

# A Filosofia na Trilha do Belo

## Platão, Plotino e a Autenticidade Estética

Felipe Soeiro Chaimovich\*

**Resumo:** A estética apresenta-se como uma via peculiar de acesso à realidade na filosofia de Platão, passando para a filosofia de Plotino como a via privilegiada. A relação entre o Belo e o método filosófico revela, em ambos os autores, a presença das Idéias no mundo em que vive o filósofo.

**Palavras-chave:** Platão – Plotino – estética

*“Assurés, et même plutôt rassurés de disposer du remarquable outil des sciences humaines, de l’histoire de l’art, des critiques et de leurs axiomatiques, nous sommes oublieux du sens qui peut avoir l’étourdissante rencontre de la beauté”*

(Paul Mathias)

### I

A beleza como tema de pensamento pode ser visada sob dois aspectos fundamentalmente distintos. Por um lado, como um *objeto* ao qual se aplica uma maquinaria conceitual autônoma, que digere de

\* Estudante de pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

maneira uniforme qualquer objeto. Nesta medida, o tratamento da beleza não tem maior especificidade do que o tratamento de outros temas: o que importa é a aplicabilidade de sistemas imperiais à maior quantidade possível de regiões. De outro lado, há uma tradição intelectual que trata a beleza como integrante de um modo de vida, na medida em que entende a própria filosofia como um modo de vida. Assim sendo, a beleza não pode ser objeto abstrato de um sistema. É sobre essa última perspectiva que pretendo escrever.

A elaboração intelectual do modo de vida implica sair da ascética filosofia técnica e perseguir a autenticidade. Tomar como fio condutor a beleza é um fato que não pode ser considerado parte de uma estratégia persuasiva; os pensadores que o fizeram não tinham outra opção. Oscar Wilde, herdeiro dessa tradição, marcou a necessidade de sua busca em seu testamento estético, escrito na prisão, o *De profundis*. “E eu sei que para mim, para quem flores são parte do desejo, há lágrimas esperando na pétala de alguma rosa. Sempre foi assim comigo desde minha infância. Não há uma simples cor escondida no cálice de uma flor, ou a curva de uma concha, à qual, por alguma simpatia sutil com a alma mesma das coisas, minha natureza não responda. Como Gaultier, eu sempre fui daqueles *para os quais o mundo visível existe*” (Wilde 10, p. 207).

Tentarei levar a sério o desafio lançado por dois autores que, se não inauguraram a tradição da busca da autenticidade através da beleza, certamente são pontos altos desta linhagem: Platão e Plotino.

## II

Ler os diálogos platônicos, como sugere Victor Goldschmidt, é um desafio que está para além de qualquer análise estrutural engenhosa. Em termos metodológicos, abordarei os diálogos dentro do espírito anti-manualesco proposto por este comentador sistemático de Platão: os diálogos, assim como todo discurso na visão platônica, apenas podem ajudar

a lembrar que a vida filosófica não acaba com a descoberta de uma doutrina, mas se revela no exercício vivo da busca. “O diálogo quer antes formar do que informar. (...) Longe de ser uma exposição dogmática, o diálogo é a ilustração viva de um método que procura e que, frequentemente, se procura” (Goldschmidt 3, p. 3).

A partir desta perspectiva, a filosofia não pode ser considerada como uma doutrina cognitiva abstrata, prescindindo de casos concretos. A conceituação de uma teoria do conhecimento em Platão está intrinsecamente ligada à prática do conhecimento nos casos particulares em que ela se dá. Os diálogos são, portanto, a “transcrição” de algo que ocorre no tempo e no espaço. Assim, os temas platônicos estão imbricados em seus modos de apresentação; apenas abstratamente se pode considerar que dois ou mais diálogos tratam do *mesmo* tema, uma vez que cada escrito determina um novo modo de compreensão de sua matéria. Para que meu texto tenha alguma relevância, é preciso investigar qual o interesse da discussão sobre a beleza nos diálogos em que ela se dá, e se o modo de buscá-la é peculiar ao platonismo. Nesse sentido, é notável o abandono da dialética na busca da idéia do belo, ocorrida na passagem do *Hípias maior* ao *Banquete* e ao *Fedro*.

A primeira tentativa platônica de compreensão da idéia do belo não se diferencia da busca por quaisquer outras das idéias, pois se encerra sem atingir seu fim. Trata-se do *Hípias maior*, cuja pertinência aos diálogos ditos aporéticos marca os limites da dialética como prática concreta. Nos textos aporéticos, os dialogantes mostram sua inaptidão individual em dar o que Goldschmidt chamou de “salto dialético”. Por mais boa vontade que possa ter o pedagogo Sócrates, há dialogantes incapacitados de prosseguir na dialética, pois não saem do nível das imagens vocabulares, das cópias lingüísticas. Ora, se levamos a sério a relação dos diálogos com modos de vida, percebemos que há dialogantes marcadamente ocupados com valores incompatíveis com o desprendimento das imagens e o esforço para a contemplação das essências, marca dos “saltos dialéticos”. Assim, *Hípias* não é capaz de se desprender dos simulacros, porque depende deles para manter sua fama de tudo conhecer a respeito da beleza. “É que o obstáculo, incrustado na alma do aluno, reaparece. E, se damos voltas,

é porque o obstáculo, sempre presente, mantém até o fim a última palavra sobre a dialética” (Goldschmidt 3, p. 75).

O *Hípias maior* encerra-se com a profissão de fé de Sócrates que o obriga a continuar investigando, tendo a conversa com Hípias servido apenas para “melhor conhecer a significação do provérbio ‘Difíceis são as belas coisas’” (*Hípias maior*, 304e). Assim, a classificação do *Hípias maior* entre os diálogos que tratam da beleza é enganadora. Pouco se avança na matéria do belo. A especificidade do diálogo, dada pelas características dos dialogantes, é sobretudo o torneio entre o filósofo e o homem preso às cópias, incapacitado de prosseguir na dialética. Nesta medida, a investigação sobre a beleza é apenas a ocasião para mais uma situação de circularidade aporética. Ora, tal como em outros temas de diálogos aporéticos, seria de se esperar que nos diálogos de maturidade Platão desse prosseguimento à investigação da beleza através da dialética “amadurecida”, ou seja, levada a cabo por dialogantes mais aptos filosoficamente.

Platão prescinde, contudo, da dialética nos escritos sobre a beleza, indício primeiro da especificidade desta tematização no platonismo. O discurso socrático no *Banquete* e no *Fedro* é, curiosamente, unidirecional ao se expor o tema do belo (*Banquete*, 201d-212c; *Fedro*, 237a-241d e 243e-257b). Em ambas as ocasiões, Sócrates abandona sua característica atenção às divisões da dialética para mostrar-se possuído pelos deuses – curiosamente, no estado que Platão tanto tinha ironizado na figura egocêntrica de Íon (*Íon*, 533a, 535e-536a, 542a-b). Os discursos socráticos ocorrem como se seu objeto (o belo) determinasse uma via própria de busca. Mas, nesse caso, seria preciso admitir que o mundo das Idéias teria um duplo governo: a Idéia do Bem, responsável pela iluminação de todas as outras idéias e objeto final da dialética, e a Idéia do Belo, cuja peculiaridade determinaria um outro caminho à filosofia.

