i>Se todas as almas são uma só</i></p> |
| Enéada V | <p>V.1 [10] <i>Sobre as três Hipóstases principais</i></p> <p>V.2 [11] <i>Sobre a gênese e a ordem dos posteriores ao primeiro</i></p> <p>V.3 [49] <i>Sobre as Hipóstases cognitivas e sobre o que está mais além</i></p> <p>V.4 [7] <i>De que maneira o posterior ao Primeiro procede do Primeiro: Sobre o Um</i></p> |

| | |
|------------------|---|
| | <p>V.5 [32] <i>Que os inteligíveis não estão fora do Intelecto. Sobre o Bem</i></p> <p>V.6 [24] <i>O que está mais além do Ente não pensa</i></p> <p>V.7 [18] <i>Se existe Formas dos indivíduos</i></p> <p>V.8 [31] <i>Sobre a Beleza inteligível</i></p> <p>V.9 [5] <i>Sobre o Intelecto, as Idéias e o Ser</i></p> |
| Enéada VI | <p>VI.1 [42] <i>Sobre os gêneros do Ser I</i></p> <p>VI.2 [43] <i>Sobre os gêneros do Ser II</i></p> <p>VI.3 [44] <i>Sobre os gêneros do Ser III</i></p> <p>VI.4 [22] <i>Sendo o Ente, um e idêntico, está em todas as partes I</i></p> <p>VI.5 [23] <i>Sendo o Ente, um e idêntico, está em todas as partes II</i></p> <p>VI.6 [34] <i>Sobre os números</i></p> <p>VI.7 [38] <i>Sobre como veio à existência a multiplicidade das Idéias e sobre o Bem</i></p> <p>VI.8 [39] <i>Sobre o voluntário e sobre a vontade do Um</i></p> <p>VI.9 [9] <i>Sobre o Bem ou o Um</i></p> |

Apesar de Plotino elaborar uma explicação filosófica da realidade, mais ou menos coerente, mais ou menos completa, não há um único tratado de Plotino que expresse sua resolução final a respeito de um problema. Plotino é um pensador sistemático, mas seus escritos não. Segundo Gerson:

As *Enéadas* estão escritas em um estilo altamente comprimido, às vezes obscuro; nela, dialética, exegese, alegoria e argumento técnico freqüentemente entrelaçam-se de modo perturbador. Trata-se de uma obra exótica, tanto em forma como em conteúdo.⁴⁶

Plotino considerava-se apenas um exegeta dos antigos filósofos e em especial de Platão:

Assim, estes discursos não são novos, nem são de agora, mas, sem estarem desenvolvidos, já foram enunciados há muito tempo. Os discursos de agora [os de Plotino] são exegeses daqueles, confiando nos escritos do próprio Platão que testemunham a antiguidade destas doutrinas.⁴⁷

⁴⁶ Gerson, L. *Plotinus*, London and New York, Routledge, 1994, p. xvii.

⁴⁷ V 1 [10], 8, 10-14 [Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούτους μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι παρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.]

Por não se considerar um pensador original, talvez Plotino não sentisse necessidade de um plano expositivo já que não pensava estar expondo ou construindo um sistema filosófico. “Ele está convicto de que Platão já encontrou a verdade e de que nos resta, portanto, compreender o que ele disse de modo misterioso, esmiuçando algumas de suas afirmações”⁴⁸.

Contudo, ainda que se declare um mero intérprete dos filósofos do passado e, sobretudo do “divino Platão”⁴⁹, Plotino é um pensador extremamente original e ao reinterpretar, de modo novo, aqueles antigos pensamentos, afasta-se de seus inspiradores em diversos aspectos: Platão é o fio de Ariadne de Plotino, mas os *diálogos* de Platão não são autoridade ou livro de respostas, antes inspiração e incitação⁵⁰. No mais, como afirma Brandão, ele dialoga abertamente com a tradição e esse diálogo é essencial para a compreensão de sua filosofia: “Plotino se faz estóico contra epicuristas, cético contra estóicos, aristotélico contra os cétricos e pitagórico contra Aristóteles, sem nunca deixar, entretanto, de ser platônico.”⁵¹

Geralmente, Plotino prefere empregar uma palavra familiar ao vocabulário filosófico grego, a cunhar uma palavra nova, usando-a, contudo, dentro de um novo contexto, causando certo desconforto, especialmente quando as expressões usadas por Plotino referem-se ao vocabulário conceitual de Platão e Aristóteles⁵². Frases elípticas e às vezes obscuras, o uso constante de imagens, analogias e metáforas com grande apelo exortativo e advérbios de comparação aumentam a perplexidade diante dos textos e do pensamento de Plotino. Um bom exemplo desse tipo de construção encontra-se na metáfora do templo, na *Enéada* VI 9 [9]:

Não apenas as coisas belas, mas também o belo já sobrepujado, tendo já também passado por cima do coro das virtudes, é como (ὤσπερ) alguém que penetrou no interior do santuário, deixando para trás as estátuas do templo,

⁴⁸ BARACAT JUNIOR, *op. cit.* p. 37.

⁴⁹ III 5 [50], 1, 6

⁵⁰ CHARRUE, J. M. *Plotin lecteur de Platon*, Paris: Belles Lettres, 1993, p. ?

⁵¹ BRANDÃO, B. G. S. L. *op.cit.* p.10

⁵² Cf. BARACAT JUNIOR, J. C. *op. cit.* p. 38

as quais, saindo novamente do santuário, são as primeiras que vê depois da contemplação no interior.⁵³

O tratado VI 9 [9] é dedicado à apresentação do Um-Bem e à ascensão da alma a ele. A passagem citada representa aqui, o momento em que a alma ultrapassa a primeira parte da ascensão – a que vai do sensível ao inteligível – e, sobrepujando o próprio belo (Intelecto), entra em contato com o Um-Bem (no interior do santuário). É uma passagem de difícil interpretação, mas que tenta expressar a união mística inefável com o Um.

Já nas primeiras linhas em que as metáforas do templo e as estátuas aparecem, nota-se - segundo Loraine Oliveira -, uma estratégia de correção da linguagem, bastante freqüente em Plotino. Referindo-se ao emprego do termo ὥσπερ, a autora diz:

Aqui se tem ὥσπερ, mas além deste, pode-se encontrar outro advérbio com a mesma função retórica nas *Enéadas*, ὅιον, cuja função é transportar uma palavra ou expressão do uso habitual para um outro, normalmente difícil de expressar através de linguagem proposicional.⁵⁴

Ullmann, a respeito desse outro advérbio tão empregado por Plotino, diz:

Plotino não desconhecia a falácia da linguagem humana e da sua também. Por isso, constantemente se esforçava por tentar corrigir o pensamento, introduzindo o advérbio *hoïon*, conforme já foi dito. Esta palavrinha tem o condão de transportar o pensamento a novos patamares, até as fronteiras do indizível, onde impera o reino do silêncio, na imutabilidade da solidão do Um⁵⁵.

Ao escrever, Plotino tenta traduzir em palavras o movimento de um pensamento vivo⁵⁶. Sua frase é uma frase falada e a linguagem é intuitiva. O uso constante de imagens procura revelar à alma uma verdade oculta, revelar aquilo que a linguagem racional não é

⁵³ VI 9 [9] 11, 18-20. [trad. BRANDÃO, B. G. S. L.: Οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβάς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν, ὥσπερ τις εἰς τὸ εἶσω τοῦ ἀδύτου εἰσδύς εἰς τοῦπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξεληθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον τέαμα.]

⁵⁴ OLIVEIRA, L. F. *Discursos míticos e figuras míticas: o uso dos mitos nas Enéadas de Plotino*. 2008. 290 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008. p.42

⁵⁵ ULLMANN, R. A. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p.91.

⁵⁶ BRÉHIER, *Ennéades*. Vol I, p.xx.

capaz de dizer, e, de palavra em palavra, Plotino convida-nos a retornar à origem de todas as coisas e a experienciar o frenesi báquico do amor à sabedoria⁵⁷.

“As sérias dificuldades para a compreensão não estão em uma maneira pouco clara de expressão, mas na abstração do pensamento.” – escreveu um exímio plotinista – “Em vez de muitas liberdades, a linguagem de Plotino segue as leis da gramática grega e absolutamente não é a elocução tartamudeada de um místico. É antes um esforço renovado e inteligente de expressar o inexprimível, em que todos os recursos da língua grega são empregados. Estes, entretanto, nunca se tornam um fim em si mesmos, mas são acionados apenas para clarificar o processo de pensamento filosófico. Plotino está convicto de que a majestade do mundo que transcende nossos sentidos, e principalmente a bondade do Um, jamais podem ser exprimidas em palavras: mas se alguém alguma vez pôde encontrar palavras adequadas àquele mundo, Plotino obteve sucesso em fazê-lo”⁵⁸

Como compreender, então, um pensador tão estranho ao leitor moderno? Pensador que une comentário, filosofia e mística em uma mesma atividade? Brandão sugere-nos duas coisas. Em primeiro lugar, devemos abandonar nossas idéias a respeito da natureza e da estrutura do conhecimento enquanto lemos as *Enéadas*, para que percebamos que, para Plotino, o raciocínio filosófico (dialética) é o próprio caminho da mística. E essa, por sua vez, não é mais que a realização em um grau mais perfeito da própria racionalidade filosófica. Em segundo lugar, devemos deixar de lado nossas definições de mística, mesmo porque essa palavra é um termo ambíguo, significando coisas diversas nos diferentes momentos da história.⁵⁹ Ao falarmos de mística em Plotino, não podemos pensar em algo irracional ou de conteúdo passional, como a palavra é vulgarmente entendida nos dias atuais. Tampouco podemos pensá-la em seu sentido antigo: segundo Brisson⁶⁰, o termo grego *μυστικός* etimologicamente significa “o que concerne aos mistérios”, em especial os mistérios dos Elêusis, e passou a designar também certos tipos de interpretação alegórica de mitos e ritos que tem como modelo a prática dos mistérios.

⁵⁷ BARACAT JUNIOR, J. C. *op. cit.* p. 49.

⁵⁸ SCHWYZER, *Plotinos*, apud ARMSTRONG, 1967, pp. 219-22. [trad. BARACAT JUNIOR, J.C, *op. cit.* p. 42.]

⁵⁹ BRANDÃO, *op. cit.* pp. 9-13.

⁶⁰ BRISSON, *Pode-se falar em união mística em Plotino?* *Kriterion*. vol.48. no.116. Belo Horizonte: Jul/Dez. 2007. pp. 6-7

Devemos sim, compreender a mística plotiniana, tomando-a na acepção que, surgindo com pseudo-Dionísio Areopagita, foi fixada na idade média e consagrada pelos místicos cristãos posteriores⁶¹. Vaz, define-a admiravelmente do seguinte modo:

Com efeito, o sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo mística e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica [Plotino], que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão -, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intensidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nessa vida.’’⁶²

⁶¹ Cf. BRANDÃO, *op. cit.* p. 12.

⁶² VAZ, H. *Experiencia mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, pp.9-10.

3. ASPECTOS GERAIS DA FILOSOFIA DE PLOTINO

Efetivamente há uma espécie de foco central e em torno dele, um círculo que brilha com a luz vinda daquele; e, em torno deles, há um outro círculo, que é luz de luz. Há ainda um outro círculo, que não é luminoso e necessita do resplendor alheio, por falta de luz própria. Imaginemo-lo como uma roda, ou melhor, como uma esfera deste tipo, uma esfera que recebe do terceiro posto, porque lhe é contigua, toda a luz que dele emana.⁶³

A imagem apresentada por Plotino na *Enéada* IV 3 [27], resume os eixos principais de seu pensamento⁶⁴: o foco central representa o Um, princípio supremo da realidade e potência de todas as coisas. Do brilho que sai dele, surge um primeiro círculo, que representa o Intelecto, atualização de todas as coisas, primeira realidade derivada do centro. O segundo círculo é a Alma. Esta procede do Intelecto do mesmo modo que o Intelecto procede do Um; é luz que procede da luz do Intelecto. O terceiro círculo é como uma roda ou esfera sem luz própria. Procede da luz que emana da Alma e, como não possui luz própria, está próximo à Alma, para que seja iluminado por ela. Essa roda representa a matéria, indeterminada e indefinida, que não constitui, por si mesma, um princípio subsistente, isto é, não possui capacidade de gerar por si mesma, uma nova realidade. Por não possuir luz própria, necessita que a Alma a ilumine. Nisso consiste a gênese dos seres sensíveis: a Alma reflete na matéria a luz, as formas inteligíveis que recebeu do Intelecto.

Pode-se, a partir dessa imagem, apresentar o pensamento plotiniano em seis eixos⁶⁵:

- i) O mundo sensível/corpóreo é diferente do mundo inteligível/incorpóreo: enquanto o mundo inteligível possui luz própria, o mundo sensível não, pois a matéria sensível precisa ser iluminada pela Alma afim de que se torne algo determinado. O mundo sensível é, para Plotino, uma imagem apagada da

⁶³ IV 3 [27] 17, 12-18 [Ἔστι γὰρ τι κέντρον, ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἀπ' αὐτοῦ ἐκλάμπων, ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός· ἔξωθεν δὲ τούτων οὐκέτι φῶτος κύκλος ἄλλος, ἀλλὰ δεόμενος οὗτος οἰκείου φωτός ἀπορία αὐγῆς ἀλλοτρίας.] Ἔστω δὲ ῥόμβος οὗτος, μᾶλλον δὲ σφαῖρα τοιαύτη, ἢ δὴ κομίζεται ἀπὸ τῆς τρίτης – προσεχῆς γὰρ αὐτῇ – ὅσον ἐκεῖνη ἐναυγάζεται.]

⁶⁴ Todo o parágrafo baseia-se em BRANDÃO, *op. cit.*, pp. 14-17.

⁶⁵ Cf. REALE. *op. cit.*, pp. 425-428.

verdadeira realidade, a inteligível. É um reflexo imperfeito, sujeito ao devir e à incompletude.

- ii) Um, Intelecto e Alma são as três hipóstases do sistema plotiniano. Eles constituem por si mesmos princípios subsistentes e, à diferença da matéria sensível, participam ativamente de seu processo de constituição: o Um se autopõe, ele é o brilho originário, fonte de toda realidade. O Intelecto é a luz que surge do clarão do Um; é a primeira realidade, cuja natureza é completa, imutável e plena, porque do Um a recebe e a ele contempla. Da luz do Intelecto, surge outra, a Alma, imagem do pensamento do Intelecto, vida que dele emana para estabelecer outra realidade. Tal qual o Intelecto torna-se o que é (luz) ao voltar-se para o Um e contemplar seu brilho, a Alma torna-se real ao voltar-se para o Intelecto, recebendo dele uma vida mais plena, luz de luz.
- iii) A segunda hipóstase (Intelecto) deriva da primeira (Um), do mesmo modo que a terceira (Alma) deriva da segunda, conforme a *teoria da processão*: o que é perfeito (Um) transborda e dá origem a outra coisa. Esta é, em um primeiro momento, indeterminada; ao voltar-se para o que lhe é anterior e contemplá-lo, torna-se luz, realidade e vida (Intelecto). Imitando o brilho originário, essa luz não se contém em si mesma e dá origem a um novo círculo (Alma), tornado real ao voltar-se para o Intelecto e, por meio dele, ao Um. Brilho originário, luz e luz de luz: um deriva do outro e, nesse movimento, perde um pouco da intensidade, de modo que o Intelecto é menos perfeito que o Um e a Alma, menos perfeita que o Intelecto.
- iv) A matéria sensível procede da última das hipóstases, mas por não possuir capacidade epistrófica, não constitui por si mesma, um princípio subsistente.

Ela está no pólo oposto ao Um: se ele é fonte da luz, a matéria é ausência de luz; ela recebe da Alma, a luz que torna possível a existência dos seres sensíveis, pois, pela contemplação do Intelecto, a Alma modela a matéria, dando-lhe uma forma. Se a Alma e o Intelecto olham para seus antecessores em seu processo de autoconstituição, o mesmo não acontece com a matéria. Antes, é a própria Alma que olha para ela, dando-lhe um pouco de sua luz. Nisso, a matéria é identificada por Plotino ao Mal, oposta ao Um, sumo Bem. Ao desviar seu olhar do que lhe é próprio, a Alma deixa de olhar para si mesma e para o que lhe antecede e passa a olhar para o que lhe é posterior. O olhar que a Alma dirige à matéria para iluminá-la e informá-la pode fazer com que ela dê mais atenção ao que lhe é posterior, esquecendo-se de sua origem divina, prendendo-se ao mundo sensível/corporal.

- v) Em certo sentido, tudo está no Um e o Um em tudo: ele é brilho simples e perfeito que alimenta a luz que constitui o Intelecto; por sua vez, o Intelecto transmite o brilho que recebe do Um à Alma e esta ilumina a matéria dando origem ao mundo sensível. Em última análise, tudo é deduzido do Um, até mesmo o mundo sensível, pois, de algum modo, o brilho do Um está presente em todas as coisas. O mundo sensível é, pois, diferente do mundo inteligível, mas é totalmente deduzido dele. Toda multiplicidade tem origem na unidade, de modo que a filosofia de Plotino pode ser pensada como filosofia da unidade. Plotino escreve sobre o modo como é possível a realidade do mundo, isto é, estuda o modo como a multiplicidade surge a partir de uma unidade originária.
- vi) Assim como a multiplicidade surge da unidade, é possível remontar do múltiplo ao Um. Se tudo procede do Um, é possível um retorno a ele,

princípio e fim de toda realidade. Por ser o brilho absoluto, o Um atrai para si todos os olhares. Ele é o Bem em si, último anseio de todas as coisas, inclusive das almas que, esquecidas de sua origem, mantêm-se presas ao mundo sensível e material. A atração que o Um-Bem exerce é imanente a todas as coisas: mesmo que não se recordem, todas as coisas e os homens, em especial, têm em si, o desejo de retornar a ele, de unir-se com ele e experimentar a pulsação originária da fonte da luz e da vida.

CAPÍTULO I

DO UM AO MÚLTIPLO: O AMOR COMO POSSIBILIDADE DE ESTRUTURAÇÃO DO REAL

Isso é o que sentiu desde o princípio: amor de uma grande luz suscitado por um tênue vislumbre.⁶⁶

I.1 TEORIA DA PROCESSÃO

“Esforça-te para reconduzir o que há de divino em nós ao divino que há no universo.”⁶⁷ As últimas palavras de Plotino, dirigidas ao amigo e discípulo Eustóquio, podem ser lidas como uma espécie de testamento espiritual ou um convite à *conversão*. O intento de sua vida parece resumir-se na afirmação de que a realidade provém de algo divino, para o qual pode e deve retornar. A realidade - todas as coisas existentes, todos os entes - é, para Plotino, sinônimo de vida, de atividade e de inteligência. Na verdade, trata-se de graus de perfeição ou mesmo de instanciações do divino: há uma fonte, um princípio (*arché*) – “divino” e “perfeito”⁶⁸ – para tudo o que existe e, estando *de algum modo* presente em tudo o que é ou carregando em si a potência de tudo o que virá a ser, equivale também ao fim (*télos*) para tudo o que se origina a partir dele. A teleologia plotiniana é, portanto, atualização da presença e da potência do primeiro princípio; é um retorno, uma elevação da alma à sua origem “divina”.

⁶⁶VI 7 [38], 33, 29-30 [Καὶ γὰρ ὁ ἔξ ἀρχῆς ἔπαθεν, ἐκ σέλαος ἀμυδρῶ ἔρωσ φωτὸς μεγάλου.]

⁶⁷VP, 2, 26-27: (καὶ φέσας πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον). Optamos pela tradução apresentada por Igal (2001) e explicada em seu artigo *Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino* (1972). Nesse texto, Igal defende sua leitura para as últimas palavras de Plotino, especialmente pelo caráter de preservação estilística e pelo sentido exortativo do texto grego, frente a duas interpretações já consagradas: i) *Esforço-me para reconduzir o que há de divino em nós ao que há de divino no universo*, defendida, por exemplo, por Ficino, Bréhier, Harder e Pépin; e, ii) *Esforçai-vos para reconduzir o deus que há em vós, ao que há de divino no universo*, de Henry, com emendas ao texto grego, e compartilhada por Henry-Schwyzler, Armstrong e Beierwaltes.

⁶⁸As palavras *divino* e *perfeito* aparecem entre aspas, pois, como se verá à frente, não podem ser utilizadas para caracterizar o princípio, que é inefável, indescritível.

Que princípio é esse? Plotino o chama Um (τὸ ἓν), ainda que afirme a impossibilidade de nomeá-lo. É a primeira hipóstase (ὑπόστασις) da qual provêm outras duas – o Intelecto (νοῦς) e a Alma (ψυχή) -, e também o mundo sensível e a matéria (ύλή). É o fundamento final de toda a realidade, fonte sempre manente, autógena e livre. Na analogia plotiniana, uma fonte que não tem outro princípio senão a si mesma e que, no entanto, dá de si mesma a todos os rios sem nunca deixar-se esgotar, permanecendo em si tranquilamente.⁶⁹ Se o Um é a fonte, os rios representam o fluxo vital que flui e reflui entre dois extremos: o Um e a matéria. O Um não é imediatamente vida, realidade ou inteligência, mas sua causa e princípio. A matéria, pois, sendo indeterminação absoluta e mero final, está aquém da vida, da realidade, da inteligência.

A fim de compreender o que seja o Um, e tudo o que se segue a ele, é preciso identificar o modo como Plotino compreende a vida e a realidade, o que nos remete a uma investigação sobre a teoria plotiniana da processão.

Segundo o filósofo, a constituição da realidade e o retorno das coisas ao princípio pertencem a um mesmo movimento, com duas faces ou fases: uma de expansão, diástole, avanço e outra de concentração, sístole, retrocesso; uma de processão (πρόδος), outra de retorno (ἐπιστροφή)⁷⁰. Essa dinâmica trata de um lado – pródico – o modo como se dá a multiplicidade a partir de uma unidade primordial – Um; de outro – epistrófico –, o modo como a multiplicidade retorna à unidade, ou seja, da tendência de todas as coisas ao Um, entendido como o Bem mais desejado.

A teoria da processão ou dinâmica de constituição da realidade pode ser descrita, em linhas gerais, por cinco princípios⁷¹:

⁶⁹ Cf. III 8 [30], 10, 5-10

⁷⁰ O substantivo *próodos* (marcha, avanço, processão) aparece ocasionalmente nas Enéadas, mais frequentes são os verbos correspondentes *proiénaí* e *probaínein* (avançar, proceder, marchar adiante). O substantivo *epístrophé* (retorno, volta ao que é anterior) é empregado por Plotino 54 vezes e o verbo *epistréphein* (retornar) outras 48. Cf. Sleeman & Pollet (1980, pp. 419-420; 894; 896-897; 899-900)

⁷¹ Cf. sistematização elaborada por Igal (2001, vol. I, pp. 28-32).

a) *O princípio da dupla atividade:*

Para Plotino, a realidade é vida, atividade e inteligência, como já foi dito. A atividade é o que constitui a essência dos entes e, em cada nível de realidade, ela é dupla: há uma atividade imanente à essência de cada ente e outra que deriva da essência de cada ente⁷². A primeira – ἐνέργεια τῆς οὐσίας – constitui a essência de cada coisa e é intrínseca a ela; é atividade do ser e coincide com a sua realidade singular. A segunda – ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας – é a atividade resultante da essência de cada coisa, é o que deriva desde o ser, desde sua realidade e dirige-se para fora, é o que transborda da atividade que constitui cada ente. Plotino é abundante em exemplos, mas sua imagem predileta é a do fogo: há um calor imanente ao fogo, outro que é liberado e transmitido pelo fogo (V 1 [10], 3, 10; V 4 [7], 2, 30-33)⁷³. O princípio da dupla atividade é válido universalmente e serve para explicar a processão como transmissão em cadeia do fluxo vital: cada ente é constituído essencialmente por uma atividade e libera e transmite uma nova atividade. Contudo, no que se refere ao Um, sua aplicação é analógica. Como o primeiro princípio é anterior à essência e à vida, não podemos falar de uma atividade que constitua sua essência. Ela é uma pré-atividade, uma pré-essência que libera e transmite a potência do que pode tornar-se essência, vida e atividade.

b) *O princípio da produtividade do perfeito:*

Plotino afirma no primeiro tratado da quinta *Enéada* – *Sobre as três hipóstatas principais* – que “todos os seres, quando são já perfeitos, engendram”⁷⁴. Essa afirmação corrobora o princípio citado anteriormente – da dupla atividade – e constitui a segunda lei da processão plotiniana: a segunda atividade, aquela que deriva da essência de cada ente, é liberada necessariamente, pois, ao exercer a primeira atividade, sua própria essência, o ente

⁷² Cf. *Enéada* V 4 [7], 2, 27-30.

⁷³ As outras analogias são a da luz (IV 3 [27], 17, 13-21), a da neve e a das substâncias olorosas (V 1 [10], 6, 29-38), a da fonte e a da árvore (III 8 [30], 10, 5-14) e a dos círculos concêntricos (IV 4 [28], 16, 21-23).

⁷⁴ V 1[10], 6, 37-38 (Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννῶν.)

torna-se perfeito - do modo como lhe é possível alcançar a perfeição⁷⁵-, transbordando algo novo.

Ao atingir sua perfeição, o ente libera uma espécie de imagem de si mesmo: o fogo não guarda em si o calor, nem a neve o frio, mas exteriorizam o calor e o frio que constituem sua própria essência. As plantas quando crescem dão frutos; os animais quando maduros procriam: do mesmo modo acontece com o que é superior. Se no mundo sensível os entes geram ao atingir certa perfeição, o que dizer dos entes inteligíveis que são ainda mais perfeitos?⁷⁶ Plotino toma a necessidade de perpetuação que há no mundo sensível, aplicando-a aos seres inteligíveis: o Intelecto procede do Um e a Alma do Intelecto por uma espécie de transbordamento (ὑπερρρύη) da superabundância (ὑπερπλήρης) dos seus princípios⁷⁷.

c) O princípio da doação sem perda:

Em *Timeu* 42e 5-6, Platão afirma que o Demiurgo, terminada sua tarefa, permaneceu em sua própria índole. Plotino retoma essa passagem e aplica-a frequentemente à teoria da processão: permanecer (μένειν) é o verbo mais utilizado para descrever o princípio de doação sem perda.

Como foi visto, há duas atividades nos entes, uma imanente e outra que deriva necessariamente do princípio da produtividade do perfeito. Chama a atenção que, em Plotino, liberar energia, transbordar outra atividade não empobrece em nada aquele que doa. Os entes transbordam, permanecendo o que são. Mais que aos entes, este princípio se aplica principalmente ao Um⁷⁸, fonte inexaurível que se dá aos rios, mas não se esgota neles, nada o diminui ou o retira de seu próprio estado, ele permanece livre, “sendo o que é e como é”. Esse princípio aniquila a possibilidade de interpretar a processão plotiniana como emanção: a

⁷⁵ O Um é perfeitíssimo, enquanto o Intelecto e a Alma são perfeitos, aquele mais que esta.

⁷⁶ Cf. V 1 [10], 6, 38-39

⁷⁷ Cf. V 2 [11], 1, 7-16.

⁷⁸ Cf. III 8 [30], 10, 6-7; VI 9 [9], 9, 3; V 2 [11], 2, 1-2.

energia liberada pelo princípio emissor é liberada sem prejuízo a sua integridade; o princípio emissor não perde partículas, não se afeta, não diminui, não se empobrece.

d) O princípio da degradação progressiva:

O princípio emissor permanece sendo o que é e como é, mas aquilo que é gerado pela energia ou atividade liberada é sempre inferior ao transbordante gerador⁷⁹. Há um descenso contínuo, em escala de perfeição, do Um à matéria⁸⁰. Do supra-ser perfeitíssimo (Um), a atividade/energia vai sendo transmitida até encontrar a fronteira entre o ser e o nada, na matéria.

Tudo o que é gerado é sempre inferior e menos perfeito do que o que lhe é anterior e é o mais perfeito e o melhor depois do que lhe é imediatamente anterior, de modo que não há intermediários entre o Um e o Intelecto, tampouco entre o Intelecto e a Alma. O Um engendra o Intelecto a partir de sua atividade, assim como o Intelecto engendra a Alma e a Alma o mundo.

Usando uma das imagens favoritas de Plotino, pode-se dizer que há um movimento de expansão: há um foco central - pura luz - e, entorno a ele, círculos concêntricos que irradiam de modo cada vez mais fraco a luz que recebem do centro. Quanto mais afastado do centro, mais fraca é a luminosidade, a energia, a atividade, a vida⁸¹.

e) O princípio da gênese bifásica:

Como anunciado nos princípios anteriores, todo ente quando atinge a perfeição que lhe cabe - exercendo sua própria atividade -, libera uma nova atividade. Contudo, a atividade liberada não constitui automaticamente a essência de um novo ente ou realidade. A atividade liberada carece de conteúdo, é matéria indeterminada; mera alteridade. Ela precisa voltar-se

⁷⁹ Cf. V 5 [32], 13-37-38

⁸⁰ Cf. I 8 [51], 7, 17-20; V 3 [49], 16, 5-8; IV 3 [27], 17, 12-21

⁸¹ Cf. IV 3 [27], 17, 12-21

para seu progenitor, olhá-lo afim de que se torne algo (τόδε). A realidade do produto se dá, portanto, em dois momentos, separáveis apenas logicamente: o primeiro é processivo e o segundo epistrófico⁸². Na primeira fase, o produto ainda é indeterminado e carece de conteúdo essencial. Na segunda fase, o produto volta-se para seu produtor e, contemplando-o, locupleta-se de conteúdo, recebe sua forma e atinge a perfeição que lhe é possível:

Com efeito, o Intelecto vê àquele [Um] e não necessita de nada mais. Aquele, ao contrário, não necessita do Intelecto para nada. Ademais, o procriado por ele é superior ao Intelecto [matéria inteligível] e há de ser Intelecto. O Intelecto é superior a todas as coisas porque as demais coisas são posteriores a ele. A Alma é o pensamento do Intelecto e é, num certo sentido, a sua atividade, assim como o Intelecto é o pensamento e atividade que se refere ao Um. O pensamento da Alma, na verdade, é um pouco obscuro, já que é, por assim dizer, somente um simulacro do Intelecto e deve por isso, voltar o olhar para o Intelecto; mas a Intelecto, igualmente deve voltar o olhar para aquele [o Um], para que possa ser Intelecto. Ele o vê, porém sem separar-se dele já que vem imediatamente depois dele e, entre eles, como também entre o Intelecto e a Alma, nada há de intermediário. Toda prole deseja e ama a seu progenitor, sobretudo quando o progenitor e a prole são únicos. E, se o progenitor é o mais excelente, necessariamente se une a ele a ponto de não estar separado dele mais que pela alteridade.⁸³

Há, pois, em um primeiro momento, um produto que é mera alteridade, matéria inteligível ou psíquica, o qual, ao dirigir o olhar para seu produtor, une-se a ele e ultrapassando o momento inicial torna-se de matéria inteligível, Intelecto e de matéria psíquica, Alma. Ao tornarem-se realidades hipostáticas, permanecem junto a seus progenitores, a quem amam sobremaneira.

É importante notar que os princípios que regem a teoria da processão estão intimamente ligados entre si. O princípio da gênese bifásica obedece, por exemplo, ao princípio da degradação progressiva, ou seja, a capacidade contemplativa, que caracteriza a segunda fase da gênese dos produtos, diminui à medida que o produto se afasta do princípio

⁸² Cf. III 4 [15] 1, 6-16; V 1 [10] 6, 50.