Uma outra interpretação permite compreender a real amplitude da divergência. Trata-se de um duplo aspecto da ascensão filosófica ao mundo das idéias. Festugière atenta para esta diferença de métodos de acesso à mesma realidade. “A Idéia é duplamente *télos*. Ser por excelência, ela é eminentemente o termo do conhecer. Divino mais divino

e, portanto, mais belo, ela é o mais alto objeto que poderíamos amar” (Festugière 2, p. 15). O Ser, objeto de toda filosofia, *enquanto divino*, é belo. O belo não é objeto por excelência da dialética, e *sim o do amor. Mas o que é o amor?*

Não irei aqui retrair a já conhecida genealogia de Amor-Eros no *Banquete*. O interessante é notar que Eros ocupa, miticamente, a função determinante de uma via complementar à dialética, cuja natureza escapa ao controle do mestre metódico. Eros é o patrono de um lado passional na vida filosófica. Em primeiro lugar, Eros é um intermediário entre deuses e homens, tal como exposto no registro mítico. “Tudo o que é demoníaco é intermediário entre o que é mortal e o que é imortal (...) [com a função] de fazer conhecer e de transmitir aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses (...) e, por outro lado, sendo intermediário entre uns e outros, o que é demoníaco é deles complementar, de modo que o Todo fique em ligação consigo mesmo. (...) Evidentemente, esses demônios são em grande número e muito diversos; Eros é um entre eles” (*Banquete*, 202e-203a).

Eros faz uma intermediação especializada: a da Idéia do Belo. Assim, o homem é objeto de intervenção demoníaca erótica quando ama, ou, em outros termos, quando está sob *entusiasmo*, tomado por um transporte divino – sendo, portanto, passivo. A *atividade dialética* desempenhada pela alma que busca se recordar das idéias é substituída pela *possessão* dos demônios. Há, portanto, uma mudança de posição daquele que conhece dialeticamente para aquele que ama. É nesta medida que a mudança de aspecto entre ambos pode ser entendida, não sendo necessária uma mudança de objeto: ambos podem estar buscando a contemplação das Idéias. De fato, o comentário de Sócrates sobre seu próprio discurso, ao falar sob entusiasmo<sup>(1)</sup> no *Fedro*, acusa hesitação quanto ao seu valor. Certamente não se trata do método dialético de busca das idéias, cujo elogio Sócrates não dispensa (*Fedro*, 265c-266c). É certamente algo que foge ao controle das divisões e reuniões dialéticas, mas não se pode dizer que não revele algo de verdadeiro. “Mas, na verdade, há duas espécies de delírio: uma que é o resultado de doenças humanas, outra, aquele de uma ruptura de essência divina com o costume e suas regras. (...) Ora, o delírio divi-

no, nós o dividimos em quatro seções, dependentes de quatro divindades, atribuindo a inspiração divinatória a Apolo, a inspiração mística a Dionísio, a inspiração poética, por sua vez, às Musas, a quarta, enfim, a Afrodite e a Eros; declarando também que o delírio [*maníaco*] de amor é, de todos, o mais bonito. Então (como aconteceu? não o sei)<sup>(2)</sup>, fazendo da emoção amorosa uma pintura, *onde sem dúvida atingimos alguma verdade*, enquanto, de outro lado, também tínhamos chance de, talvez, perder-nos numa outra direção, tendo assim combinado em palavras uma mescla que não estava totalmente privada de virtude persuasiva, nós compusemos de brincadeira, com tanta conveniência quanto piedade, uma espécie de hino mítico em honra de Eros, teu mestre, Fedro, assim como meu, à guarda de quem são confiados os belos rapazes!” (*Fedro*, 265a-c).

Cabe aqui relembrar os dois discursos socráticos feitos sob entusiasmo no *Fedro*. Os dois têm conteúdos distintos: no primeiro, aconselha-se ao amado entregar-se a um amante que não esteja apaixonado (*Fedro*, 237a-241d), e o segundo fala do amor entre amantes a partir da consideração da própria natureza de Eros (243e-257b). No primeiro discurso, Sócrates deixa-se seduzir pela conveniência da persuasão, compondo com interesse um discurso que convença os jovens a se entregarem mais facilmente a certo tipo de amantes. Assim, o entusiasmo erótico cede lugar ao interesse: a *ação* do sedutor parcial toma o lugar do possuído pela divindade, adotando da possessão apenas o disfarce. Mas entre os dois discursos ocorre um fato que, como sempre se observa nos diálogos, obriga Sócrates à passividade. Trata-se da intervenção de seu demônio próprio, personagem que, no registro mítico, *guarda a autenticidade da vida presente*.

Na demonologia platônica, os demônios são seres intermediários entre homens e deuses (*Banquete*, 202). Entre eles há os demônios individuais, que são um sinal do destino que cada alma escolhe para si mesma antes de encarnar; a alma, ao escolher sua futura vida encarnada, recebe das guardiãs do destino, as Parcas, um demônio que velará pelo cumprimento da necessidade (*República* X, 617). Assim é que se diz do demônio socrático não existir ninguém mais próximo que ele (“Ele habita a mesma casa que eu”) (*Hípias maior*, 304d). Ora, várias vezes esse

demônio constrange Sócrates a não ceder diante das facilidades oferecidas pela vida dos que não são filósofos – devendo antes prosseguir em sua busca (*Apologia*, 31 e 40a). Este constrangimento não é, contudo, *moral*: não é por uma valoração extrínseca da vida filosófica que age o demônio, espécie de consciência falante que sopraria dicas sobre o bem e o mal. Trata-se de um constrangimento à autenticidade necessária que a própria alma de Sócrates escolheu antes de encarnar. É importante lembrar, ainda no registro mítico, que os deuses não podem ser responsabilizados pelas escolhas dos destinos anímicos (*República*, X, 617e). A autenticidade, o caráter de conformidade a si próprio, é, portanto, fruto de escolha da alma e é selado pelas Parcas e guardado pelos demônios individuais. O desenrolar da vida encarnada é, portanto, necessário.

Ao agir inautenticamente, Sócrates é constrangido a assumir uma posição passiva e escutar seu demônio. O demônio socrático sempre interfere negativamente: ele não direciona a *ação*, obrigando antes a *supressão das ações*<sup>(3)</sup>. Ele marca o momento em que Sócrates deve parar e retornar à necessidade própria de sua vida. Sob esta perspectiva, o movimento entre os dois discursos socráticos no *Fedro* implica uma dupla passividade.

No primeiro discurso, Sócrates não faz honra a Eros, cuja homenagem motivara o diálogo desde o início. Pode-se entender que o fracasso discursivo decorreu da resistência socrática à entrega divina (entusiasmo), tendo sido mantida a posição ativa mediante a intenção de persuadir<sup>(4)</sup>. A primeira passividade impõe-se a Sócrates com a intervenção de seu demônio individual. Começa o filósofo relatando uma aparição anterior do demônio, em que, semelhantemente, cometera uma falta para com a divindade. “Ora, ele [demônio] todas as vezes só me detém quando ocorre que eu me disponha a agir; e eu acreditei escutar, vindo de lá, uma voz que não me permitia prosseguir antes de fazer uma expiação, como se em relação à divindade eu tivesse cometido alguma falta. (...) Em consequência, eu compreendo claramente a existência de uma falta agora, já que na verdade, meu camarada, a alma é algo de adivinhatório: efetivamente, e há bastante tempo, algo me incomodou enquanto eu pronunciava meu discurso” (*Fedro*, 242c).