⁸³ V 1 [10] 6, 41ss. [Καὶ γὰρ ὁρᾷ ὁ νοῦς ἐκεῖνον καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου· ἐκεῖνος δὲ τούτου οὐδέν· καὶ τὸ γεννώμενον ἀπὸ κρείττονος νοῦ νοῦν εἶναι, καὶ κρείττων ἀπάντων νοῦς, ὅτι τᾶλλα μετ' αὐτόν· οἶον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου. Ἀλλὰ ψυχῆς μὲν ἀμυδρὸς ὁ λόγος – ὡς γὰρ εἶδωλον νοῦ – ταύτη καὶ εἰς νοῦν βλέπειν δεῖ· νοῦς δὲ ὡσαύτως πρὸς ἐκεῖνον, ἵνα ἡ νοῦς. Ὁρᾷ δὲ αὐτόν οὐ χωρισθεῖς, ἀλλ' ὅτι μετ' αὐτόν καὶ μεταξύ οὐδέν, ὡς οὐδὲ ψυχῆς καὶ νοῦ. Ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννηθῆσαν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα ὅταν ὤσι μόνου τὸ γεννηθῆσαν καὶ τὸ γεγεννημένον· ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἢ τὸ γεννηθῆσαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῶ, ὡς τῆ ἑτερότητι μόνου κεχωρίσθαι.]

originário: o olhar que o Intelecto dirige ao Um é muito mais intenso que o olhar da Alma para o princípio, pois ela o vê pelo intermédio do Intelecto. Assim, o produto do Intelecto - a Alma - é muito mais perfeito que o produto da Alma - a matéria. Esta, por não ser capaz de contemplar, também não é capaz de engendrar outra coisa, sendo absolutamente débil.

I.2 PROCESSÃO, AMOR E OLHAR

É preciso que exista algo simples, anterior a todas as coisas e que isso seja diferente de todas que são posteriores a ele, existente em si mesmo, não misturado com as demais coisas que dele derivam, e que possa, no entanto, de modo diferente, estar presente nelas como distinto delas, sendo realmente Um, não outra coisa e então um. Atribuir-lhe ainda o predicado Um há de ser falso, dele não há definição nem ciência, dele é que se diz que está *além da essência* (ἐπέκεινα εἶναι οὐσίας). Porque, se ele não for simples, exterior a toda combinação e composição, e realmente Um, não seria o princípio – e ele é o mais autosuficiente de todos por ser simples e anterior a todas as coisas.⁸⁴

Segundo BARACAT JUNIOR, “para a crítica moderna, o que define Plotino como um ‘neoplatônico’ diferenciando-o dos ‘platônicos’ e ‘mesoplatônicos’ de modo geral, é a concepção de um princípio radicalmente transcendente.”⁸⁵ A existência de um tal princípio é exigência filosófica incontestável para Plotino, que põe a questão metafísica por excelência – “por que existe algo e não apenas o nada?” – como um problema a ser resolvido.

Se Aristóteles reconhece a questão, não julga sensato respondê-la, pois, a existência é um dado manifesto e não há necessidade de demonstrá-la.⁸⁶ Leibniz⁸⁷ e Schelling⁸⁸ também

⁸⁴V 4 [7] 1, 5-13 [Δεῖ μὲν γὰρ τι πρὸ πάντων εἶναι – ἀπλοῦν τοῦτο – καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ’ αὐτό, ἐφ’ ἑαυτοῦ ὄν, οὐ μειγμένον τοῖς ἀπ’ αὐτοῦ, καὶ πάλιν ἕτερον τρόπον τοῖς ἄλλοις παρεῖναι δυνάμενον, ὃν ὄντως ἓν, οὐχ ἕτερον ὄν, εἶτα ἓν, καθ’ οὗ ψεῦδος καὶ τὸ ἓν εἶναι, οὐ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη, ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας – εἰ γὰρ μὴ ἀπλοῦν ἔσται συμβάσεως ἔξω πάσης καὶ συνθέσεως καὶ ὄντως ἓν, οὐκ ἂν ἀρχὴ εἶν.] Grifo nosso.

⁸⁵BARACAT JUNIOR, J.C. *op. cit.* p. 70.

⁸⁶Cf. Aristóteles, *Metafísica* Z 10, 1036a 5-6; *Física* II 1, 193a 4-7.

⁸⁷LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grace*, # 7; VI 602. Gerhardt

⁸⁸SHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, I. Vorlesung; Werke II-III 1858, 7.

tentaram responder a essa pergunta, mais conhecida pela filosofia de Martin Heidegger, que a toma como ponto de partida da investigação sobre a essência da metafísica⁸⁹.

Plotino, contudo, já vê em Platão, indícios para que essa pergunta seja pensada e respondida. Como se pode observar na passagem V 4 [7] 1, 5-13 citada acima, ao princípio ao qual Plotino se refere não se pode atribuir predicados, pois dele não há definição ou ciência, porque está além da essência. A expressão “dele é que se diz que está além da essência” parece remeter diretamente ao livro VI da *República*.

O modelo de educação proposto por Platão na *República* está pautado no desejo de alcançar o conhecimento máximo (*mégiston máthema*)⁹⁰, o conhecimento do bem. O anseio de Platão parece ser o de mostrar aos homens que só é possível regular sua vida e a vida do Estado a partir do momento em que se servem do bem, tomando-o por paradigma. Cabe ao próprio Platão dizer o que seja o bem, a fim de que se tenha uma noção pormenorizada de sua *paidéia*. Contudo, quando Sócrates é solicitado por Glauco a descrever a Idéia do bem, o bem em si mesmo, no Livro VI da *República*, Sócrates esquivava-se de fazê-lo, prometendo pagar os juros dessa dívida em um momento oportuno:

- Por Zeus, ó Sócrates – interveio Glauco -, não te detenhas, como se tivesse chegado ao fim! Basta que nos faças uma exposição sobre o bem, tal como a fizeste sobre a justiça, a temperança e as outras qualidades.
- Também me bastará a mim, e por completo, meu amigo. Todavia, com receio de não ser capaz, pode o meu zelo desajeitado chegar a causar o riso. Mas, meus caros, vamos deixar por agora a questão de saber o que é o bem em si; parece-me grandioso demais para, com o impulso que presentemente levamos, poder atingir, por agora, o meu pensamento acerca dele. O que eu quero é expor-vos o que me parece ser filho do bem e muito semelhante a ele, se tal vos apraz; caso contrário, deixaremos isso.
- Diz lá! Para outra vez pagarás a explicação que nos deves acerca do pai.
- Tomara que eu a pudesse pagar e vós recebê-la, e não como agora, dar-vos só os juros. Recebei, portanto, este juro e este filho do bem em si. Mas tende cuidado em que não vos engane sem querer, entregando-vos contas falsas dos juros.
- Teremos cuidado até onde pudermos. Mas fala, então.⁹¹

⁸⁹ HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1958, pp.15ss.

⁹⁰ PLATÃO, *República* 505a.

⁹¹ PLATÃO, *República* 506d – 507a.

Remetendo-se à existência de coisas belas e boas e à existência do belo em si e do bom em si, Sócrates recorda a existência de uma idéia, uma essência para cada coisa: enquanto as coisas são visíveis e não inteligíveis, as idéias são inteligíveis, mas não visíveis. A partir daí (passo 507b), Sócrates passa a questionar os motivos pelos quais nos é possível ver o que é visível, se pela faculdade de ver e de ser visto ou se pela luz que adentra aos olhos e que reflete as coisas visíveis. A investigação socrática aponta a luz como causa da visão e inicia uma nova questão: se a luz é o que nos permite ver, de onde vem a luz? Do sol, responder-lhe-ão. Chegado a esse ponto, Sócrates apresenta, então, aquele que ele considera o filho do bem:

- Porventura o sol, que não é a vista, mas sua causa, não é contemplado através desse mesmo sentido?
- Assim é – respondeu ele.
- Podes, portanto, dizer que é o sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o sol no mundo em relação à vista e ao visível.⁹²

O bem passa a ser mostrado pela analogia com o sol: do mesmo modo que o sol é causa da visão, da geração, do crescimento e da nutrição, o bem é causa do conhecimento e da verdade:

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece o poder de conhecer, é a idéia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que ela é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar corretamente que neste mundo a luz e a visão são semelhantes ao sol, mas já não é certo tomá-las pelo sol, da mesma maneira, no outro, é correto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas já não é correto tomá-las, uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem.⁹³

Até aqui, o bem foi apresentado por Platão como causa da cognoscibilidade, o que, por sua vez não responde à pergunta sobre o que seja o bem. O autor faz mais uma vez falar

⁹² PLATÃO, *República* 508b – c.

⁹³ PLATÃO, *República* 508e – 509a.

Sócrates, que afirmará o bem como fundamento primeiro, isto é, o bem é causa tanto do ser (vida) quanto do conhecimento (visão):

Da mesma forma, então, dirás que os objetos de conhecimento não recebem do bem apenas a possibilidade de serem conhecidos, mas que também provém dele o ser e a essência, e o bem não é essência, mas algo além da essência (*epékeina tês ousías*) e a ultrapassa em dignidade e poder.⁹⁴

Segundo Pinheiro, estas duas passagens podem dar margem a uma interpretação da idéia do bem como algo transcendente:

Ora, se repetidas vezes Platão afirma que o ser de cada coisa é a forma, a idéia que dela pré-existe, ao afirmar que o bem ele mesmo é anterior ao próprio ser, pois é sua causa, Platão estaria postulando uma outra realidade, para além do mundo dos seres, ainda mais distante de nosso mundo do que o mundo inteligível das formas perfeitas.⁹⁵

Ao que parece, essa outra realidade que Platão estaria postulando é, para Plotino, o princípio absoluto, o que se torna conclusivo quando Plotino une à exegese da *República*, sua interpretação de outro diálogo, o *Parmênides*. Se, em *República* 508e – 509b, o Bem é apresentado como superior à essência, sendo sua causa e princípio, a primeira série de deduções do *Parmênides*, conclui o seguinte:

Portanto, o Um de forma alguma é. Nem poderá ser nem no modo de “ser um”, pois então participaria do ser e da essência. Assim, se for necessário confiar neste argumento, o um não é um, nem é absolutamente. Ora, daquilo que não é não se pode dizer que ele tenha algo, nem que algo seja dele. Assim, para ele não haverá um nome, nem definição, nem algum conhecimento, nem percepção, nem opinião.⁹⁶

Ao Bem da *República*, Plotino associa o Um do *Parmênides* e converte a primeira hipótese deste diálogo na primeira hipóstase de seu sistema, o Um-Bem, de modo que, sobre ele não há discursos, pois transcende não somente o ser e a essência, mas todas as coisas, sendo sua causa e princípio.

⁹⁴ PLATÃO, *República* 508e - 509b.

⁹⁵ PINHEIRO, Marcus Reis. Plotino, exegeta de Platão e Parmênides, in *Anais de Filosofia Clássica*, Vol. 1 n° 2, 2007, p.72.

⁹⁶ PLATÃO, *Parmênides*, 141d -142a. [trad. PINHEIRO, Marcos Reis].

Tomada ao pé da letra, a teologia negativa de Plotino nos impediria até mesmo de dizer Um-Bem ou que ele é causa e princípio de toda a realidade. Que o princípio existe, é indubitável para Plotino, a questão é saber como é possível falar a seu respeito. Sobre o limite do discurso, Plotino afirma em V 5 [32]:

Seria ridículo buscar circunscrever essa natureza imensa; quem o tenta fazer afasta a si mesmo de aproximar-se de algum modo e minimamente de um vestígio dele; mas assim como aquele que quer ver a natureza inteligível há de contemplar o que está além do sensível se não retiver nenhuma representação do sensível, assim também aquele que deseja contemplar o que está além do intelecto há de contemplá-lo após abandonar todo o inteligível, sabendo através do inteligível que aquele existe, mas renunciando saber como ele é. Mas o ‘como’ indica como não é: pois para o Um não há nem mesmo o ‘como’, para ele não há tampouco o ‘que’. *Mas nós, com nossos espasmos de parturiente, ficamos perplexos sobre o que devemos dizer, e falamos sobre o não dizível e o nomeamos desejando indicá-lo, como podemos, para nós mesmos.*⁹⁷

De acordo com Plotino, o princípio é verdadeiramente inefável e nada que digamos sobre ele pode revelá-lo, nós apenas lançamos sinais a seu respeito para nós mesmos, de modo que quando dizemos que ele é causa de todas as coisas, não afirmamos que ele é causa, mas que nós somos causados; o nome Um não lhe cabe, mas o utilizamos apenas porque o um é anterior a toda multiplicidade; o termo Bem é uma mera alusão àquilo que deseja toda alma. No mais, dizemos aquilo que o Um não é, através das características daquilo que vem depois dele: se a segunda hipóstase (Intelecto) é vida verdadeiramente, beleza, mundo das formas, primeira multiplicidade, ser e pensamento, o Um não é nada disso, mas é anterior a tudo isso, sendo desse modo, sua causa e origem.

Há, pois, em Plotino, quatro modos de referência ao princípio transcendente: o primeiro é a negação – dizemos aquilo que o Um não é -; o segundo é o emprego de advérbios

⁹⁷ V 5 [32] 6, 14-25 [trad. BARACAT JUNIOR, J.C.: Γελῶιον γὰρ ζητεῖν ἐκείνην τὴν ἄπλετον φύσιν περιλαμβάνειν· ὁ γὰρ τοῦτο βουλόμενος ποιεῖν ἀπέστησεν αὐτὸν καὶ τοῦ ὅπως οὖν καὶ κατὰ βραχὺ εἰς ἴχνος αὐτοῦ ἵεναι· ἀλλ’ ὡσπερ τὴν νοητὴν φύσιν βουλόμενος ἰδεῖν οὐδεμίνα φαντασίνα αἰσθητοῦ ἔχων θεάσεται ὃ ἔστιν ἐπέκεινα τοῦ αἰσθητοῦ, οὕτω καὶ ὁ θεάσασθαι θέλων τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ νοητὸν πᾶν ἀφεῖς θεάσεται, ὅτι μὲν ἔστι διὰ τούτου μαθῶν, οἷον δ’ ἔστι τοῦτο ἀφεῖς. Τὸ δὲ οἷον σημαῖνοι ἂν τὸ οὐχ οἷον· οὐ γὰρ ἐνὶ οὐδὲ τὸ οἷον, ὅτω μηδὲ τὸ τι. Ἀλλὰ ἡμεῖς ταῖς ἡμετέραις ὠδίσις ἀποροῦμεν ὅ τι χρὴ λέγειν, καὶ λέγομεν περὶ οὐ ῥητοῦ, καὶ ὀνομάζομεν σημαίνειν ἑαυτοῖς θέλοντες, ὡς δυνάμεθα.] Grifo nosso.

como οἶον e ὡςπερ antes das referências ao Um. Nesse caso, quando falamos do Um, comparamo-lo a algo perceptível: *é como se fosse* uma fonte; *é, por assim dizer,* causa de todas as coisas. O terceiro modo é o uso simbólico da linguagem: o nome Um refere-se a uma unidade anterior a toda multiplicidade e o termo Bem ao que todas as coisas desejam, não é Bem para si mesmo, mas para os outros. Por fim, o quarto modo, é a substituição de verbos e substantivos ligados à linguagem (*légein, ónoma,* etc) pelos que denotam visão (*horân, blépein, theoreîn, theá,* etc). Substitui-se, desse modo, o discurso por imagens: é preciso ultrapassar os limites da *diánoia* e tentar ver o Um através da *nóesis*, uma intuição intelectual, não proposicional, auto-evidente, imediata e imutável. A intenção de Plotino é a de libertar nosso pensamento do condicionamento às preposições sujeito-predicado, para que possamos vislumbrar essa atividade sem essência, princípio de toda realidade.

Feitas essas considerações, podemos refletir sobre a resposta de Plotino à questão metafísica *‘por que existe algo e não antes o nada?’*:

Uma vez que dizemos, e assim parece, que ele está em todo lugar e ao mesmo tempo em lugar nenhum, é necessário considerarmos isso e pensarmos em que nós que investigamos devemos colocar, a partir disso, a respeito das coisas que buscamos. Se, pois, não está em lugar nenhum, em nenhum lugar acontece de estar, e se em todo lugar, tudo quanto ele é está em todo lugar, assim o ‘em todo lugar’ e o ‘totalmente’ é ele mesmo, não estando nesse todo lugar, mas sendo ele mesmo isso e dando às outras coisas a possibilidade de justaporem-se nesse todo lugar. Mas quem possui uma posição altíssima, ou melhor, não possui, mas é ele mesmo altíssimo, tem todas as coisas como servas, não sendo acidental a elas, mas as outras a ele, ou melhor, estando elas em torno dele, sem que olhe para elas, mas elas para ele; *e ele como que se leva para dentro de si mesmo, como que amando a si mesmo, puro resplendor, sendo ele mesmo precisamente aquilo que ama; isto é, fazendo existir (hipostêsas) a si mesmo, uma vez que é uma atividade permanente, e a mais amada das coisas, é como que intelecto.* Mas o intelecto é um ato: assim, ele mesmo é ato. Mas não de nenhum outro: logo, ele é ato de si mesmo. Logo, não é como aconteceu de ser, mas como ele mesmo atua. Ademais, portanto, se existe sobretudo porque como que se apóia em si mesmo e como que olha para si mesmo e seu como que ser consiste nisso, em olhar para si mesmo, ele como que produz a si mesmo, e portanto não é como o acaso o fez, mas como ele mesmo quer, e sequer seu querer é casual nem é assim por acidente: pois, sendo o querer da melhor das coisas, não é casual. E a inclinação dele para si mesmo, sendo como que uma atividade dele e uma permanência em si mesmo, faz ser aquilo que é, o que é atestado pela hipótese contrária: porque, se se inclinasse a sair de si mesmo, destruiria o ser que é; logo, seu ser o que é, é a atividade dirigida para si

mesmo: e isso é um e ele mesmo. Logo, ele fez existir a si mesmo porque sua atividade foi com-extraída consigo mesmo. *Então, se a atividade dele não se originou, mas existia desde sempre e era como que um despertar sem que fosse outro o despertante, despertar e superintelecção sempre existente, ele é tal como despertou. E o despertar está além da essência e do intelecto e da vida pensante; mas ele é essas coisas. Logo, ele mesmo é a atividade acima do intelecto e do pensamento e da vida: mas dele provêm essas coisas, e não de outro. Logo, dele e a partir dele vem o ser para ele. Logo, não é tal como aconteceu de ser, mas como quis ele mesmo ser.*⁹⁸

O Um está além de todas as coisas (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), isto é, ele é distinto de todas as coisas⁹⁹, anterior a todas as coisas¹⁰⁰, é princípio, causa¹⁰¹ e potência¹⁰² de todas as coisas¹⁰³. Ele está não só para além do ser e do pensamento, mas para além de todas as coisas das quais é a origem¹⁰⁴. Ainda que o Um não seja nenhuma de todas as coisas, ainda que ele seja anterior a todas as coisas, ele é, de algum modo, todas elas: há algo dele em tudo que ele gera. Enquanto não é nenhuma das coisas e está para além de todas elas, o Um é não-presente (ουδαμού). Ele permanece em si mesmo. Engendrar as coisas, não lhe diminui, nem lhe move do seu “lugar”. Ele permanece imóvel: μένειν. Ele é perfeito e, por sua perfeição e quietude,

⁹⁸ VI 8 [39] 16. [trad. BARACAT JUNIOR: Ἐπεὶ δὲ φαμεν καὶ δοκεῖ πανταχοῦ τε εἶναι τοῦτο καὶ αὐτὸ εἶναι οὐδαμού, τοῦτό τοι χρὴ ἐνθυμηθῆναι καὶ νοῆσαι, οἷον δεῖ καὶ ἐντεῦθεν σκοπούμενοις θέσθαι περὶ ὧν ζητοῦμεν. Εἰ γὰρ μηδαμού, οὐδαμού συμβέβηκε, καὶ εἰ πανταχοῦ, ὅσος ἐστὶν αὐτός, τοσοῦτος πανταχοῦ· ὥστε τὸ πανταχοῦ καὶ τὸ πάντη αὐτός, οὐκ ἐν ἐκείνω ὧν τῶ πανταχοῦ, ἀλλ’ αὐτός ὧν τοῦτο καὶ δούς εἶναι τοῖς ἄλλοις ἐν τῶ πανταχοῦ παρακείσθαι. Ὁ δ’ ὑπερτάτην ἔχων τάξιν, μᾶλλον δὲ οὐκ ἔχων, ἀλλ’ ὧν ὑπέρτατος αὐτός, δούλα πάντα ἔχει, οὐ συμβὰς αὐτοῖς, αὐτῶ δὲ τῶν ἄλλων, μᾶλλον δὲ περὶ αὐτὸν τῶν ἄλλων, οὐ πρὸς αὐτὰ βλέποντος αὐτοῦ, ἀλλ’ ἐκείνων πρὸς αὐτόν· ὁ δ’ εἰς τὸ εἶσω οἷον φέρεται αὐτοῦ οἷον ἑαυτὸν ἀγαπήσας, αὐγὴν καθαρὰν, αὐτός ὧν τοῦτο, ὅπερ ἠγάπησε· τοῦτο δ’ ἐστὶν ὑποστήσας αὐτόν, εἴπερ ἐνέργεια μένουσα καὶ τὸ ἀγαπητότατον οἷον νοῦς. Νοῦς δὲ ἐνέργημα· ὥστε ἐνέργημα αὐτός. Ἀλλὰ ἄλλου μὲν οὐδενός· ἑαυτοῦ ἄρα ἐνέργημα αὐτός. Οὐκ ἄρα ὡς συμβέβηκέν ἐστιν, ἀλλ’ ὡς ἐνεργεῖ αὐτός. Ἐτι τοίνυν, εἰ ἔστι μάλιστα, ὅτι πρὸς αὐτόν οἷον στήριζει καὶ οἷον πρὸς αὐτόν βλέπει καὶ τὸ οἷον εἶναι τοῦτο αὐτῶ τὸ πρὸς αὐτόν βλέπειν, οἷον ποιῶν ἂν αὐτόν, οὐχ ὡς ἔτυχεν ἄρα ἐστίν, ἀλλ’ ὡς αὐτός θέλει, καὶ οὐδ’ ἡ θέλησις εἰκῆ οὐδ’ οὕτω συνέβη· τοῦ γὰρ ἀρίστου ἡ θέλησις οὐασ οὐκ ἐστὶν εἰκῆ. Ὅτι δ’ ἡ τοιαύτη νεῦσις αὐτοῦ πρὸς αὐτόν οἷον ἐνέργεια οὐασ αὐτοῦ καὶ μονὴ ἐν αὐτῶ τὸ εἶναι ὅ ἐστι ποιεῖ, μαρτυρεῖ ὑποτεθὲν τούναντίον· ὅτι, εἰ πρὸς τὸ ἔξω νεύσειεν αὐτοῦ, ἀπολεῖ τὸ εἶναι ὅπερ ἐστὶ· τὸ ἄρα εἶναι ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια ἢ πρὸς αὐτόν· τοῦτο δὲ ἐν καὶ αὐτός. Αὐτός ἄρα ὑπέρτησεν αὐτόν συνεξενεχθείσης τῆς ἐνεργείας μετ’ αὐτοῦ. Εἰ οὖν μὴ γέγονεν, ἀλλ’ ἦν αἰὲ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ οἷον ἐργήγοσις οὐκ ἄλλου ὄντος τοῦ ἐργηγορότος, ἐργήγοσις καὶ υπερνόησις αἰὲ οὐσα, ἔστιν οὕτως, ὡς ἐργηγόρησεν. Ἡ δὲ ἐργήγοσις ἐστὶν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος· ταῦτα δὲ αὐτός ἐστιν. Αὐτός ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωὴν· ἐξ αὐτοῦ δὲ ταῦτα καὶ οὐ παρ’ ἄλλου. Παρ’ αὐτοῦ ἄρα αὐτῶ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι. Οὐκ ἄρα, ὡς συνέβη, οὕτως ἐστίν, ἀλλ’ ὡς ἠθέλησεν αὐτός ἐστὶν.] Grifo nosso.

⁹⁹ III 8 [30] 9, 48-49; V 3 [49] 11, 18

¹⁰⁰ III 8 [30] 9, 54

¹⁰¹ V 5 [32] 13, 35-36; VI 9 [9] 6, 55

¹⁰² III 8 [30] 10, 1; V 1 [10] 7, 9-10

¹⁰³ V 3 [49] 15, 27; V 4 [7] 1, 23

¹⁰⁴ V 1 [10] 8, 7-8

transborda-se. Esse transbordamento gera um ser menos perfeito que ele e o mais perfeito depois dele: o Intelecto. Do Intelecto, origina-se a Alma e desta, o mundo. E, à medida que outro é *gerado*, diminui-se o grau de perfeição da obra em relação ao produtor, que por sua vez, permanece em si mesmo, sem se diminuir.

Por outro lado, o Um está, de certo modo, em todas as coisas, pois carrega em si, em sua perfeição, a potência de tudo aquilo que pode ser *gerado* pelo seu transbordamento. É, portanto, onipresente (πανταξού). E, como seu transbordamento *gera* algo perfeito, o que é *gerado* carrega em si algo do Um, algo daquela potência que se atualiza. Há um vínculo indelével ligando o Um a tudo o que se segue a ele.

Ao afirmar que o Um é fonte inesgotável, princípio imprincipiado, absolutamente simples e, de certa forma, potência de todas as coisas, Plotino afirma também que Ele é o que há de mais desejável. Se o que há de mais desejável é o Bem (τὸ ἀγαθόν), o Um é, portanto, Super-Bem. Não é Bem para si mesmo, mas para todos os que o desejam. Não é, pois, só amável, mas amor e amor de si.¹⁰⁵ O Um é absoluta liberdade, causa de si mesmo; existe por si e para si. E em estar eternamente voltado para si mesmo, em pura liberdade, ele torna-se superabundância (de Bem). Por ser superabundância e perfeição, não se contém em si mesmo e derrama-se, desdobra-se, produzindo algo diferente de si. Por ser o que Ele é, o Um é livre. Por sua liberdade, ele produz. Caracteriza-se, desta forma, o amor do Um, que se desdobra por sua perfeição e superabundância. Amor difusivo, que se propaga por tudo aquilo que procede do Um.

Encontra-se, então, o primeiro mecanismo (ou lei) da processão plotiniana: por ser perfeito, o Um engendra e produz, por um ato de pura liberdade. Segundo Bezerra, “o Um, em sua absoluta liberdade, permanece em si mesmo como uma atividade autoprodutora. Este deter-se em si mesmo do Um é o ponto central para a compreensão da primeira atividade

¹⁰⁵ VI 8 [39] 15, 1.

processional.”¹⁰⁶ Nas palavras de Plotino: “Todos os seres, quando são já perfeitos, engendram. Mas o eternamente perfeito engendra eternamente e *procria* algo eterno, mas também algo inferior a si mesmo.”¹⁰⁷ O Um permanece (μένει) em si mesmo. Por este ato de liberdade, ele transborda e engendra, processa algo outro. Isso configura a segunda atividade processional. Em outras palavras, há dois tipos de atividades: uma atividade que é própria ao Um e outra que deriva dele. A atividade que é própria ao Um é sua liberdade, pela qual ele permanece o que é. A atividade que deriva dele é justamente o transbordar-se, por ser livremente o que ele é. Note-se que ao transbordar, o Um permanece. Por permanecer, continua sendo o que é, ou seja, por mais que transborde, nada lhe diminui, nada afeta sua perfeição, nada o empobrece.

O que procede do seu transbordamento já não é mais ele, mas uma outra realidade (ou quase isso). Dizer que do Um procede “algo outro” é o mesmo que dizer que dele procede uma alteridade (ἑτερότης). Plotino chama-a alteridade inteligível, matéria inteligível, primeiro movimento, movimento Inteligível.¹⁰⁸

É com este movimento que aparece o segundo conceito-chave do sistema plotiniano: a ἐπιστροφή. O primeiro, como se viu, é a processão (πρόοδος). A palavra ἐπιστροφή é formada pelo prefixo ἐπι (encima, além, sobre) e pelo verbo στρέφω (voltar). *Epistrophé* significa, portanto, um retorno, uma volta ao que há antes, ao que há acima, uma conversão para o que é anterior. A palavra é empregada cinquenta e quatro vezes por Plotino, que também emprega o verbo (ἐπιστρέφειν – retornar) outras quarenta e oito vezes nas *Enéadas*.

Qual o significado daquele movimento – alteridade -, e como a *epistrophé* está a ele relacionada? O transbordamento do Um-Bem dá origem a uma alteridade indeterminada, mera intuitividade. Plotino diz que essa alteridade é como um olho, um olho que ainda não se

¹⁰⁶ BEZERRA, Cícero, *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 74.

¹⁰⁷ V 1[10], 6, 37-39 (Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννῶ· τὸ δὲ αἰὲ τέλειον αἰὲ καὶ αἰδίον γεννῶ· καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννῶ.)

¹⁰⁸ Segundo as inferências obtidas a partir da primeira hipótese de Parmênides, ao Um não cabem nem movimento, nem repouso. Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 138b.

abriu e, portanto, não viu. Como não há mais nada além deles (Um e alteridade) e, como o Um é o Bem, esta alteridade indeterminada volta-se para ele. Ele é o que ela deseja, pois é perfeito (τέλειος) e o que ela busca é a perfeição (τελείωσις). Ela sente desejo. Então essa alteridade detém-se, faz uma pausa (ἀνάπαυλα). Abre seus olhos e volta-se (ἐπιστροφή) para o Um e o olha (ὄρασις). O desejo provoca o olhar: ela detém-se para voltar e volta-se para olhar.

Plotino também confere a essa alteridade outro epíteto. Ele a chama de Intelecto nascente, Intelecto em formação, Intelecto amante. Ele pára, volta, olha e, finalmente, vê (θεωρεῖν) o Um-Bem, princípio do qual ele veio. Nesse “momento”, plenifica-se, determina-se, configura-se e passa de Intelecto em formação a Intelecto Perfeito¹⁰⁹, de potência a ato¹¹⁰, de alteridade a realidade (hipóstase). Enquanto é Intelecto amante (νοῦς ἐρώων), está em pleno contato com o Um; quando volta-se para si mesmo, plenifica-se e torna-se Intelecto pensante. Aí, ele também se torna, ao seu modo, perfeito. Então, em sua perfeição, olha para o Um, mas já não o vê como simples. Em si mesmo ele o pluraliza. Seria dizer que ele, pela visão beatífica que tem do Um, engravida-se dele. Pleno que está do Um, passa a carregar em si, aqueles que podem chamar seus filhos: o ser, o pensamento, a vida, as formas e a eternidade. Pode-se afirmar, com Plotino, que o pensamento nasce do olhar e o olhar nasce do desejo de estar com o Um, desejo de, assim como o Um, tornar-se perfeito.

Se o Intelecto é, de tal forma, vida e eternidade, o Um-Bem está para além da vida e da eternidade. A processão que origina o pensamento amante e a conversão que o torna Inteligência, acontecem num agora eterno: o Intelecto procede eternamente do Um, eternamente se volta para ele, eternamente o pluraliza. Quando isso acontece, fica prenhe e dá à luz suas criaturas.

¹⁰⁹ V 1 [10] 7, 5-6; V 2 [11] 1, 9-13; V 5 [32] 5, 16-19.

¹¹⁰ III 8 [30] 11, 1-5; V 1 [10] 5, 18-19; V 3 [49] 11, 10.

Se no *Timeu* platônico havia um demiurgo que, a partir das idéias, dava uma forma à matéria pré-existente, em Plotino, as idéias, as formas são, de certa maneira, o próprio Intelecto. Ele contém em si todas as idéias. Ele pensa-se a si mesmo e com isso, pensa todas as coisas.