Sócrates é constrangido a abandonar sua postura ímpia pela presença de seu demônio, anunciada por sinais, pressentida e adivinhada. Mas, da passividade que implica apenas a supressão de ação, Sócrates deverá passar à segunda passividade, de grau superior, em que Eros o possuirá, produzindo assim um discurso expiatório, a palinódia. O elogio do delírio erótico (*Fedro*, 244a-245b) coincide com o estado delirante (“Como aconteceu? não sei!”) (*Fedro*, 265b). Algo semelhante ocorre no discurso socrático do *Banquete*. Tampouco aí há o emprego da dialética.

Ao falar do amor, Sócrates mobiliza o personagem de Diotima, sacerdotisa que lhe faz revelações. Novamente, tudo se passa com os elementos do entusiasmo, já que Diotima vai revelando coisas a Sócrates, coisas que já sabia anteriormente (cf. *Banquete*, 201d). Robledo comenta justamente o caráter não-dialético desse discurso socrático. Sócrates não trata do amor, no “princípio pelo menos, por argumentação dialética, sem dúvida porque o amor tem um fundo de mistério, e quando este se descobre não é por demonstração, mas por revelação imediata. Daí que Sócrates decida esta vez começar com um mito – em lugar de terminar com ele, como em outros diálogos –, mas um mito cujos elementos, um por um, têm estrita correspondência com enunciados filosóficos. Mais ainda, e com o mesmo desígnio de envolver seu relato em uma atmosfera de mistério e revelação, finge Sócrates que tudo o que vai dizer lhe foi dito por um personagem legendário e misterioso, uma sacerdotisa e adivinha chamada Diotima, originária de Mantinéia” (Robledo 8, p. 400). Assim como no *Fedro*, a atividade característica da dialética (divisões e reuniões por semelhança e diferença) não se exerce. Há um discurso unidirecional. Mas por que os discursos sobre o amor implicam essa via paralela à dialética?

“Quem de fato segue a via da *instrução amorosa* terá sido levado por seu guia até lá, contemplando os belos objetos na ordem correta de sua gradação, terá uma *súbita visão* de uma beleza cuja natureza é maravilhosa; beleza em vista justamente da qual se haviam desenvolvido, Sócrates, todos os nossos esforços anteriores: beleza, primeiramente, cuja existência é eterna, estranha à geração como à corrupção, ao acréscimo como ao decréscimo; que, em segundo lugar, não é bela sob este ponto



de vista e feia sob este outro, nem em um momento e no outro não, nem não tão bela em comparação com isto aqui, feia em comparação com aquilo lá, nem tampouco bela em tal lugar, feia em tal outro, enquanto bela para certos homens e feia para certos outros; e ainda tampouco esta beleza se mostrará a ele provista, por exemplo, de uma cara, nem de mãos, nem de qualquer outra coisa que seja uma parte do corpo; *nem tampouco de algum raciocínio, ou ainda de algum conhecimento (...)* Mas ela se mostrará a ele, antes, *nela mesma e por ela mesma*, eternamente unida a ela mesma na unicidade de sua natureza formal, enquanto os outros belos objetos participam todos da natureza de um tal modo, que, vindo esses outros objetos à existência ou cessando de existir, disso não resulta na realidade em questão nenhum acréscimo, nenhuma diminuição, nem qualquer tipo de alteração” (*Banquete*, 210e-211a). Começamos a entrar no verdadeiro sentido da estética como modo de vida.

A forma imutável e eterna do belo é a única que dispõe de uma “porta direta de acesso” para os homens que vivem a via amorosa. Nela, prescinde-se da ação dialética (“raciocínios e conhecimentos”), porque dispomos de um acesso peculiar: *as coisas belas*. Não se trata de propor a via amorosa como uma via irracional. Ocorre, contudo, que a busca da idéia do Belo é a única que se inaugura pelo movimento na direção de um objeto – e não de um conceito. Por isso mesmo, ocorre o grande perigo de deixar-se satisfazer com o objeto amado, implicando um modo de vida de aprisionamento na cópia e de ignorância da verdadeira fonte da beleza. Mas, para quem persevera na filosofia, buscando as idéias e não suas cópias, o amor pelos belos corpos reserva uma acensão insuspeitada.

O paralelismo entre estética e dialética fundamenta-se no diferente modo de revelação das idéias ao filósofo (aquele que persevera em sua busca). A beleza é a única idéia que deixou no mundo sensível suas marcas disponíveis à receptividade passiva, neste que é o mundo dos filósofos. Enquanto homens, todos têm a possibilidade de inaugurar a busca da contemplação das idéias com seus próprios corpos, mediante objetos de amor dos sentidos. “Em relação à Beleza (...), [a alma] era resplandecente quando se encontrava no meio dos demais sublimes objetos [as idéias]; e agora, que viemos para este mundo, ela [a beleza] foi capturada por nós,

brilhante com a mais viva claridade, por meio do sentido que, entre os que possuímos, tem mais claridade. Se, de todas as sensações que nos produz o corpo, a que se apresenta com mais acuidade é efetivamente a visão, pela visão nós não vemos, contudo, o Pensamento; pois seriam inimagináveis amores que nos dariam ela, no caso em que fosse dado à vista um claro simulacro do Pensamento, similar aos que temos da Beleza (...) Mas, de fato, só a beleza teve essa prerrogativa, de poder ser o que se manifesta com maior brilho e o que mais atrai o amor. Mas quem não foi iniciado na tenra idade, ou quem foi radicalmente corrompido, a esse falta vivacidade para se transportar daqui debaixo em direção à Beleza mesma no momento em que presencia o espetáculo daquilo que, aqui embaixo, assim chamamos” (*Fedro*, 250d-e).

Agora podemos conjugar o registro mítico e o registro cognitivo. A passividade erótica corresponde à receptividade estética da beleza: na acensão amorosa, recebemos a beleza pelos sentidos (sobretudo a visão) e prosseguimos recebendo o resplendor do Belo através dos estágios intermediários de contemplação das belas coisas<sup>(5)</sup>. Mas a receptividade – ou a passividade da possessão erótica – tem por termo um salto *qualitativo* em que a alma é levada a recordar o Belo imutável e eterno. Como nota Goldschmidt, a existência do salto qualitativo como fim da vida amorosa identifica-a à dialética: ambas terminam na contemplação/recordação. São, portanto, dois aspectos da mesma vida filosófica. “A iniciação perfeita, após esta progressão [amorosa] contínua é precedida de uma ruptura. O último grau, o amor do Belo, ainda que as etapas anteriores o tenham preparado, parece de fato apartado. A ele não acede necessariamente quem tiver terminado a iniciação precedente [feita apenas de imagens em que a idéia resplandece] (...) Nós reencontramos aqui a doutrina da *Carta VII*. Platão tinha submetido igualmente a uma divisão os modos de conhecimento. Mas o quinto, o Objeto mesmo, tinha ficado à parte. O exercício dos quatro modos inferiores poderia conduzir à iniciação perfeita: ao conhecimento do Objeto. Mas todos os ‘portadores de tirso’ não a alcançavam e aqueles a quem faltava a ‘boa natureza’ não tiravam vantagem do exercício” (Goldschmidt 3, p. 233-4). A diferença entre filósofos e não-filósofos na via amorosa não é, portanto,

intrínseca ou profissional. Ela depende da habilidade factual adquirida no próprio exercício estético – que também pode ser corrompido.

Resta saber se a via amorosa é mais “eficiente” para quem busca em vida a proximidade às idéias – ou seja, se o amor é o ponto alto da vida filosófica. Diotima sustenta tal opinião ao falar com Sócrates: “Como, então, conceber”, prosseguiu ela, “o estado de um homem que tivesse conseguido ver o belo em si mesmo, em sua integridade, em sua pureza, sem mistura; que, no lugar de um belo sujo pelas carnes, pelas cores humanas (...), fosse ao contrário capaz de perceber, nele mesmo, o belo divino na unicidade de sua natureza formal. (...) Você não vê”, acrescentou ela, “que é somente lá que ele conseguirá, vendo o belo por meio daquilo pelo que ele é visível, gerar não simulacro de virtude, mas uma virtude autêntica, já que tal contato existe com o real autêntico? Ora, não pertence a quem gerou, a quem alimentou uma virtude autêntica, tornar-se caro à divindade? e não é a este, mais do que qualquer um no mundo, que pertence ao se tornar imortal?” (*Banquete*, 211d-212a).

Sem dúvida a via erótica oferece um caminho peculiar, diverso do oferecido pela dialética, para a contemplação da idéia do Belo em sua unicidade, eternidade e imutabilidade – objetivo do cuidado filosófico da alma (*Fedão*, 65c-66a). Peculiar é também a idéia do Belo entre as outras idéias devido a seu resplendor no mundo. Robledo, diante de tais dados, erige a via erótica como ápice da filosofia. “O que tudo isto quer dizer em termos filosóficos e pedagógicos (...) é que a educação estética é a via de acesso insubstituível à educação propriamente filosófica. Pela beleza se há de despertar em nós, ordinariamente ao menos, o amor das coisas supra-sensíveis. É a idéia luminosa entre todas, e por sua reminiscência chegamos à reminiscência das demais” (Robledo 8, p. 427). Tal posição parece-me, contudo, exagerada. Se a erótica fosse a condição de aprendizado da vida filosófica, diálogos como o *Parmênides* e o *Sofista* (para citar apenas dois) não se refletiriam no modelo de educação do filósofo no Livro VIII da *República*. Nessa passagem, o filósofo é incitado à reflexão através da constatação das oposições, procedimento que o levará ao exercício da dialética – e não da erótica<sup>(6)</sup>. Direi, portanto, que há dois aspectos da vida filosófica – vida que implica um cuidado para

que a alma volte para junto de seus semelhantes (as Idéias; cf. *Fedão*, 70 e ss.); a autenticidade anímica dependerá de quanto isto for possível na vida encarnada. Mas, se na dialética agimos perseguindo a idéia do Bem, na erótica amamos – porque é a idéia do Belo que vem nos chamar.

### III

A vida filosófica das *Enéadas* não admite a mesma dualidade de aspectos. Plotino erige a erótica como paradigma do movimento em direção ao Ser – e, ao mesmo tempo, como expressão da autenticidade do homem. A via do belo é o único caminho da vida filosófica.

Historicamente, sabe-se do esforço de Plotino para dar uma organização sistemática aos escritos de Platão – aliado a mais uma série de posições de caráter religioso que proliferavam em sua época<sup>(7)</sup>. Mas, se no caso de Platão a compreensão dos diálogos depende de abordá-los como transcrição de uma prática, em Plotino este problema ocupa um lugar explícito no fulcro de sua filosofia, como bem mostrou Bréhier. Em primeiro lugar, os próprios escritos resultam de discussões temáticas levadas a cabo no círculo de Plotino e seus discípulos: são uma organização “virtual” de discussões que de fato existiram<sup>(8)</sup>. E, no corpo dos escritos, aparece como problema a imbricação da teoria na vida filosófica.

“Todos os intérpretes concordam em reconhecer em Plotino a coexistência de duas ordens de questões: o problema religioso, o do destino da alma e o modo de restaurá-la a seu estado primitivo; e o problema filosófico, o da estrutura e da explicação racional da realidade. (...) Ora, o traço característico do sistema de Plotino parece-me ser a união íntima desses dois problemas, união tal que o problema de saber qual é subordinado ao outro não mais pode se pôr. Descobrir o princípio das coisas, meta da investigação filosófica, é, ao mesmo tempo, para Plotino, o fim da viagem, ou seja, a realização do destino” (Bréhier I, p. 23). Encarar assim as *Enéadas* implica levar a sério os desafios de uma vida filosófi-

ca, isto é, não tomar enunciados práticos como partes abstratas do sistema. Nem tampouco cair para o lado extremadamente misticizante, tal como fez Porfírio ao contar que Plotino atingira em vida quatro vezes o êxtase<sup>(9)</sup>.

A vida filosófica descrita por Plotino, bom platônico que era, implica a tentativa de reconduzir a alma humana em direção do eterno e imutável. E, mantendo as diretrizes platônicas, não se trata de introduzir na alma algo que ela não possuía. O primeiro aspecto da vida filosófica é o de *adequação da alma a ela mesma*: todos os passos são apenas um esforço por reconduzir a alma a sua natureza. Donde o termo usado por Plotino para designar o que chamei de vida filosófica ser “purificação” (*cátharsis*). “A purificação é, portanto, necessária à união, ela [a Alma] se unirá ao Bem ao se virar em sua direção (...) é a contemplação [*teoria*] e a marca dos objetos inteligíveis; esta contemplação se dá em ato na alma, como a visão do olho é produzida pelo objeto visível. – Não é verdade que ela possuía esses objetos, mas sem ter deles reminiscência? – Sim, ela os possuía, mas eles não estavam em ato; eles estavam depositados numa região obscura da alma; para iluminá-los e para saber que ela os tem nela, ela deve receber a impressão de uma luz que a ilumina” (Plotino 6, I, ii, 4). A primeira questão é saber por que os objetos de contemplação estão latentes para a visão da alma humana.

Na metafísica plotiniana, a alma é o ponto de contato entre duas “esferas”: a inteligível e a material. A matéria, abandonada a si mesma, é um animal sem vida, que a alma ilumina como descreve Plotino: “O céu, movido por um movimento eterno, por uma alma que o conduz com inteligência, torna-se um animal feliz: ele não era antes senão um corpo inerte, terra e água, ou melhor, uma matéria obscura, um não ser, ‘objeto de ódio para os deuses’, como diz alguém” (*id., ibid.*, V, i, 2). Ou, no comentário de Trouillard, a matéria é o “outro” do inteligível: ela é responsável por o espírito se perder de si mesmo quando mergulha na matéria e só olha em sua direção: “*potência de alteração ou a lei de alienação*” (Trouillard 9, p. 140).