Pode-se dizer, de outro modo, que aquele algo outro, ao contemplar o Um, limita-se, define-se e torna-se Ser; ao ver-se a si mesmo como Ser, torna-se Pensamento. E, por ser pensamento de si mesmo, produz em si, todas as formas e constitui, com isso, todo o mundo Inteligível, o qual é arquétipo para o sensível. Percebendo que o seu produto é o melhor que poderia gerar, não se contém e processa um outro espetáculo, a Alma:

A Alma é o pensamento do Intelecto e é, num certo sentido, a sua atividade, assim como o Intelecto é o pensamento e atividade que se refere ao Um. O pensamento da Alma, na verdade, é um pouco obscuro, já que é, por assim dizer, somente um simulacro do Intelecto e deve por isso, voltar o olhar para o Intelecto; mas o Intelecto, igualmente deve voltar o olhar para Aquele [o Um], para que possa ser Intelecto. Ele O vê, porém sem separar-se d'Ele já que vem imediatamente depois d'Ele e, entre eles, como também entre o Intelecto e a Alma, nada há de intermediário.¹¹¹

Plotino usa duas vezes a mesma expressão no trecho acima, o que merece atenção: A Alma *deve voltar o olhar* para o Intelecto, a fim de que se torne Alma, assim como o Intelecto *deve voltar o olhar* para o Um, a fim de que se torne Inteligência.

Em toda processão, o gerado é, de início, uma alteridade indeterminada. Para que essa alteridade se determine, ela precisa voltar-se para o que lhe é anterior para olhá-lo. A locução verbal é imperativa: A Alma *deve voltar* o olhar, a Inteligência *deve voltar* o olhar. A visão é, portanto, fundamental; o olhar é uma necessidade. Mais que isso, a visão é, ao que parece, o grande *segredo* da filosofia de Plotino. Só pela visão o Intelecto e a Alma são o que são. Na verdade, não se trata de uma simples visão (ὄρασις), mas de uma contemplação (θεωρία): um olhar profundo e entusiasmado, no qual não há mais o que vê e o que é visto.

¹¹¹ V 1 [10] 6, 44-49. [Οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου. Ἀλλὰ ψυχῆς μὲν ἀμυδρὸς ὁ λόγος – ὡς γὰρ εἶδωλον νοῦ – ταύτη καὶ εἰς νοῦν βλέπειν δεῖ· νοῦς δὲ ὡσαύτως πρὸς ἐκεῖνον, ἵνα ἡ νοῦς. Ὁρᾶ δὲ αὐτὸν οὐ χωρισθεῖς, ἀλλ' ὅτι μετ' αὐτὸν καὶ μεταξὺ οὐδέν, ὡς οὐδὲ ψυχῆς καὶ νοῦ.]

Ambos fundem-se em um espetáculo. Já não há mais o olho e a luz: o olho é a própria luz. Uma luz que representa, de certa forma, aquilo que o Um é, um espetáculo luminoso, em perpétua autocontemplação. A liberdade do Um, de estar em si mesmo e ser o que é, é autocontemplação.

Ao Intelecto cabe pensar. Ele mesmo é *νοῦς*, uma identidade entre ser e pensamento. O Um é anterior ao Intelecto, portanto, não pensa. Se pudermos lhe atribuir um modo de pensamento, que seja um meta-pensamento. Sua característica fundamental é, mais uma vez, permanecer em si mesmo, em uma espécie de autocontemplação.

Assim como o Intelecto, a Alma também pensa, mas sua essência não consiste em pensar. Consiste, outrossim, em produzir e dar vida a todas as coisas sensíveis, em ordená-las e governá-las. A Alma é, portanto, o limiar do mundo inteligível. É o extremo momento do derramamento originário do Um. Dele veio o Intelecto e o mundo inteligível; do Intelecto vem a Alma; e, dela, por sua contemplação, vem o mundo.

Plotino, a partir de então, ultrapassa o dualismo ontológico proposto por Platão. Não é mais o Demiurgo que, contemplando as Idéias cria o mundo, as coisas sensíveis e depois lhe dá uma Alma. O mundo é, em Plotino, inteiramente deduzido daquele princípio originário, identificado como Um-Bem. Não há mais cisão entre mundo inteligível e sensível, antes uma continuidade. Uma continuidade que se deve ao fato de a tarefa da Alma ser a de pôr o mundo, ordená-lo e governá-lo. Ela não é criada separada dele para depois lhe adentrar. Em Plotino, é da Alma que se originam o mundo e as coisas sensíveis.

Para compreender esse processo, é preciso retornar ao momento em que o Intelecto, inflamado de amor e perfeição, transborda-se e origina algo outro. Nesse momento é que surge a novidade plotiniana. Se o esquema processional fosse seguido tal como foi apresentado até aqui, esse algo outro, ao voltar-se para a Inteligência, se tornaria Alma que, quando olhasse para si mesma, daria origem a outra coisa, a saber, a matéria sensível. É

exatamente quando a Alma olha para si mesma que surge a novidade. Não é diretamente à matéria que ela dá origem. Ela, antes, hierarquiza-se. Existe uma Alma que pode ser chamada verdadeiramente de hipóstase. É aquela que foi originada a partir da contemplação daquela alteridade indeterminada oriunda do Intelecto. Ela é Alma Suprema, Alma Divina, em pleno e estreito contato com a Inteligência da qual proveio. Essa Alma não tem contato com o mundo sensível. Ela também se aperfeiçoa, mas em um grau bem mais fraco, por isso seu produto já não constituirá outra realidade, mas um nível segundo, nela mesma. Sua contemplação, seu olhar para a Inteligência e para si mesma dão origem a uma outra Alma, a que Plotino chama de Alma do Mundo, Alma Universal.

Quando a Alma superior contempla a Inteligência, recebe dela uma multiplicidade de λογί (idéias, formas) que são imagens dos Seres reais que habitam o mundo inteligível (κόσμος νοετός). É por meio desses *logói* que a Alma superior “cria” o mundo, simplesmente dando ordens à Alma inferior. É como se ela fosse um arquiteto que, contemplando as idéias, desenhasse uma planta arquitetônica e a encaminhasse para a Alma do mundo, ou Alma inferior, para que esta executasse o projeto. Nesse sentido, a Alma superior modela e guia a Alma inferior para que ela crie, ordene e governe o mundo sensível. Existe na Alma uma potência contemplativo-criativa, isto é, a Alma cria (ποιήσας) contemplando. Como a contemplação da Alma divina é dirigida para o Intelecto, ela carrega em si uma espécie de força (δύναμις) e os *lógoi* que transmite gerando a Alma inferior. Por sua vez, essa Alma inferior também contempla e participa do *lógos* (λόγος) daquela Alma superior, mas o seu produto já não tem aquela capacidade epistrófica. Em outras palavras, o produto engendrado pela Alma inferior não tem força para voltar-se para aquela da qual ela veio. Ela simplesmente pára.

A potência e a luz que saem do Um vão se enfraquecendo à medida que a processão segue. Chega-se, portanto a um ponto em que não há mais potência, não há mais força, não há

mais participação no *lógos* da Alma que lhe originou. Se o *Lógos* provém do Intelecto e é multiplicidade de formas, essas formas também estão presentes de algum modo na Alma. Mas já não estarão presentes no último produto da Alma, que, conseqüentemente será carente de qualquer forma. Enfim, esse produto último é pura escuridão. E essa escuridão é chamada por Plotino de não-ser, de matéria. Essa matéria, esse não-ser, por não ter força e nem ocupar um lugar, obrigará a Alma, de alguma maneira, a dirigir-se para ela. A alma sensibiliza-se em sua presença e volta-se para ela, dirigindo para ela sua sensibilidade (*aísthesis*). Seria como dizer que a Alma apieda-se da fraqueza de seu rebento. Ela volta-se para ele, dando-lhe uma forma, fazendo com que, de algum modo, ele participe do *Lógos*. E nessa participação, nessa conformação, consiste a gênese do mundo sensível. Mas como se dá essa *conformação*? Como se dá o surgimento das coisas sensíveis?

A Alma é um intermediário entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Ao mesmo tempo em que participa do mundo divino, há uma parte dela que cria e ordena o mundo sensível, dando à matéria, uma forma, um *eidós*. Com isso, pode-se dizer também que não é a Alma que está no sensível ou no corpo. É, antes, o contrário. O sensível e o corpóreo é que se encontram na Alma. É a Alma que os acolhe ao conferir à matéria uma forma. E esse acolhimento se dá pelo silêncio e pela contemplação. Uma contemplação-criadora que, até mesmo na Natureza (*φύσις*), produz em silêncio.¹¹²

Da pura *autocontemplação* do Um, surge o Intelecto, também divino, vizinho do Absoluto, mas hierarquicamente menor que ele. Do Intelecto à Alma, da Alma ao mundo, tudo é produzido por *contemplação*. Até mesmo a natureza. Para o filósofo neoplatônico, a natureza “cria” contemplando. Ela não imita o sensível no seu ato contemplativo-criativo, mas produz sensivelmente o que contempla em contato com o que há de divino na Alma, em silêncio.

¹¹² Cf. prosopopéia em que a natureza é convidada a falar do modo como produz. III 8 [30] 1, 1-15. *Supra*, p. 21.

CAPÍTULO II

DO MÚLTIPLO AO UM: A ODISSÉIA ERÓTICA DA ALMA

O homem é sua Alma, e, assim como a Alma contém em si uma duplicidade – superior e racional, e também inferior, sensitivo-vegetativa -, essa duplicidade também se faz presente no homem. O homem é, portanto, duplo: por sua parte superior está em pleno contato com o divino, com o mundo inteligível; por sua parte inferior, está em contato com o sensível e, também por ela, adentra ao sensível. Com isso, podemos ver que há, no homem, em sua alma, a mesma onipresença do Um que há nas hipóstases Intelecto e Alma. O Um, de certa maneira, está presente no homem. E no homem, pelo fato de ser governado por sua parte racional, essa presença é melhor percebida.

Voltemos um pouco ao final do capítulo anterior, onde apresentamos como a Alma dá origem à matéria e como a matéria torna-se mundo sensível. A matéria, oriunda da Alma, não tem capacidade contemplativa, por isso a Alma desce até ela para lhe dar uma forma. As formas que a Alma dá à matéria já existem no mundo inteligível, que é arquétipo e, conseqüentemente, existem na “mente” da Alma racional/superior. A Alma carrega consigo toda a multiplicidade de formas possíveis. Ela carrega em si, potencialmente, todas as Almas particulares e todas as idéias pelas quais dá conformidade à matéria. A Alma do mundo informa a matéria segundo suas próprias capacidades (sensitivo-vegetativas) e, porque ela participa de uma razão superior presente na Alma divina, ela também dá à matéria o formato de um corpo humano.

Quando cria a natureza (φύσις), a Alma universal concede-lhe certo tipo de razão, com a qual ela a governa sem se esforçar. Com o corpo é diferente. Os diversos tipos de

corpos possíveis são criados: os dos vegetais, os dos animais e os dos homens. Estes últimos são os que propriamente nos interessam.

Ao dar à matéria a forma de um corpo, a Alma projeta-se nele, como se ele fosse um espelho, no qual ela se vê. De certo modo, ela satisfaz-se com a visão do que foi produzido e, conseqüentemente, chama-o para si, para que possa viver a vida que ela vive enquanto Alma. Nesse chamado, o corpo volta-se para ela e a ela se prende. Isso mesmo, não é a alma que desce o corpo, é o corpo que se prende à alma, para que ela possa governá-lo e para que ele participe da vida superior que pertence a ela. Antes não fizesse tal escolha. Por ter chamado o corpo a si, a alma ‘perde suas asas’ e passa a viver com ele, no mundo sensível. Aí não terá muitos problemas, desde que, lembrando-se de sua origem divina, por sua parte mais elevada, permaneça em contato com o que há antes dela e está presente nela. De certa forma, essa “queda” da alma, essa união com o corpo, pode ser entendida como necessária. Por se “apaixonar” pela forma que concedeu à matéria, ela aproxima-se de sua criação para lhe insuflar a vida. O seu erro não consiste nisso e sim em apegar-se ao corpo, depois de ter lhe feito participar da vida. Essa é a verdadeira *ἀμαρτία* da alma: apegar-se à matéria apegar-se ao corpo, a ponto de esquecer de si mesma e dar mais atenção a ele. E pela sua falha trágica, ela pode ser severamente castigada, correndo o risco de perde-ser, esquecer as suas capacidades mais elevadas: a razão, a inteligência, a memória, a intuição e, mesmo, a contemplação. Essa unidade alma-homem está, agora, diante de dois destinos: ou ela se lança cada vez mais ao que é sensível e alimenta suas paixões e seus apetites; ou ela procurará recordar o que ela é, quem ela é e de onde ela veio, dando vazão, com isso, ao que há nela de mais elevado. Esse segundo destino é o que é realmente apropriado a cada alma, a cada homem. Na verdade é o destino de toda alma, todo homem (e também o de todas as coisas). Infelizmente, nem todos os homens conseguem escolher esse destino. Mas há alguns que, segundo Plotino, são, por natureza, aptos a ele.

Alguns tipos de homens reconhecem em si a origem divina e, nesse reconhecimento, procuram conhecer-se a si mesmos e a sua origem. Há alguns homens, portanto, que desejam mais que outros voltar ao Um primordial, ao Um-Bem, à Casa Pátria. Como sabemos, voltar, regressar, retornar são verbos que nos remetem à idéia expressa por *epistréphein*, *epistrophé*. Se, no esquema processional a *epsitrophé* é o movimento que o originado faz em busca de sua origem, será também o movimento pelo qual, a partir da última escala de vida, a partir do mundo sensível, o homem poderá empreender sua odisséia rumo ao Primeiro, rumo ao Absolutamente Simples. E, esses homens são, segundo Plotino, o músico (μουσικός), o amante (ἔραστός) e o filósofo (φιλοσοφός)¹¹³.

O músico, partindo das belezas musicais, deve elevar-se à origem dessas belezas, à harmonia invisível e inteligível, da qual elas são apenas as manifestações externas. Por *mousikós* podemos entender não somente “músico”, mas também “amigo das musas”. Com isso, não é só o músico quem possui aptidão para essa jornada, mas todos aqueles que, sensíveis à beleza fenomênica, sejam capazes de se elevar até a Beleza mesma e a sua fonte. Se entendemos a palavra *mousikós* dessa maneira, encontramos em Plotino uma evidente diferença com o pensamento platônico, que, por sua vez, rechaça a possibilidade de outras artes (poesia, pintura, escultura) se associarem à música na elevação da alma. A posição de Plotino ganha força se compararmos o tratado em que esta expressão se encontra (I 3 [20] – *Sobre a Dialética*) com outro (V 8 [31] *Sobre a Beleza Inteligível*), onde o neoplatônico se opõe à visão mimética que Platão tem da arte. Por outro lado, alguns estudiosos tendem a interpretar a palavra *mousikós* literalmente, como músico, remetendo-se a outras palavras do mesmo tratado que se referem especificamente a sons. Com isso, Plotino volta a concordar com o Platão¹¹⁴.

¹¹³ III 1 [20] 1, 6-10

¹¹⁴ Cf. OLIVEIRA, L. *O Belo em Plotino: do Múltiplo ao Um*. Síntese, Belo Horizonte, v. 32, n. 103, p. 259-274, 2005.

O amante precisa aprender a deixar de lado a beleza e os amores sensíveis, não deve se prender à beleza dos corpos, ao contrário, deve voltar seus olhares para a beleza das virtudes e para Aquele que é o mais digno de ser amado. Ambos, músico e amante, devem, portanto, aprender a andar nas alturas. Devem deixar o mundo sensível para contemplar a Beleza mesma, que está no e é o próprio inteligível.

O filósofo já caminha no alto. Por sua natureza aficionada pelo saber, já dirige seus pensamentos e sua alma ao próprio mundo inteligível. Ele deve aprender, assim, a dar o próximo passo dessa caminhada, abandonar o pensamento e o inteligível e tentar chegar ao Um, ele mesmo.