Ocorre, contudo, que a metafísica plotiniana confere à esfera material uma irradiação inteligível, que se prolonga desde o centro mesmo da

esfera inteligível: esta irradiação do inteligível no sensível chama-se alma. Resumidamente, a “irradiação” do inteligível obedece a uma hierarquização metafísica cujos graus são considerados substâncias: as três hipóstases. A primeira hipóstase é o Um, e a ela corresponde, platonicamente, ser o Bem. “Ela é o primeiro, porque não há nada de mais simples; ela é o que se basta a si mesmo, pois ela não é feita de várias coisas, senão ela dependeria dos elementos dos quais seria formada; ela é o que não é em outro, pois o que é em outro depende sempre de outra coisa” (Plotino 6, II, i, ix, 1). Plotino acrescenta como pressuposto que tudo o que é pleno é levado a engendrar – e o mais pleno, o Um, também engendra. Mas sua “cria” não é materialmente “outra” que o Um. A geração do Um é o próprio Um que olha para si. Ao fazer isso, cinde-se num múltiplo, o vidente e o visto, deixa a unicidade ao refletir. A segunda hipóstase é a Inteligência (*Noûs*), uma expressão do Um como multiplicidade contemplativa. Ora, assim como o bem está para o Um, o belo está para o múltiplo da Inteligência – o Belo é expressão do Bem ao engendrar.

A Inteligência, por sua vez, engendra a terceira hipóstase, a Alma. Esta última hipóstase é mediadora da irradiação do inteligível no sensível, guardando uma dupla natureza (como veremos adiante). O importante é notar que as hipóstases são expressões *lógicas* do Um – e não desdobramentos espaciais. Há uma co-naturalidade essencial no interior do inteligível: “É preciso que o ser engendrado seja de alguma maneira semelhante ao Um, que ele conserve os caracteres do Um, que haja entre ele e o Um a semelhança que há entre a luz e o sol” (*id., ibid.*, V, i, 7). As hipóstases inferiores são *lógoi* das hipóstases superiores, implicando um voltar-se sobre si mesmo em vista da contemplação: esta volta, a reflexão, implica um desdobramento em vidente e visível, mas um desdobramento intelectual. Assim, a Inteligência é o *lógos* do Um, contemplando-o e amando-o, embora lhe sendo inferior. A Alma, por sua vez, é o *lógos* da Inteligência, que ama e contempla. Cada qual só olha para quem o engendrou, não para o engendrado. A contemplação é, portanto, sempre ascendente e pressupõe a co-naturalidade do *lógos*. Como nota Bréhier, “deve-se ainda salientar o esforço que faz Plotino para anular a imagem espacial, inevitavelmente sugerida pela descrição de uma separação en-



tre o Um e a Inteligência: eis aí uma separação imaginária que não impede em nada o contato e a união espiritual” (Plotino 6, V, i, 6, nota 1).

Podemos imaginar a Alma como o limite entre a esfera inteligível e a esfera material, um ponto de contato que se introduz no mundo sensível, mesmo sendo de natureza inteligível<sup>(10)</sup>. Que conseqüências traz isto para a vida filosófica?

O homem é matéria irradiada de *lógos*, como tudo o mais no mundo (o próprio mundo tem uma alma). A pedra de toque da vida filosófica é a *percepção*<sup>(11)</sup> da presença do *lógos* no não-ser, a matéria. Ao perceber-se mergulhada num “outro”, a alma é tomada por desconforto. “Nossa alma tem uma parte que está sempre perto dos inteligíveis, uma outra que está em relação com o sensível, uma outra que está entre ambas; natureza única de potências múltiplas, tanto ela se concentra inteiramente em sua parte mais perfeita e se junta ao melhor dos seres; quanto sua parte inferior é atraída e atrai consigo a parte média; pois não é permitido que a alma seja atraída por inteiro. *Ela experimenta este desconforto porque ela não ficou nessa região de beleza em que ficou a alma que não é parte de nós mesmos e da qual não somos mais uma parte* [a Alma como hipóstase]: é esta alma que doa a todo o corpo o que ele pode receber dela; ficando imóvel, sem necessitar agir, refletir, nem corrigir nada, ela o governa [o corpo] e ordena suas partes, simplesmente contemplando o que é antes dela [a Inteligência], graças a sua maravilhosa potência. Quanto mais ela se prende à contemplação, mais ela é bela e potente; ela dá o que tem provindo do alto ao que vem depois dela; ela o ilumina porque ela está sempre iluminada” (*id., ibid.*, II, ix, 2 – o grifo é meu). A vida filosófica não é senão o esforço por aproximar a alma de seu semelhante: a esfera do inteligível. Isto implica um ganho de “luz”, em termos plotinianos: a alma do filósofo volta-se na direção da hipóstase que lhe é superior (a Inteligência), conforme o movimento próprio à contemplação (a hipóstase inferior olha e ama a hipóstase que lhe é superior e da qual foi gerada).

Há um problema clássico em Plotino (cuja solução não me proporei a determinar, após tantos estudos a respeito) que concerne à multiplicidade e à unicidade anímica. Se a Alma é uma hipóstase, como explicar



a multiplicidade de almas (demoníacas, humanas etc.)? A quarta *Enéada* aborda esta questão ao longo de vários tratados<sup>(12)</sup>. O interessante aqui é notar que as almas relativas aos homens singulares só estão divididas na medida em que participam da matéria. Voltar-se em direção ao inteligível, isto é, concentrar-se em sua parte superior, implica uma tentativa de recuperar algo da unidade perdida na encarnação. O primeiro ponto da vida filosófica é, portanto, sua natureza “recuperadora” da integridade das almas na Alma. “Essa natureza que, dizíamos, é vizinha da essência indivisível é, ela mesma, uma essência; ela vem aos corpos e, por acidente, divide-se nos corpos; mas a divisão não é em absoluto uma propriedade que ela tinha antes de se dar aos corpos; (...) ora, a natureza simultaneamente indivisível e divisível a que chamamos alma não tem a unidade de um contínuo cujas partes são diferentes [caso dos corpos]; ela é indivisível porque ela está inteiramente nas partes e numa parte qualquer do corpo. (...) ela se divide nos corpos porque os corpos, dada a divisão que lhes é própria, não a podem receber indivisamente; sua divisão é, portanto, uma afecção dos corpos, e não da alma mesma” (Plotino 6, IV, ii, 1).

Assim como em Platão, a alma encarnada nunca poderá anular sua prisão na matéria. A vida filosófica plotiniana não implica uma negação do corpo, pois é da natureza da alma ser a irradiação do inteligível *no* sensível<sup>(13)</sup>. A vida filosófica é, portanto, fonte de iluminação quando de fato atinge a contemplação. É voltando-se para o inteligível que melhor cuidamos do corpo, pois a matéria recebe mais luz: “O homem que está no espírito é o homem por excelência [o grau divino do homem]; ele ilumina o segundo homem [o grau demoníaco, a parte intermediária], que por sua vez ilumina o terceiro [a besta, a parte mais baixa]” (*id., ibid.*, VI, vii, 6). Mas como, então, viabilizar este cuidado de si, sabendo-se um homem múltiplo (alma dividida em três partes e mergulhada em matéria) e cuidando de todas as suas partes?

Diferentemente de Platão, Plotino vê que o homem, alma divina mergulhada num “outro”, indissolúvelmente ligada a este outro material, *não pode senão começar seu caminho em direção ao divino por seus semelhantes*. Ele não começa pela busca de conceitos, mas pela compreen-

são de seu mundo como irradiação do inteligível no sensível; o filósofo começa pela *estética*.

Ao começar a investigação sobre o Belo, Plotino deixa entrever que seu escopo ao abordar o tema é inaugurar o giro contemplativo da alma. “Que é então essa qualidade [a beleza] presente e manifesta nos corpos? É o que é preciso examinar em primeiro lugar: o que é essa coisa que anima o olhar dos espectadores, cativa-o, atrai-o para si, e faz com que eles se regozijem de ter a contemplação dela. Se nós a descobrimos, então ‘fazendo dela como um degrau’, sem dúvida dispostemos imediatamente do que ver o resto do que pode ser contemplado” (Plotino 7, I, vi, 1). As coisas belas têm a propriedade de atrair o olhar dos espectadores para si e instiga-os a contemplá-las. Do mesmo modo, seria desejável que a alma se sentisse atraída a contemplar o inteligível, voltando-se para ele. Nesse momento, a beleza opera como uma pista de analogia entre o movimento factual do espectador e o movimento desejável para a alma filosófica. Mas Plotino agrega que, descoberta a razão para o movimento de fato, teríamos o material necessário para contemplar o que deve ser contemplado – as coisas belas seriam o degrau para a contemplação superior. Mas por que as *coisas* belas seriam o degrau privilegiado – e não, por exemplo, o *conceito* de justiça, de amizade ou de bem?

Ocorre que Plotino está operando, na via da contemplação, com a categoria platônica da semelhança. Só o semelhante reconhece o semelhante – ou seja, é preciso haver algo em comum para haver reconhecimento. As hipóstases inferiores podem contemplar as hipóstases superiores devido à comunidade de *lógos*. A *alma humana*, contudo, está mergulhada em algo com o que não tem a comunidade “lógica”: está cercada por um mundo de corpos. Ao distrair-se com os corpos, perde-se de si mesma, pois não pode reconhecer nada semelhante a si neles<sup>(14)</sup>. Para inaugurar o movimento de retorno da atenção para si e para o inteligível, a alma, naturalmente distraída com os corpos a sua volta, deve poder reconhecer neles algo que lhe seja semelhante. Ou seja, ela deve começar por poder reconhecer nas coisas materiais uma irradiação do inteligível nos outros sensíveis para interromper sua distração. Ora, a marca carac-

terfística da multiplicidade inteligível, do múltiplo da Inteligência, é a beleza. A mesma beleza que a alma enfim reconhece no mundo que a cerca. *A experiência estética é o reconhecimento de um mundo estranho como um mundo familiar.*

“... em razão mesmo do que ela é por natureza, aplicada em direção ao que é, entre todos os seres, a essência mais eminente [pois é sua hipóstase superior], a alma se toma de uma alegria e de um maravilhamento exaltados, uma vez que percebe seres do mesmo gênero que ela, ou traços de tal gênero [através da beleza]; ela os relaciona então a si e se recorda do que ela é propriamente e qual é seu horizonte.

Dito isto, que semelhança há entre as belas coisas d’Aqui [esfera sensível] e as de Lá [esfera inteligível]? (...) Dizemos de nossa parte que é em virtude de uma participação dos seres corpóreos a idéias. Pois tudo o que é informe pode naturalmente receber uma figura e uma forma, mas, enquanto isto não tiver parte nem com uma razão nem com uma idéia, fica feio e estranho à ordem divina. E aí está a absoluta feiúra. (...) Assim, a beleza do corpo deriva de sua comunhão com uma razão vinda dos deuses [*i.e.*, com a causa inteligível que irradia no sensível – uma comunhão de *lógos*]. (...) a alma pronuncia-se sobre o Belo pondo-se de acordo com a idéia que lhe é imanente [ela mesma sendo inteligível] e servindo-se dela para julgar como nos servimos de uma régua para julgar o que é reto” (Plotino 7, I, vi, 2-3).

A plasticidade permite à matéria ser “moldada” por idéias. É o molde que a alma reconhece nas coisas belas – e o “outro” transforma-se em “semelhante”, tomando-a de alegria. Plotino inicia a vida filosófica com coisas e não com conceitos porque as virtudes inteligíveis mostram-se no mundo como belas coisas (“Toda virtude é uma beleza da alma”) (*id.*, *ibid.*, I, vi, 1). O fulgor do inteligível no sensível é a beleza: o inteligível conformando o sensível. E é este espanto maravilhado que acorda a alma

do “sonho sensível” para a “realidade inteligível” (Plotino 6, III, vi, 5). Este despertar se dá como descoberta da posse de um “régua” formal: passo da distração com as coisas à atenção aos meus semelhantes; então descubro que são semelhantes porque temos em comum a irradiação do inteligível<sup>(15)</sup>. Neste momento, aproprio-me do padrão de reconhecimento: a coisa bela é minha semelhante porque eu sou belo, eu também sou irradiação inteligível num corpo. A este movimento Plotino chama interiorização: “Enquanto uma coisa permanece exterior a nós, somos então realmente afetados. É que os olhos só são capazes de perceber o que é ‘forma’” (*idem* 7, V, viii, 2).

A constituição da interioridade autêntica pressupõe a descoberta da “régua” inteligível em nós. Definirei “autenticidade” como o modo de vida da alma em conformidade com sua natureza contemplativa, por oposição à alma distraída como um “outro” *necessariamente incognoscível* (a matéria)<sup>(16)</sup>. Note-se que um mesmo corpo pode ser ocasião de distração ou ocasião da autenticidade – quando nele descubro a irradiação do inteligível. No tratado “Do belo inteligível”, Plotino propõe a via estética como a responsável por esta mudança de modo de vida (da distração à atenção autêntica), cuja implicação é a constituição da interioridade filosófica. Estética e filosofia tornam-se, assim, indissociáveis.

O movimento de interiorização implica conceber a alma não mais enquanto dividida nos corpos – *i.e.*, sob o ponto de vista da matéria irradiada. Trata-se de conceber a alma em sua natureza *una*. Assim, a via da beleza é uma mudança de ponto de vista: o objeto belo e o espectador separados são substituídos por uma imanência do belo à alma. É preciso lembrar que a relação entre a Alma e o Inteligível (fonte do Belo) é de natureza “lógica” – e não espacial. Portanto, é só ao retornar a esta imanência que o inteligível pode ser adequadamente conhecido. “(...) aqueles que são como que totalmente cercados e empanturrados desse néctar, porque sua alma terá sido toda irrigada pelo Belo, estes não podem permanecer simples espectadores. Pois não há mais um ser que vê do exterior e um outro ser que é visto: o ser que tem a vista abrangente encuba em si mesmo o que vê. (...) De fato tudo o que percebemos como espetáculo,

percebemos fora de nós. Mas é preciso, então, transportá-lo para si e vê-lo fazer um consigo mesmo, vê-lo ser si mesmo” (Plotino 7, V, viii, 10).

O limite da compreensão adequada de si mesmo é a anulação da individualidade. Ao conceber-me como uma irradiação da alma numa porção divisível da matéria, posso “entrar em sintonia” com o inteligível. Mas não se trata de um poder supra-humano: enquanto homem de fato, nunca poderei me fundir com o inteligível. O que ocorre é um ganho de mobilidade de aspectos. Posso passar da divisão espectador-objeto à interiorização e retornar ao mundo, concebendo-o agora adequadamente – e, sobretudo, conhecendo em mim a causa imanente da beleza nos corpos. “É que há nessa conversão à divindade um ganho notável: começando por ter apenas a sensação de nós mesmos, enquanto estamos separados do deus, penetramos no interior de nós mesmos em que se é possuidor do todo<sup>(17)</sup>, abandonamos então a sensação à deriva pelo horror da separação, para tornar-nos, enfim, Lá-embaixo, um com o divino. Se aspiramos a ver-nos na separação, podemos projetar a nós mesmos na exterioridade [retornando à separação]” (*id.*, *ibid.*, V, viii, 11).