Para que estes homens aprendam a caminhar no inteligível e, ainda antes, no sensível, é preciso ensinar-lhes a Dialética. Assim como em Platão, em Plotino a dialética é o método que permite ao homem elevar-se do sensível ao Inteligível, através da simplificação e da abstração. Em um primeiro momento, o homem deve deixar o mundo sensível para contemplar o mundo inteligível. Daí, ele se lançará ao que está antes mesmo do próprio Inteligível. Configura-se, assim, a odisséia do homem: partir rumo à casa, ao Um-Bem, zarpando do sensível e passando pelo inteligível. A dialética é o método. Quais são, pois, os meios que nos permitem essa viagem?

Segundo Plotino, o homem pode optar pelo caminho das virtudes ou pelo caminho erótico. Em ambos, a tônica da caminhada se dá pela simplificação (ἀπλοῦν) e pela abstração (ἀφάρεσις), isto é, pela dialética.

O homem deve assemelhar-se a Deus pelas virtudes, escreve Plotino. Deve, portanto, passar das virtudes cívicas, que mantêm em equilíbrio os apetites e as paixões, às virtudes purgativas. Estas têm, por finalidade, a abstração (*apháresis*). A *apháresis* consiste em um método matemático de simplificação, de abstração do simples a partir do composto. Em outras palavras, consiste em uma conversão, consiste em deixar os apetites e paixões para

trás e tentar elevar a alma Intelecto. Consiste em deixar para trás o homem externo e buscar um outro homem, um outro eu, que é interior. Tornando esse outro eu, a Alma então se encontra diante das virtudes perfeitas, pelas quais consegue unir-se ao Intelecto. Tais virtudes são uma iluminação que a Alma recebe pela visão da Inteligência, pelas quais ela recorda-se de suas origens e desperta todas as potências que estavam adormecidas, enquanto ela estava presa ao mundo sensível. Trata-se, assim, de uma entrada em si mesma, em busca do eu interior.

Sendo o tema de nosso trabalho, daremos ênfase à forma erótica de ascensão, por acreditarmos tratar-se de um modo privilegiado. Como Eros remete-se ao Belo, apresentaremos primeiramente a beleza e seu significado para depois referirmo-nos ao amor.

Começamos pelo conceito. O Belo não é harmonia e também não é proporção. O Belo é uma forma (εἶδος). Mas o que é uma forma, para Plotino? As formas são as idéias e os pensamentos do Intelecto. Quando o Intelecto amante volta-se para o Um, ele engendra o Ser. Quando olha para si mesmo, enquanto ser, engendra todo o mundo inteligível, todo o mundo das formas. Ele, o Intelecto, ao mesmo tempo, é e contém em si todas as formas. Se o Intelecto é, então, as formas, e se é a forma que dá ao Belo o seu significado, o Intelecto é conseqüentemente Beleza. Se o Intelecto cria o mundo inteligível, este mundo será, portanto, mundo da Beleza.

Ainda não nos parece claro o que sejam as formas para Plotino. Tomemos, pois, a palavra e analisemos sua etimologia. Εἶδος é um substantivo neutro que significa aspecto exterior, forma, figura, idéia, conceito, modo de ser. Vem do verbo εἶδω, que significa ver, olhar, observar; e remete-nos ao verbo ὁράω (ver) e ao substantivo ὄρασις (visão). *Eidos* pode ser percebido como uma forma, uma idéia que tem sua origem no olhar e na visão.

Conforme foi apresentado, o Um tem de si mesmo uma espécie de visão, de autocontemplação. Estando livremente em si mesmo, ele transborda e gera o Intelecto amante.

Os primeiros atos deste Intelecto são o deter-se para voltar-se, para olhar o Um. A visão que tem do Um plenifica-o e faz dele um espetáculo. Pleno, carrega em si o embrião da Beleza, pois, no momento em que olha para si mesmo, gera aquilo a que Plotino chama de Forma, Idéia e que podemos também chamar de Beleza.

Se o Intelecto é Beleza, se a beleza é uma forma e, estando o Um para além da Intelecto e da formas, o Um será então *κάλλος ὑπέρ κάλλος*. A beleza é, portanto o que abre a porta para o Um-Bem, o que estabelece o trânsito para o Um-Bem:

Certamente, se podes captar algo que desejas que seja sem figura nem forma, será o mais desejável e amável e o amor será sem medida. É que neste caso, o amor não está limitado, como também não há limites para o Amado; o amor a ele será um amor infinito, ao ponto que sua beleza seja também diferente; será beleza sobre beleza (*kállos hypér kállos*). Não sendo pois um ser, de que Beleza se trata? O gerador da Beleza deve ser algo que fascina. Potência, pois, de toda beleza, é esplendor de beleza que produz beleza; gera o belo e o faz mais belo pela superabundância.¹¹⁵

Se o Um é a fonte da Beleza, é para lá que devemos voltar nossos olhares. Partindo, então, da beleza sensível, que também é forma, devemos chegar à beleza inteligível e desta à origem da própria Beleza. Em outras palavras, as belezas sensíveis não são mais que imagens, sombras que adentram na matéria para lhes conferir uma forma e, ao se nos mostrar, nos comovem. Esta comoção, no entanto, não deve nos prender à aparência sensível, à beleza corpórea. Ela deve elevar-nos rumo à origem desta beleza. Do contrário, seríamos como Narciso, que preso à admiração de sua própria beleza, toma-a como verdade e não consegue perceber que a realidade está em outro lugar.¹¹⁶ Igualmente, somos convidados a pensar como Ulisses, desejoso de voltar à pátria. Para Plotino, ele representa aqueles que sabem pôr em prática a abstração das coisas do mundo sensível/corpóreo e simboliza os que, apesar da

¹¹⁵ VI 7 [38] 32, 22-34 [Πῶς γὰρ ἂν τὰ ἄλλα μετρήσειεν; Οὐ τοίνυν αὐ οὐδὲ σχῆμα. Καὶ μὴν, ὅτου ἂν ποθεινοῦ ὄντος μήτε σχῆμα μήτε μορφήν ἔχοις λαβεῖν, ποθεινότατον καὶ ἐρασιμώτατον ἂν εἴη, καὶ ὁ ἔρωσ ἂν ἄμετρος εἴη. Οὐ γὰρ ὥρισται ἐνταῦθα ὁ ἔρωσ, ὅτι μηδὲ τὸ ἐρώμενον, ἀλλ' ἄπειρος ἂν εἴη ὁ τούτου ἔρωσ, ὥστε καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ ἄλλον τρόπον καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος. Οὐδὲν γὰρ ὄν τί κάλλος; Ἐράσιμιον δὲ ὄν τὸ γεννῶν ἂν εἴη τὸ κάλλος. Δύναμις οὖν παντὸς καλοῦ ἄνθος ἐστί, κάλλος καλλοποιόν. Καὶ γὰρ γεννᾷ αὐτὸ καὶ κάλλιον ποιεῖ τῇ παρ' αὐτοῦ περιουσίᾳ τοῦ κάλλους, ὥστε ἀρχὴ κάλλους καὶ πέρασ κάλλους.]

¹¹⁶ I 6 [1] 8

beleza ou prazeres que possa ter ao lado de Circe ou Calipso, querem retornar à própria casa, à origem, que é fonte de toda Beleza e realidade: ao Um.¹¹⁷

Afastar-se do corpóreo não significa abandonar o mundo sensível, mas partir dele rumo ao Inteligível. Não significa necessariamente deixar de olhar as coisas materiais, antes, “mudar a visão corpórea para outra, despertando uma faculdade a qual todos possuem, mas da qual, poucos fazem uso.”¹¹⁸ cremos que, aqui é, mais uma vez à forma, à idéia que Plotino se refere: nosso olhar sensível pode ser expressado pelo verbo *βλέπειν*; despertar a outra visão que possuímos significa despertar a visão interior, provavelmente aquela que dá origem à forma (εἶδος) e nos permite vê-la, no caso uma visão interior (ὄρασις, ἰδεῖν).

Passemos, assim, àquelas belezas que não são percebidas sensivelmente, mas através de um “olho”, que na verdade não é um canal sensorial e que permite à Alma elevar-se e comover-se com os efeitos que esta beleza (Inteligível) produz. Ao elevar-se das belezas físicas às que não são percebidas pelos sentidos, a Alma recorda-se de sua origem e essa lembrança faz com que ela perceba-se bela, a fim de ser capaz de contemplar as belezas do alto, já que “não pode contemplar a beleza, se não se torna ela mesma bela.”¹¹⁹

E diante de objetos belos, em particular daqueles que não podem ser percebidos sensivelmente, como a virtude e a justiça, a Alma experimenta sentimentos de admiração, comoção, deleite, estupor sereno. O aguilhão do desejo (ὄστρον) é provocado pela beleza e abre a possibilidade de uma nova visão e de uma luz, que, em breve, serão como uma suprema visão do divino (ἀρίστης θεός).

Vendo, pois o belo nas coisas sensíveis e nas inteligíveis, a Alma passa a contemplar a própria beleza Inteligível. E aí já se terá dado um grande passo para o encontro com o Bem. Dizemos um grande passo, porque a Beleza não é o fim da caminhada: “o Belo é posterior ao Um e provem do Um, de igual maneira que a luz do dia provem toda ela do

¹¹⁷ Cf. ULLMANN, *Plotino – um estudo das Enéadas*. Porto alegre: Edipucrs, 2002, p. 89.

¹¹⁸ ULLMANN, *Op. Cit.*, p. 89.

¹¹⁹ I 6 [1] 9, 32

sol”¹²⁰. O Um é, como já foi dito, *kállos hypér kállos*. Para que se possa contemplar o espetáculo que ele produz e que é em si mesmo, precisa-se, agora, ultrapassar a própria beleza. Precisa-se ultrapassar o mundo inteligível e nos tornar-se, como aquela primeira alteridade, um intelecto amante. Só pelo amor, pode-se, enfim, adentrar à casa paterna.

A pergunta que respondemos sobre o significado da beleza, volta-se agora para outro personagem: Eros. O que é, então, o amor para Plotino?

¹²⁰ VI 9 [9] 4, 10

CAPÍTULO III

AMOR E OLHAR

A relação entre amor e olhar/visão parece ser antiga. E encontramos-la também em Plotino. Tomemos, de início, as próprias palavras amor e olhar, ou melhor, visão. Há algum sentido comum entre elas? Não explicitamente, ao menos nos dicionários de língua portuguesa. Contudo, se tomarmos por base textos literários ou mesmo filosóficos, perceberemos que, de certa forma, estas duas palavras relacionam-se intimamente e, em alguns deles, até mesmo se com-fundem, principalmente quando ajuntamos a elas uma terceira, qual seja, beleza.

Alguns exemplos ilustram o que queremos dizer: Páris, que, arrebatado pela beleza de tão disputada Helena, foi acometido pelo amor. Ulisses, que, ao se deparar com os encantos de Circe e Calipso, soube, mesmo depois de alguns anos, desvencilhar-se de pseudo-amores e continuou sua Odisséia, ansioso por reencontrar a bela e amada Penélope. Dante e Beatriz, Romeu e Julieta: quanto amor foi despertado e quantos olhos tornaram-se, eles mesmos, palco de beleza. Até mesmo Narciso, aquele belo jovem que, segundo os mitos, ao ver sua imagem refletida em um lago, enamorou-se por si mesmo e, perdendo-se nesse amor impossível, acabou tornando-se não mais que uma flor.

Em um tratado intitulado *Περὶ ἔρωτος*¹²¹, Plotino tenta estabelecer a origem do Amor, inclusive sua etimologia:

A Alma vivia contemplando, contemplando intensamente aquele que era Substância Primeira. Ele era o objeto primário da visão da Alma; ela o mirava como seu próprio bem e se recreava nessa contemplação. E o objeto de sua visão era de tal natureza que o sujeito contemplante não podia fazer de sua contemplação uma ocupação marginal, de modo que, em virtude da intensidade de sua contemplação, a Alma engendrou de si mesma algo digno

¹²¹ III 5 [50] *Sobre o amor*.

dela e do objeto de sua contemplação. Assim, desse sujeito ativo – a Alma -, intensamente voltado ao objeto para o qual olhava, nasceu o amor. Nasceu como um olho pleno, como uma visão com imagem, pois esta parece ser a origem mais provável do nome que leva – ἔρως: que recebe sua existência de uma visão (ὄρασις). Pois precisamente daí parece que vem o nome do amor como sentimento¹²²

Para entender o sentido do fragmento, situemo-lo dentro da idéia do próprio tratado. Que é o amor? Uma divindade – deus ou *daimon* – ou um sentimento da alma? Ou ambas as coisas? Plotino apresenta-nos suas respostas ao longo do texto, sem, contudo, abrir mão das opiniões de outros filósofos, especialmente, das de Platão. O próprio tratado é, na verdade, uma exegese, uma interpretação alegórica do *Banquete* e do *Fedro*.

No que diz respeito ao amor como sentimento, “seguramente ninguém ignora que ele origina-se nas almas quando desejam abraçar-se com alguma beleza, e que este desejo é de duas classes: um que nasce nos homens castos que se familiarizam com a beleza mesma, e o outro que tende a desembocar na realização de algum ato torpe.”¹²³

Aquele amor que nasce nos homens castos é um amor puro. Um amor que se volta para o Belo e para o Bem. É um amor que se divide em dois grupos: o primeiro é o daqueles que se elevam da beleza sensível à inteligível. É o amor que vem acompanhado da reminiscência da Beleza transcendente. O outro pertence aos que não alcançaram a reminiscência daquela beleza celeste e a beleza daqui debaixo parece-lhes verdadeira porque não se dão conta de que o sentimento amoroso tem sua origem na afinidade da Alma com a Beleza transcendente.

¹²² III 5 [50] 3, 2-15. [Καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ ἐκείνη οὐσία ἦν γενομένη ἐξ ἐνεργείας τῆς πρὸ αὐτῆς καὶ ζῶσα καὶ τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καὶ πρὸς ἐκεῖνο ὀρώσης, ὁ πρῶτη ἦν οὐσία, καὶ σφόδρα ὀρώσης. Καὶ πρῶτον ἦν ὄραμα αὐτῆ τούτο καὶ ἑώρα ὡς πρὸς ἀγαθὸν αὐτῆς καὶ ἔχαιρεν ὀρώσα, καὶ τὸ ὄραμα τοιοῦτον ἦν, ὡς μὴ πάρεργον ποιεῖσθαι τὴν θεάν τὸ ὀρῶν, ὡς τῆ οἶον ἡδονῆ καὶ τάσει τῆ πρὸς αὐτὸ καὶ σφοδρότητι τῆς θεᾶς γεννησαί τι παρ’ αὐτῆς ἄξιον αὐτῆς καὶ τοῦ ὀράματος. Ἐξ οὖν τοῦ ἐνεργοῦντος συντόνωσ περι τὸ ὀρώμενον καὶ ἐκ τοῦ οἶον ἀπορρέοντος ἀπὸ τοῦ ὀρωμένου ὄμμα πληρωθέν, οἶον μετ’ εἰδώλου ὀρασις, Ἐρως ἐγένετο τάχα που καὶ τῆς προσηγορίας ἐντεῦθεν μᾶλλον αὐτῶ γεγενημένης, ὅτι ἐξ ὀράσεως τὴν ὑπόστασιν ἔχει.]

¹²³ III 5 [50] 1, 10-15.

Por outro lado, falando de um amor misto, aos homens que não são castos, o amor pode ser conforme ou contrário à natureza, em função da união carnal e de todos os outros atos que levam ao afastamento/esquecimento de Deus¹²⁴.