O entusiasmo platônico transforma-se na instauração da percepção adequada de si (“*synesis kai synaisthesis*” e “*autois synetoi*”) como imanência à divindade (ou ao inteligível). É possível ver em Plotino uma reformulação da passividade característica da ascese amorosa platônica. Mas o que implicava uma possessão divina (entusiasmo) será transformado num misto de atividade e passividade. A passividade plotiniana revela-se no abandono do ponto de vista de um “eu” que tenta instaurar seu domínio cognitivo do mundo através do pensamento discursivo (que chamarei de “razão discursiva”). Quando a alma “raciocina” (por oposição a seu estado de contemplação), ela deve dispor da linguagem fragmentada (cf. *idem* 6, I, ii, 3). A linguagem, por sua vez, é adequada para se lidar com a irradiação fragmentada da alma na matéria – mas o preço a se pagar é a prisão no nível da cópia da multiplicidade material. Com isto, obriga-se a alma à alienação de sua unidade originária em benefício da multiplicidade dos corpos (cf. Bréhier, “Notice” a Plotino 6, IV, iii). Se a alma volta-se para si mesma, abandonando a multiplicidade e esforçando-se por ver-se como Alma una, ela deve se calar (cessar o “raciocínio”

múltiplo). A *passividade* plotiniana não consiste em se deixar possuir – ou em abrir uma passagem privilegiada para a realidade formal, como em Platão. Consiste em escutar-se a si próprio, fazendo silêncio e fechando os olhos para a multiplicidade. Esta multiplicidade inclui o próprio “eu” raciocinante – mais uma das irradiações múltiplas da matéria. O pensamento discursivo implicaria, portanto, apenas uma nova divisão: “O ser que se pensa se cinde em dois” (Plotino 6, V, iii, 10). É, portanto, com a parte superior da alma que devemos avançar na contemplação, ultrapassando a parte inferior marcada pelo pensamento discursivo<sup>(18)</sup>.

A passividade necessária à parte superior da alma é descrita por Plotino como *silêncio* que se libera da ilusão do múltiplo e foge para o inteligível. Contudo, retornando à categoria lógica da semelhança, não se trata de entender tal descrição em termos físicos (a fuga para um mosteiro e o voto de silêncio seriam apenas a multiplicação de desdobramentos materiais). Entendido o silêncio sob o ponto de vista inteligível, trata-se de reencontrar o *lógos* que temos em nós mesmos, não enquanto este ou aquele “eu”, mas como integrantes da Alma: “O espaço inteligível é a compenetração dos seres” (*id., ibid.*, V, ix, 10). Trata-se de calar sobre o múltiplo e escutar a lógica. Como diz Trouillard, a “solidão é a simplicidade [metafísica, e não moral]. Ela volta a ser apenas ela. O que, precisamente, não é uma regra de moderação [moral]. Ser apenas si próprio é o privilégio do Um (*id., ibid.*, VI, viii, 21). A alma não se juntará ao Um. Mas ela não chegará lá sem um despojamento progressivo” (Trouillard 9, p. 133).

Essa passividade em relação à unidade tem um contraponto ativo: o *ecstasis*, ação de sair de si. Se em Platão há uma descida demoníaca, em Plotino há uma saída de si para a contemplação. O êxtase, junto ao silêncio, permite, finalmente, a determinação da autonomia da alma. A alma pode dar a si mesma as leis ao ver-se sob o ponto de vista do inteligível. Nesse momento, compreende que possui em si o mesmo *lógos* que se irradia a partir do Um pelas hipóstases sucessivas. Como a hipóstase que está contemplando é a Inteligência, o *lógos* se manifesta à alma como o Belo inteligível. O êxtase plotiniano não tem, contudo, o sentido místico. O sair de si é de fato uma *simplificação* (“*haplosis*”), um movimento de



abandonar a multiplicidade e aproximar-se da simplicidade da alma. Seu objetivo não é a anulação definitiva do “eu”, mas o encontro da verdadeira autonomia. “O êxtase foi compreendido sobretudo como um estado passageiro. (...) Mas o *evento está na tomada da consciência, não no estado em si*; este, no que tem de fundamental, não pode faltar mais a um sujeito do que a uma esfera faltar seu centro gerador” (Trouillard 9, p. 98).

O encontro do centro gerador, da autonomia lógica, não implica, portanto, uma negação física do corpo; ao contrário: conquistada a autonomia (*autarkes*), por contraste com a heteronomia da distração com os corpos, ganha-se uma nova perspectiva do corpo próprio e dos outros corpos. Esta nova perspectiva manifesta-se, agora, como um embelezamento do mundo visível devido à contemplação adequada do inteligível. “Este mundo imita, assim, em todo ponto seu arquétipo. É que ele possui a vida, e alguma coisa da essência, uma vez que emana do divino. Ele tem do divino, aliás, a eternidade, pois é dele imagem (...) Ora, toda imagem que é por natureza dura tanto quanto seu arquétipo” (Plotino 7, V, viii, 12). A autonomia não é, portanto, um estado exclusivamente passivo. Ao contrário de Platão, Plotino, ao erigir a via estética como modo de vida filosófico, conjuga a passividade à atividade num contínuo caracterizador da manutenção da autonomia. A alma, por natureza sendo ponto de contato do inteligível e do sensível, sendo, portanto, *demoníaca* (cf. *idem* 6, I, ii, 6), nunca abandona sua posição intermediária. Pode conquistar, contudo, um modo autônomo de ver o mundo. “O sábio”, como nota Trouillard, “não chega nunca a separar de fato seu juízo de seus instintos. E é esse cativo perseverante que constitui o ‘aqui embaixo’. A negação tem por objeto a ultrapassagem, a dissociação mesma, condição da lucidez, não aniquilação. O eu continuará sempre a se distribuir vários planos e talvez ele não possa nunca se fixar definitivamente em nenhum (III, iv, 3; V, viii, 11; V, vii, 6)” (Trouillard 9, p. 146).

A aceitação do “perspectivismo” insuperável caracteriza melhor do que nada a vida filosófica. A dificuldade de encarar a filosofia como modo de vida está, assim, em encarar o “perspectivismo” como uma ampliação factual dos modos de visão. “O pensamento dianoético, que parece passar através das idéias, pode nos discernir as orientações que poderia



tomar nossa própria existência, não nos fará jamais apreender em sua autenticidade a profundidade e a singularidade do vivido extático” (Mathias 4, p. 25). As *Enéadas* não são, portanto, nem um discurso do método extático, nem um sistema abstrato de doutrina. São uma pista.

O ganho da aceitação do desafio é a inter-iluminação dos planos. Assim, a experiência da beleza traz consigo uma espécie de “aprendizado” (*id.*, *ibid.*, p. 12): ver o belo é aprender a ver autenticamente o mundo. “Retira de ti tudo de supérfluo, endireita tudo o que está torto, dissipa toda opacidade e trabalha para te tornar límpido, sem cessar de esculpir tua própria estátua, até que te ilumine o divino fulgor da virtude (...) se, portanto, vês e reconheces te teres tornado tudo isso, então te transformaste em visão e deves ter confiança em ti. Fica neste mundo e eleva-te, pois não precisas de um guia; fixa o olhar e vê!” (Plotino 7, I, vi, 9).