Segundo Plotino, assim como para Platão, os que se unem, fazem-no porque desejam procriar no Belo¹²⁵. No entanto, assim como aqueles que agem de forma contrária à natureza e desconhecem a meta do amor, estes também podem cair em errância (*hamartía*), fazendo com que o amor não seja mais do que uma paixão desregrada da carne, e assim, “sucumbem e se prostram sem conhecer nem a meta a que os conduzia o amor, nem o instinto de procriação, nem a função da imagem da beleza e muito menos a Beleza em si.”¹²⁶

O Um-Bem é fonte do Ser, do Pensamento, da Vida e também da Beleza. Estes seus “filhos” encontram-se justamente no nível de realidade à qual se chega após uma longa caminhada, no fim da qual, o que se deseja é adentrar à casa pátria. Como? É preciso excluir toda e qualquer alteridade e converter o olhar em uma intuição pura, cessando até mesmo o pensamento:

O que nos conduz até Ele são as purificações, as virtudes e o adereço da Alma e uma vez que pisamos o solo inteligível e permanecemos ali, banquetearmos dos manjares daquela mesa. Se se chega a ser ao mesmo tempo espectador e espetáculo, sendo ser, pensamento e vivente total, não se contempla já ao Bem como algo externo. Mas transformado nele, já está próximo da meta: o seguinte é o Bem e o Bem está próximo, banhando de esplendor o universo inteligível. Nesta hora, despedido todo ensinamento, conduzido até aqui e instalado na Beleza, onde está, até aqui pensa, mas se levado pela onda de seu Intelecto se eleva por ela, vê de repente, não sabendo como; mas a visão, inundando seus olhos de luz, não faz que por mediação da luz se veja outra coisa, mas a luz mesma era o objeto da visão. Porque no espectador não havia duas coisas: o objeto visto e sua própria luz, nem inteligência do inteligível, só uma Luminosidade que posteriormente engendra essas duas coisas e as deixa coexistir consigo mesma. Mas o espectador mesmo era pura Luminosidade engendrada de inteligência, sem extinguir um pequeno raio de si mesma, permanecendo ela mesma, mas dando origem ao Intelecto, por ser quem era. Porque se não fosse tal qual era, o Intelecto não teria vindo à existência.¹²⁷

¹²⁴ A homossexualidade, por exemplo.

¹²⁵ III 5 [50] 1, 29; cf. PLATÃO, *Banquete* 206 c 4-5

¹²⁶ III 5 [50]1

¹²⁷ VI 7 [38] 36, 9ss [Διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀναβασμοὶ τινες, πορεύουσι δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις καὶ ἐπ’ αὐτοῦ ἰδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἐστιάσεις.] “Ὅστις γένηται ὁμοῦ θεατῆς τε καὶ θέαμα

É que o transbordamento do Um é o mais digno de ser amado. Sua Luz é a fonte com a qual se deseja ser pura luminosidade. Este desejo é que gera o Intelecto. Olhar e desejar aquele que é a fonte do amor fazem vir à existência o Pensamento, o Ser, a Vida e a Beleza. Porque o estado mais amável é receber do Outro sua luz e resplendor e se fazer luz com ele.

O Intelecto (νοῦς) gerado pelo excesso de luz do Um-Bem possui certamente, segundo Plotino, a faculdade de pensar, mas antes de tal faculdade, é dotado de uma outra, com a qual olha para o que está antes dele e nessa contemplação alegre, torna-se amante, embriagado de néctar, em completo bem-estar. Em outras palavras, amor à primeira vista!

É assim que se chega ao Um-Bem: depois de trilhar uma escala da beleza, abandona-se o pensamento e se torna Intelecto amante (νοῦς ἑρόν) e, ébrio do néctar divino, estará a sós com o Só¹²⁸, com a fonte de onde emana toda a beleza:

Como todas as coisas foram embelezadas por aquele que é anterior a elas e dele receberam sua luz, o Intelecto recebeu dele o resplendor de sua atividade intelectual com a qual irradiou sua própria natureza, e a Alma recebeu dele força para viver uma vida mais copiosa. Assim, pois, o Intelecto alçou vôo até ele e lá ficou, feliz de estar ao seu redor. Também a Alma que pôde se voltar até ele e conhecê-lo e contemplá-lo, desfrutou do espetáculo e ficou estupefata à medida em que era capaz de contemplar. Contemplou como atônita, se deu conta de que levava consigo algo dele e entrou em estado de nostalgia como os que com o retrato do ser querido se sentem movidos ao desejo de ver seu amado em pessoa. Mas do mesmo modo que os amantes daqui se configuram à semelhança de seus amados, realçando o aspecto de seus corpos e adequando suas Almas à semelhança com os amados, e poderão se unir a eles, assim também a Alma está cheia daquele e movida pelo *amor* desde o princípio.¹²⁹

αὐτὸς αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ γενόμενος οὐσία καὶ νοῦς καὶ ζῶον παντελὲς μηκέτι ἔξωθεν αὐτὸ βλέπει – τοῦτο δὲ γενόμενος ἐγγύς ἐστι, καὶ τὸ ἐφεξῆς ἐκείνο, καὶ πλησίον αὐτὸ ἤδη ἐπὶ παντὶ τῷ νοητῷ ἐπιστίλβον. Ἐνθα δὴ ἑάσας τις πᾶν μάθημα, καὶ μέχρι τοῦ παιδαγωγηθεῖς καὶ ἐν καλῷ ἰδρυθεῖς, ἐν ᾧ μὲν ἐστι, μέχρι τούτου νοεῖ, ἐξενεχθεῖς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ' αὐτοῦ οἷον οἰδήσαντος ἄρθεις εἰσείδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ' ἡ θεὰ πλήσασα φωτὸς τὰ ὄμματα οὐ δι' αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο ὄραον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν. Οὐ γὰρ ἦν ἐν ἐκείνῳ τὸ μὲν ὀπώμενον, τὸ δὲ φῶς αὐτοῦ, οὐδὲ νοῦς καὶ νοούμενον, ἀλλ' αὐγὴ γεννώσασ ταῦτα εἰς ὕστερον καὶ ἀφείσα εἶναι παρ' αὐτῷ· αὐτὸς δὲ αὐγὴ μόνον γεννώσασ νοῦν, οὐτι σβέσασα αὐτῆς ἐν τῷ γεννησῆαι, ἀλλὰ μείναςα μὲν αὐτῇ, γενομένου δ' ἐκείνου τῷ τούτο εἶναι. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο τοιοῦτον ἦν, οὐκ ἂν ὑπέστη ἐκείνο.]

¹²⁸ VI 7 [38] 34, 1-7

¹²⁹ VI 7 [38] 31, 1-18. [Ἄλλ' ἐπεὶ ἐκαλλύνθη τὰ πάντα ἐκείνῳ τῷ πρὸ τούτων καὶ φῶς ἔσχε, νοῦς μὲν τὸ τῆς ἐνεργείας τῆς νοεῖας φέγγος, ᾧ τὴν φύσιν ἐξέλαμψε, ψυχὴ δὲ δύναμιν ἔσχεον εἰς τὸ ζῆν ζωῆς πλείονος εἰς αὐτὴν ἐλθούσης. Ἦρθη μὲν οὖν ἐκεῖ καὶ ἔμεινεν ἀγαπήσας τὸ περὶ ἐκείνον εἶναι· ἐπιστραφέισα δὲ καὶ ψυχὴ ἢ δυνηθεῖσα, ὡς ἔγνω καὶ εἶδεν, ἦσθη τε τῇ θεᾷ ὅσον οἶα τε ἦν ἰδεῖν

Voltamos, portanto, ao tratado *Sobre o amor*, para podermos, assim, entender o sentido daquele fragmento, apoiando-nos, principalmente, no comentário que Hadot tece sobre esta parte do texto plotiniano¹³⁰.

Em primeiro lugar, não mais se trata de amor enquanto sentimento da alma, mas em investigar se amor é deus ou *daimon*. Segundo Plotino:

Nosso estudo filosófico deve centrar-se principalmente naquele Amor ao qual não só os homens têm por Deus, mas também os teólogos [Hesíodo] e especialmente Platão, pois em muitas passagens ele nos diz que o Amor é filho de Afrodite¹³¹ e que seu ofício é o de ser “o guardião de belos mancebos”¹³², ou seja, incitar as Almas para a beleza celeste, ou bem, de incrementar a tendência já existente para a beleza de lá. Devemos aceitar também, muitas coisas que se diz no Banquete, entre elas, não que o amor seja filho de Afrodite, mas que foi engendrado na festa do nascimento de Afrodite por Pênia e Poros.¹³³

Trata-se, então, de saber se o amor é filho de Afrodite ou se é filho de Póros e Pênia. Fato é que nosso autor considera a existência de duas Afrodites, uma celeste, outra vulgar. Ambas se referem à Alma, sendo, no entanto, a primeira ligada à Alma primeira, indivisa e divina, isenta de matéria e a segunda à Alma do mundo.

Plotino descreve o olhar da Alma divina dizendo que é um olhar dirigido para o que lhe é superior, ela olha do alto para o alto. Esse olhar ardente faz a Alma descobrir o seu próprio bem, a satisfaz e ela engendra um produto substancial. A Substância Primeira para a qual ela olha, não é o Um, já que ele é anterior à substância. Ela é o próprio Intelecto, por isso

ἔξεπλάγη. Εἶδε δὲ οἷον πληγείας καὶ ἐν αὐτῇ ἔχουσα τι αὐτοῦ συνήσθετο καὶ διατεθείας ἐγένετο ἐν πόθῳ, ὡσπερ οἱ ἐν τῷ εἰδῶλῳ τοῦ ἔρασμίον κινούμενοι εἰς τὸ αὐτὸ ἰδεῖν ἐφέλειν τὸ ἐρώμενον. Ὡσπερ δὲ ἐνταῦθα σχηματίζονται εἰς ὁμοιότητα τῷ ἔραστῳ οἱ ἂν ἐρώσι, καὶ τὰ σώματα εὐπρεπέστερα καὶ τὰς ψυχὰς ἄγοντες εἰς ὁμοιότητα, ὡς μὴ λείπεσθαι κατὰ δύναμιν θέλειν τῇ τοῦ ἐρωμένου σωφροσύνη τε καὶ ἀρετῇ τῇ ἄλλῃ – ἢ ἀπόβλητοι ἂν εἴμεν τοῖς ἐρωμένοις τοῖς τοιοῦτοις – καὶ οὐτοί εἰσιν οἱ συνείναι δυνάμενοι, τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ψυχὴ ἔρα μὲν ἐκείνου ὑπ’ αὐτοῦ ἐξ ἀρχῆς εἰς τὸ ἐρᾶν κινήθεισ.]

¹³⁰ PLOTINO, *Tratado 50*. Tradução e comentário: Pierre Hadot, Paris: 1990.

¹³¹ PLATÃO, *Fedro*, 242 d 9

¹³² *Id. ibid.*, 265 c 2-3

¹³³ III 5 [50] 2, 1-10 [Περὶ δὲ τοῦ ὄν θεὸν τίθενται οὐ μόνον οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι, ἀλλὰ καὶ θεολόγοι καὶ Πλάτων πολλαχοῦ Ἀφροδίτης Ἐρωτα λέγων καὶ ἔργον αὐτῷ εἶναι καλῶν τε ἔφορον παίδων καὶ κινήτικόν τῶν ψυχῶν πρὸς τὸ ἐκεῖ κάλλος, ἢ καὶ ἐπαύξειν τὴν ἤδη γενομένην πρὸς τὸ ἐκεῖ ὄρμην, περὶ τούτου μάλιστα φιλοσοφητέον· καὶ δὴ καὶ ὅσος ἐν Συμποσίῳ εἴρηται παραληπτέον, ἐν οἷς οὐκ Ἀφροδίτης φησὶν αὐτὸν γενέσθαι, ἀλλ’ ἐν Ἀφροδίτης γενεθλίοις ἐκ τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου.]

o seu produto é também substancial. O olhar da Alma é ardente e a absorve inteiramente na contemplação. Em razão da qualidade do objeto da visão (o Intelecto) e da intensidade da visão, a contemplação da Alma vem acompanhada de um ardor intenso e de prazer e, por isso, o amor engendrado por ela é tão divino.

Eis a primeira fase, na qual Plotino concebe o amor: como resultado do enamoramento da Alma suprema (pelo Intelecto), o amor nasce como um olho, mas um olho que, todavia, ainda não vê em ato.

Ao voltar-se para a outra Afrodite e dar-se conta de que ela refere-se à Alma do *kósmos*, Plotino dirá que esse amor é o olho com o qual nos é permitido ver aquele amor divino, que brotou de tão compenetrada contemplação. O amor que nascera como um olho, que ainda não tinha pra si uma imagem, passa, agora, a ver em ato¹³⁴.

Esta passagem, esta concepção que se dá pelo tornar-se um olho que vê é que irá, para Plotino, explicar a origem do nome do amor, já que ele é o “olho de Afrodite”.

O deus Amor (*Erôs*), portanto, recebeu seu nome do fato de que ele é produzido pelo ato de ver. Com isso, Plotino considera que a palavra amor, quando se refere aos amores sensíveis, não é senão um emprego derivado do sentido original da palavra. Esse sentido original que se aplica ao deus Amor evoca a idéia de visão, exatamente a idéia de visão do belo.

Se, à primeira vista, Plotino parecia retomar a etimologia do *Crátilo*¹³⁵, na qual se pretende derivar ἔρως de ἔσπος (olhos), não podemos deixar de pensar que sua fonte era outra.¹³⁶ No *Fedro*¹³⁷, Platão parece ligar o nascimento do ardor amoroso à recepção pelos olhos da emanção (ἀπορροή) da beleza. No *Timeu*¹³⁸, nos diz que o fogo que vem dos olhos encontra aquele que vem dos objetos exteriores. Esses dois últimos empregos nos ajudam a

¹³⁴ Essa é a segunda fase, na qual o amor é concebido.

¹³⁵ PLATÃO, *Crátilo*, 420 ab

¹³⁶ Cf. PLOTINO, *Tratado 50*. Tradução e comentário: Pierre Hadot, Paris: 1990, p.?

¹³⁷ PLATÃO, *Fedro*, 251 b

¹³⁸ PLATÃO, *Timeu*, 45 c

desvendar a etimologia de ἔρωϛ no *Crátilo*: quanto a ἔρωϛ, é porque ele corre por fora. Não pertence àquele que o experimenta, mas se introduz pelo olho (ἔσπος), que por sua vez vêm de εἰσπέω, que significa correr, transbordar. Em outras palavras, a luz que transborda dos objetos se faz uma com a que derrama dos olhos e nesse encontro, surge o amor. É plausível compararmos tal etimologia com a do amor que denominamos ‘olho de Afrodite’.

Mas devemos lembrar que o amor não é só Deus, ele também é *daimon*, bem como sentimento.

Questionando a opinião platônica apresentada no mito do nascimento de Eros, Plotino retoma o *Banquete*, a fim de investigar se Πενία e Πόρος são os progenitores adequados para este *daimōn* chamado Eros¹³⁹.

De acordo com o discurso de Diotima, apresentado por Sócrates no *Banquete* de Platão, o amor-demônio gerado por Póros (recurso) e Pênia (pobreza) está ligado às noções de falta ou necessidade. Eros é filho de um pai engenhoso e de uma mãe mendicante, por isso nunca está saciado. Jamais pode alcançar a plenitude enquanto leve a indeterminação na sua própria natureza.

É sabido, por outro lado, que na teoria da “processão” plotiniana a Alma do mundo é responsável por produzir o mundo sensível. No entanto, a Alma do mundo não é afetada pelo corpóreo: ela tem uma relação com o material, mas não desce ao material: é a matéria, o corpo que se prende a ela e são por ela irradiados. Pênia, ao invadir o jardim de Zeus e se deitar ao lado de Póros, embriagado de néctar, na festa de nascimento de Afrodite, concebe-lhe um filho: Eros, um amor-demônio, misto de divindade e de indigência. Eis aí a relação que Igal julga poder se estabelecer: “esse *daimōn*, esse Eros nasce da união de Pênia e Póros e esta

¹³⁹ III 5 [50] 6

união simboliza a participação da Alma inferior, concebida a modo de matéria indeterminada, no logos daquela Alma superior, concebido como forma.”¹⁴⁰

Para Plotino, por um lado, o amor participa da indigência e por outro da abundância, de um, a matéria indeterminada (que constituirá a Alma do mundo), de outro a Alma Divina, em contato com o Intelecto, de quem recebe os *logói*. Pois, se algo é totalmente impartícipe do Bem, jamais buscará o Bem. Até mesmo Pobreza, desejosa de estar no Olimpo, sobe ao jardim de Zeus para mendigar e concebe Eros. Nasce então o amor. Nasce da aspiração da Alma do mundo (Pênia), enquanto matéria indeterminada, pelo superior (Póros), que aqui é representado pela Alma divina, que em contato com o Intelecto, também está, de certo modo, em contato com o Bem¹⁴¹.

E como é concebido na festa de nascimento de Afrodite, também pode ser considerado como seu filho. Não é um amor tão divino quanto aquele que dela provém, mas possui a capacidade de elevar, de unificar o sensível ao inteligível.

Em suma, enquanto deus, *erōs* pertence à Alma divina e é o olho com o qual ela contempla o Intelecto e por ele o Um; enquanto *daimōn*, *erōs* é o responsável por despertar nas almas o desejo pelo Bem, mantendo-as em contato com o mundo superior. Finalmente, enquanto sentimento, é o que, desperta pela visão sensível, o desejo do belo e a lembrança daquilo que a alma mesma é, de onde ela veio e para onde deve voltar seu olhar.

Plotino parece, portanto, segundo Hadot¹⁴², não se remeter definitivamente à etimologia do *Crátilo*, mas a uma tradição anterior que diz que ἐρώς tira sua etimologia de ὀράω, βλέπω o desejo que vem aos homens pela visão (ὄρασις).

Plotino aponta-nos, então, para uma escala erótica ascendente: primeiro, um olhar sensível (βλέπω) correspondendo a um amor sensível e humano; depois, um olhar mais

¹⁴⁰ IGAL, Jésus. Notas à tradução do Tratado III 5. Madrid: Gredos, 2006, p.134

¹⁴¹ PLOTINO, Enéadas III 5 [50] 9

¹⁴² Cf. PLOTINO, *Tratado 50*. Tradução e comentário: Pierre Hadot, Paris: 1990, p.?

íntimo (ὄραω), que permite à alma elevar-se até o inteligível e contemplar a própria beleza; por último, um olhar que é contemplação (θεωρία) do próprio Um, fonte de toda a beleza, em um encontro amoroso místico e inefável, cuja única possibilidade de expressar verbalmente é se comparado ao prazer que sentem amante e amado.

CONCLUSÃO

DA LINGUAGEM À VISÃO: O SILÊNCIO DE ERŌS

Uma vez que a Alma tenha tido a sorte de alcançá-lo, o Bem se faz presente, ou melhor, se manifesta presente nela quando ela se desinteressa das outras coisas, preparando-se o mais formosa possível e assemelhando-se ao Bem, uma vez que a Alma verá o Bem aparecendo de súbito dentro dela (*nada se interpõe entre ela e o Um: enquanto ele estiver presente, não poderá distingui-los. Eles não são mais dois, mas uma só coisa; imagem disso são os amantes daqui que desejam fundir-se com seus amados.*). A Alma então não se dá conta de que está em um corpo, nem diz de si mesma que é alguma outra coisa: nem que é homem, nem animal, nem ser, nem ainda que é tudo; também não dispõe de tempo nem de vontade para essas coisas. Como era o Bem precisamente o que ela buscava, agora que o tem presente, vai ao seu encontro e se põe a olhá-lo em vez de olhar para si mesma. [...] Tudo quanto lhe dava satisfação agora merece desprezo. Já não teme sofrimento algum enquanto está na sua presença, compenetrada na contemplação.¹⁴³

Mais uma vez, as analogias são necessárias. O fim da caminhada é também o momento do silêncio. O encontro místico com o Um dá-se no êxtase.

A Alma parte do mundo sensível ao inteligível, onde passa a viver a vida do Intellecto. A Alma passa a ver em si as idéias e as formas, o ser e o pensamento. Nesse momento em que se encontra na casa da beleza é que ela parece então perder-se, pois tendo de abandonar o próprio pensamento, não dá mais conta de si mesma, nem de nada que lhe é

¹⁴³ VI 7 [38] 34, 1-21; 32-36. [Καὶ οὐκέτι θαυμάσομεν τὸ τοὺς δεινοὺς πόθους παρέχον εἰ πάντη ἀπήλλακται καὶ μορφῆς· ἐπεὶ καὶ ψυχῇ, ὅταν αὐτοῦ ἔρωτα σύντονον λάβῃ, ἀποτίθεται πᾶσαν ἢν ἔχει μορφὴν, καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ἢ ἐν αὐτῇ. Οὐ γὰρ ἔστιν ἔχοντα τι ἄλλο καὶ ενεργῶντα περὶ αὐτὸ οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἐναρμοσθῆναι. Ἀλλὰ δεῖ μῆτε κακὸν μῆτ' αὐτὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν, ἵνα δέξηται μόνη μόνον. Ὅταν δὲ τούτου εὐτυχίῃ ἡ ψυχὴ καὶ ἦκη πρὸς αὐτὴν, μᾶλλον δὲ παρὸν φανῇ, ὅταν ἐκείνη ἐκνεύσῃ τῶν παρόντων καὶ παρασκευάσασα αὐτὴν ὡς μάλιστα καλὴν καὶ εἰς ὁμοίότητα ἐλθοῦσά – ἡ δὲ παρασκευὴ καὶ ἡ κόσμησις δήλη που τοῖς παρασκευαζομένοις – ἰδοῦσά δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα – μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἐν ἄμφω· οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι, ἕως πάρεσται· μίμησις δὲ τούτου καὶ οἱ ἐνταῦθα ἐρασταὶ καὶ ἐρώμενοι συγκρίναι θέλοντες – καὶ οὔτε σώματος ἔτι αἰσθάνεται, ὅτι ἔστιν ἐν αὐτῷ, οὔτε ἑαυτὴν ἄλλο τι λέγει, οὐκ ἄνθρωπον, οὐ ζῶον, οὐκ ὄν, οὐδὲ πᾶν – ἀνώμαλος γὰρ ἡ τούτων πῶς θεά – καὶ οὐδὲ σχολὴν ἄγει πρὸς αὐτὰ οὔτε θέλει, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ζητήσασα ἐκείνων παρόντι ἀπαντᾶ κάκεινο ἀντ' αὐτῆς βλέπει· τίς δὲ οἶσα βλέπει, οὐδὲ τοῦτο σχολάζει ὀρᾶν.[...] Ἀλλὰ καὶ τὰ ἄλλα πάντα, οἷς πρὶν ἦδετο, ἀρχαῖς ἢ δυνάμεσιν ἢ πλούτοις ἢ κάλλεσιν ἢ ἐπιστήμαις, ταῦτα ὑπεριδοῦσά λέγει οὐκ ἂν εἰποῦσά μὴ κρείττοσι συντυχούσά τούτων· οὐδὲ φοβεῖται, μή τι πάθῃ, μετ' ἐκείνου οἶσα οὐδ' ὅλως ἰδοῦσά.]

exterior. O eu interior que ela buscava parece esvair-se dela. Ela já não é ela mesma, mas o próprio Um, eles não são dois, mas um só em perfeita contemplação, visão e alegria.

Como explicar esse momento? Não há palavras para descrevê-lo. Plotino usará expressões relativas ao amor humano, para, através de uma analogia, falar do gozo e do êxtase provocados nesse encontro. A experiência inefável do Um passa a ser descrita pelo vocabulário do amor humano e sexual.

Ainda que chame a uma *apháresis*, a um afastamento do mundo sensível, é a representação do amor sensível que permite falar do amor místico, quando ele acontece. Aqueles segundos de gozo, em que amante e amado não mais se distinguem são, de certa modo, uma maneira de demonstrar o que a Alma sente em contato com o Um. Esse contato, como já foi dito, é místico. Místico remete-nos a *μυστήριον*, que por sua vez nos leva a *μύω*: fechar os olhos e a boca.

Mas, se o que a Alma procurava era encontrar-se com o Um para contemplá-lo, por que ela deve, no momento em que isso acontece, fechar os olhos? Para que, cessando todo e qualquer movimento, toda e qualquer alteridade, ela possa sentir amorosamente a presença do Um-Bem, que a toma e já não a deixa ser ela. A Alma se torna uma só com ele, em uma presença indizível.

Se para Platão o amor era, portanto *incompletável*, se a sabedoria maior é a consciência de não saber e, mesmo assim, buscar incessantemente a sabedoria; em Plotino, *Erōs* completa-se no Um. Ele finalmente fica saciado nesse encontro, mesmo que por poucos segundos (como no orgasmo). A sabedoria é deixada para trás. O único que a Alma leva consigo é seu olhar, sua visão. E ao fechar esses olhos mais íntimos, um sentimento de morte parece lhe assombrar. Na verdade há um pouco de morte no encontro com o Um, que é o mais desejável. Ali, a Alma sente-se, como ele, livre, além do tempo e da eternidade. Como ela não sabe o que se passa, não descreve, não pensa, apenas intui e sente, o que ela sente é uma

completa invasão do divino. Por isso dizemos que é uma espécie de morte, porque neste momento ela encontra-se em um completo, puro e originalmente Não-Ser, no sentido de que o Um está antes de todo Ser, onde se encontram a vida e a realidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Edições e traduções dos textos de Plotino e Porfírio:

HENRY & SCHWYZER. *Plotini Opera*. Museum Lessianum. Desclée de Brower. Paris/Leyde: Brill, vol. I - III, 1951 - 1973.

PLOTIN, *Ennéades*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 6 vol, 2003.

Plotin. *Traité 38 (VI, 7)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot. Paris, Cerf, 1988.

Plotin. *Traité 50 (III, 5)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot. Paris: Cerf, 1990.

Plotin. *Traité 9 (VI, 9)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot. Paris: Cerf, 1994.

PLOTINO, *Enéadas I-II*, PORFÍRIO, *Vida de Plotino*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 2 reimpressão, 2001.

PLOTINO, *Enéadas I-III*; PORFÍRIO, *Vida de Plotino*. BARACAT JR. J. C. Introdução, tradução e notas. 2006. 700f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

PLOTINO, *Enéadas III-IV*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 2 reimpressão, 2006.

PLOTINO, *Enéadas V-VI*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

PLOTINO. *Acerca da beleza inteligível (Enéada V 8 [31])*. Introdução, tradução e notas L. G. E. C. Soares. *Kriterion* (107) 2003, 110-135.

PLOTINO. *Enneadi*; PORFIRIO. *Vita di Plotino*. Introduzione, traduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggin; presentazione e iconografia plotiniana di Giovanni Reale; revisione finale dei testi, appendici e indici di Roberto Radice. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, III edizione, 2004.

PLOTINO. *Sobre o Bem ou o Um (Enéada VI 9 [9])*. BRANDÃO, B. G. S. L. *Experiência Mística e Filosofia em Plotino*. 2007. 146f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

2. Léxicos e dicionários:

LIDDELL & SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press: Oxford, 1996.

RADICE, R. *Plotinus, Lexicon*, Electronic edition by Roberto Bombacigno, Milano: Biblia 2004.

SLEEMAN, J. & POLLET, G. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: Brill, 1980.

3. Outros autores antigos

ARISTÓTELES. *De anima*. Introdução, tradução e notas: Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 79, 2001.

ARISTÓTELES. *Física*. Traducción y notas de Ute Schmidt Osmanzik; Introducción de Antonio Marino López. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001-2002. 3v.

PLATÃO. *A República*, Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1949.

PLATÃO. *Banquete*, Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980

PLATÃO. *Crátilo*, Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988

PLATÃO. *Fédon*, Trad. José Cavalcanti de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa SP: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. *Fedro*, Trad. Jorge Paleikat, RJ: Globo, 1960.

PLATÃO. *Filebo*, Trad. Maria Gabriela de Bragança, Mira Sintra: Europa-AMÉRICA, 1969.

PLATÃO. *Mênon*, Trad. Jorge Paleikat, RJ: Globo, 1960.

PLATÃO. *Parmênides*, Trad. Maura Iglesias & Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003.

PLATÃO. *Sofista*, Trad. José Cavalcanti de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa SP: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. *Timeu*, Trad. Maria Gabriela de Bragança, Mira Sintra: Europa-AMÉRICA, 1969.

4. Estudos:

ARMSTRONG, A. H. *The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus*. Cambridge: Classical Studies, 1940.

ARNOU, R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. 1^a ed. 1921. Roma: Gregoriana, 1967.

BAZÁN, Francisco Garcia. *Plotino y la fenomenología de la belleza*. In *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 2005. Vol. 22 (7-28)

- BERGSON, H. *Cursos sobre a filosofia grega*: São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*, Petrópolis: Vozes, 2006.
- BREHIER, Emile. *La filosofia de Plotino*. Buenos Aires: 1953.
- CHARRUE, J.M. *Plotin, lecteur de Platon*. Paris: Belles Lettres, 1993.
- GATTI, M.L.. *Plotino e la metafisica della contemplazione*. Milan: 1982.
- HADOT, P. *L'amour magicien. Aux origines de la notion de magia naturalis: Platon, Plotin, Marsile Ficin*. RPhilos 107, 1982, pp. 283-292.
- HADOT, P. *La figure d'eros dans l'oeuvre de Plotin*. AEHE, Vème section, Sciences religieuses, 90, 1981-1982, pp. 307-312.
- HADOT, P. *Le niveaux de conscience dans les états mystiques de Plotin*. JPsy 77, 1980, pp. 243-265.
- HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*. 4ème éd.. Paris: Gallimard, 1997.
- KELESSIDOU-GALANOU, A. *Le voyage érotique de l'âme dans la mystique plotinienne*. Platon 2, 1972, pp. 88-101.
- KRAKOWSKI, Edouard. *Une philosophie de l'amour et de la beauté: L'esthétique de Plotin et son influence*. Paris: Boccard, 1929.
- LACROSSE, J. *L'amour chez Plotin. Érôs hénologique, érôs noétique, érôs psychique*. Cahiers de philosophie ancienne, 11. Bruxelles, 1994.
- MOREAU, J.. *Plotin, ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1970.
- NARBONNE, J-M, *La métaphysique de Plotin*. Paris: Vrin, 2001.
- OLIVEIRA, L. "O belo em Plotino: do múltiplo ao Uno". *Síntese*, 32 (2005) 259-274.
- OLIVEIRA, L. "Uma sinfonia de autoridades: notas sobre a exegese dos antigos – Plotino, *Enéada V, 1 [10], 8-9*". *Kriterion*, 116 (2007) 467-479.
- OLIVEIRA, L. F. *Discursos míticos e figuras míticas: o uso dos mitos nas Enéadas de Plotino*. 2008. 290 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.
- PANOFSKY, Erwin. *IDEA: a evolução do conceito de belo*. São Paulo: Martins Fonte, 1994.
- PIGLER, A. *Plotin: une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*. Paris: Vrin, 2002.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*, volume IV Tradução Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz, São Paulo: Loyola, 1994.
- RIST, J.M. *Eros and Psyché, studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto, 1964.
- SANTA CRUZ, M. I. "Filosofia y dialéctica en Plotino". *Cuadernos de Filosofía*, 39 (1993), 5-21.

SCHÜLER, D. *Eros: dialética e retórica*. São Paulo: Edusp, 2001.

TROUILLARD, J. *La purification plotinienne*. Paris: Press Universitaire de France, 1995.

TROUILLARD, J. *La procesión plotinienne*. Paris: Press Universitaire de France, 1995.

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

VAZ, H. *Experiencia mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VERNANT, J-P. *Un, deux, trois, Eros*. In *Mélanges LÉVÊQUE I*, 1998, pp. 223-238.

WOLTERS, A.M. *Plotinus "on eros"*. VU. Amsterdam, 1972.

ZAMORA, J. M. *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.