**Abstract:** Aesthetics is a peculiar way of access to reality in Plato's philosophy, becoming the privileged one in Plotinus philosophy. The relationship between Beauty and philosophical method shows, in both authors, the presence of the Ideas in the world where the philosopher lives on.

**Key-words:** Plato – Plotinus – aesthetics

## Notas

- (1) “*Eu pensava que irias dizer a palavra verdadeira; com delírio [manikôs]! Em todo caso, é precisamente o que eu buscava, pois nós dissemos [cf. 238e, 241a-b, 246b, 249d], não é mesmo, que o amor é um delírio*” (Fedro, 265a).
- (2) *Robin nota aqui uma referência ao caráter misterioso da advertência demoníaca. Cf. os trechos 241d e ss. e 242b-d.*
- (3) “*A mim, um tipo demoníaco me retém (...) esse homem que não cessa de me refutar*” (Hípias maior, 304c-d).
- (4) *Cf. a exposição da impiedade do discurso de Lísias e do primeiro discurso de Sócrates: Fedro, 242d-243a.*
- (5) *Em relação aos estágios estéticos, ver Banquete, 210.*
- (6) *Cf. República, VII, 523-525. Ver legado de Parmênides ao jovem Sócrates em Parmênides, 129b-c. Diz Goldschmidt: “A origem da reflexão filosófica é, portanto, uma experiência de contradição. Teríamos somente a filosofia para fazer se o mundo sensível – onde estamos destinados a viver e agir – fosse transparente a nossas sensações, se ele se comportasse sempre da mesma maneira e se todos os objetos que o compõem consentissem em permanecer o que parecem e em nunca nos espantar” (Goldschmidt 3, p. 19).*
- (7) *Estes tópicos foram tratados por É. Bréhier na edição de seu curso sobre Plotino, La philosophie de Plotin (Bréhier 1).*
- (8) “*Pode-se, assim, melhor compreender o caráter das Enéadas. Elas são apenas a redação das discussões vivas da escola. Plotino escreve sobre os temas que se apresentam, e seus livros dão freqüentemente a impressão de uma estenografia. Eles não são em absoluto feitos visando uma propaganda religiosa popular, mas para o pequeno círculo de iniciados para o qual foram concebidos*” (id., ibid., p. 15).
- (9) *Para uma crítica à externalidade do plotinismo desta concepção misticizante do êxtase, ver Trouillard 9, p. 98.*

(10) *A alma humana “ocupa um lugar intermediário; ela tem uma porção divina, mas, colocada na extremidade dos seres inteligíveis e nos confins da natureza sensível, ela lhe dá [à natureza sensível] alguma coisa de si mesma” (Plotino 6, IV, viii, 7).*

(11) *Plotino usa os termos “synesis kai synaísthesis” (cf. id., ibid., V, 8, 11), que guardam a duplicidade de determinarem uma apreensão cognitiva e sensível, duplicidade que pretendo manter ao falar em via “estética” da contemplação (teoria).*

(12) *A respeito da extensão da questão, ver a “Notice” de Bréhier ao tratado “Dificuldades relativa à alma I”, id., ibid., IV, iii.*

(13) *Trouillard tem uma bela formulação da questão: “A animalidade surgiu, portanto, de uma exigência interna da essência, não para se completar, mas para simbolizar-se. A alma e o corpo não são entre si nem como substâncias heterogêneas, nem como funções metafísicas complementares, mas como perspectivas complementares sendo cada uma total em seu gênero. Eles não se unem por caráter incompleto, mas, ao contrário, por sua integralidade, em primeiro lugar muito diferente” (Trouillard 9, p. 16).*

(14) *“A matéria”, diz Trouillard, “é negação ativa do espírito no ser corporal e naquele que pensa segundo o corpo. Há tensão entre a vida e o espírito (p. ex., entre o egocentrismo biológico e a universalidade intelectual). Essa oposição não é mais apenas dissonância, ela se transforma em conflito agudo quando uma potência da alma espiritual se põe a serviço da vida e se faz reger por ela” (id., ibid., p. 140).*

(15) *“É porque o ser é desejável, pois ele é idêntico ao Belo; e se o Belo é objeto de amor, é porque ele é o ser. Uma vez que sua natureza é, portanto, uma, que necessidade há de procurar qual é causa do outro? Mesmo o mais quimérico dos seres deve ser remetido a um semblante de beleza, não tanto para parecer belo, quanto para simplesmente ser. E, aliás, ele só é na medida em que participa do Belo ideal: melhor ele o capta, mais é perfeito, pois a beleza lhe é cada vez mais íntima” (Plotino 7, V, viii, 9).*

(16) *A distração não é um estado pessoal, é uma ameaça existencial à alma. “Se nos precipitássemos em dominar tais simulacros como se fossem seres verdadeiros, ocorreria o que conta essa fábula, se bem me lembro, de um homem*

*que quis agarrar sua bela imagem refletida pela água e que nela caiu e desapareceu nas profundezas da corrente; da mesma maneira, quem se apaixonou pelas belezas corporais, e não renuncia a elas, se abismará, não em corpo, mas em alma, nas profundezas escuras e funestas para a inteligência, condenando-se a viver às cegas num Hades e a relacionar-se com sombras tanto nesse abismo quanto em nosso próprio mundo” (Plotino 7, I, vi, 8).*

(17) “*Ou seja*”, nota Mathias, “*que em si mesmo se possui ao mesmo tempo a idéia de si mesmo e as idéias de todas as coisas. A pura identidade de si consigo engloba assim a esfera ‘transcendente’ dos inteligíveis, pois se é enquanto Si [i.e., enquanto Alma una] um inteligível*” (Mathias 4, p. 96, nota 4).

(18) *Pelo que nota Bréhier, o conhecimento de si não é nenhum caso, como em Descartes, uma reflexão de si; no nível do conhecimento em que estamos, o conhecimento de si está inevitavelmente mesclado ao das coisas exteriores” (Nota a Plotino 6, V, iii, 3).*

## Referências Bibliográficas

1. BRÉHIER, É. *La philosophie de Plotin*. Paris, Boivin, 1928.
2. FESTUGIÈRE, A. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, Vrin, 1950.
3. GOLDSCHMIDT, V. *Les dialogues de Platon*. Paris, P.U.F., 1947.
4. MATHIAS, P. “Les voies du silence”. In: *Du beau*. Paris, Presses Pocket, 1991.
5. PLATÃO. *Œuvres complètes*. Tradução e notas de L. Robin. Paris, Gallimard, 1984.

6. PLOTINO. *Ennéades*. Tradução e notas de É. Bréhier. Paris, Belles Lettres, Vol. I, 1924; Vol. II, 1924; Vol. III, 1925; Vol. IV, 1927; Vol. V, 1931.
7. \_\_\_\_\_. “Du beau” e “Du beau intelligible”, *Ennéades*. In: *Du beau*. Tradução e notas por P. Mathias. Paris, Presses Pocket, 1991.
8. ROBLEDO, A. *Platón – Los seis grandes temas de su filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
9. TROUILLARD, J. *La purification plotinienne*. Paris, P.U.F., 1955.
10. WILDE, O. *De profundis: epistola in carcere et vinculis*. Penguin Books, 1987.