



Revista Archai
E-ISSN: 1984-249X
archaijournal@unb.br
Universidade de Brasília
Brasil

Franca e Ferreira, Elisa
O HOMEM A CAMINHO DO UNO NAS ENÉADAS DE PLOTINO: AS VIAS DO MÚSICO,
DO AMANTE E DO FILÓSOFO
Revista Archai, núm. 5, julho, 2010, pp. 59-65
Universidade de Brasília

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=586161962006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

O HOMEM A CAMINHO DO UNO NAS ENÉADAS DE PLOTINO: AS VIAS DO MÚSICO, DO AMANTE E DO FILÓSOFO

Elisa Franca e Ferreira¹

RESUMO: O objetivo deste texto é articular três tríades presentes nas Enéadas de Plotino - 1. os três tipos de homem: o músico, o amante e o filósofo; 2. os três homens: o homem sensível, o homem racional e a Forma do Homem; 3. as faculdades, capacidades ou potências da alma: a de desejar, a de perceber ou de sentir e a de raciocinar ou faculdade discursiva - a fim de esclarecer as condições ou pressupostos da ascensão do homem ao Uno mediante as vias do músico, do amante e do filósofo. Analisamos como esses homens utilizam as potências da alma para voltarem ao Uno e, por conseguinte, propomos delimitar as diferenças entre os homens e suas capacidades para tanto.

PALAVRAS-CHAVE: homens, faculdades da alma, ascensão, Uno.

ABSTRACT: The aim of this text is to relate the three triads presents on the Plotinus' Enneads - 1. the three types of man: the musician, the lover, and the philosopher; 2. the three men: the sensible man, the rational man and the Form of man; 3. the potencies, faculties or capacities of the soul: the desiring one, the perceiving one, and the reasoning faculty or discursive one - in order to clarify the conditions or presuppositions of man's ascent to the One through the ways of the musician, the lover, and the philosopher. We analyze how these men use soul's faculties to return to the One and, in consequence, we propose a delimitation of the differences between men and their capacities for such ascent.

KEY-WORDS: Man, faculties of the soul, return, One.

1. Universidade Federal de Minas Gerais.

2. Acerca da pré-existência da sensação no Intelecto, dedicamos um capítulo em nossa dissertação de mestrado, sendo que delimitamos um capítulo para os primeiros sete capítulos do tratado 38 (*Enéada VI, 7 [38]*). Seguimos Hadot referindo-nos à Forma do homem, pois depreendemos que é ela que está em questão nesse discurso sobre a pré-existência da sensação no Intelecto ou sobre a existência de um modelo, no Intelecto, do homem sensível ou no devir. Cf. Hadot, *Plotin. Traité 38*, p. 207.

3. Cf. *Enéada VI, 7 [38]* 3, 2-3; 3, 26-27; 4, 1-5; 4, 16-18. Literalmente, Plotino refere-se ao homem de lá (*ekei ánthropos*), aquele (*ekeinos*), o homem no Intelecto (*ho en nôi ánthropos*) e o homem em si (*áutoántropos*).

4. Cf. *Enéada VI, 7 [38]* 1, 45-50.

Em nossa pesquisa, obtivemos os seguintes entendimentos sobre os três homens do tratado 38 (*Enéada VI, 7 [38]*). A Forma do Homem ou o homem no inteligível tem tudo que precisa para atuar no devir e, portanto, não necessita de acréscimo algum, dado que, como forma ideal, tem tudo que constitui o homem; ela contém até mesmo a sensação e as propriedades do homem sensível². Ele é o homem antes de todos os outros homens³. Nesse tratado, Plotino analisa a natureza da Forma para esclarecer o que seria tal homem no Intelecto. No Intelecto, o todo está contido em cada uma de suas partes e cada uma delas é o todo. Assim, cada Forma tem uma relação consigo mesma e com o todo; cada uma é para o todo, ou seja, ela não está dissociada de sua relação com o todo. Portanto, ela é ao mesmo tempo para si e para o todo. Assim, a razão de ser da Forma é proveniente de sua relação com a totalidade e com ela mesma. Na sua relação com o outro, a Forma mostra o que ela é e, na relação consigo mesma, mostra o que é o todo; no ser para o outro, ela exprime seu ser para si, revelando a totalidade. A Forma é completa e acabada; ela é bela e é causa de si. Enfim, cada Forma é uma totalidade que se basta⁴.

Mas como a Forma do homem a reflete si mesma e a totalidade? Ora, através da Forma do homem, pode-se compreender a totalidade do Intelecto, a integralidade da Forma do homem exprime a integralidade do Intelecto. De acordo com a descrição do que é a Forma, depreende-se que a Forma do homem tem potencialmente tudo o que constitui o homem, ou seja, tem todas as condições necessárias para formar um homem⁵. Notamos que Plotino sublinha uma distinção entre o homem eterno, representado aqui pela Forma do homem, e o homem no devir. Plotino evidencia o pressuposto da atemporalidade para que algo seja completo e, então, explicita que, enquanto a Forma do homem é eterna e, por isso, completa, o homem no devir só adquire seu acabamento e sua completude no tempo⁶. Em outras palavras, o homem como Forma é eterno e imortal, donde se segue que é completo, pois, se precisasse de algo, entraria no devir para que suas necessidades fossem geradas; o homem inteligível é uma Forma que expressa a totalidade do Intelecto, cujas partes, por sua vez, exprimem o homem.

Percebemos que, enquanto no segundo tratado (*Enéada* IV, 7 [2]) Plotino estabelece a imortalidade do homem como alma em contraposição à mortalidade do corpo, no trigésimo oitavo (*Enéada* VI, 7 [38]), ele o faz em relação ao homem como Forma no Intelecto. A eternidade de ambos, isto é, do homem como alma e do homem como forma, deve-se ao caráter inteligível e incorpóreo da alma e do Intelecto. Por conseguinte, até esse momento, o que se nos afigura comum entre os dois textos é que Plotino indica que o elemento corpóreo não faz parte da essência homem. O corpo, como algo mortal e temporário, não está incluído na definição do homem que denota seu aspecto intemporal, seja como alma, seja como Forma. Em outras palavras, o corpo limitaria o homem a existir somente no momento em que a alma se unisse a ele.

Para entender o homem racional, Plotino o analisa em comparação com o homem sensível, através de alguns aspectos de ambos, como a utilização do corpo: o homem sensível utiliza o corpo primariamente, ao passo que o homem racional se relaciona com o corpo de modo apenas

mediato. Assim, cada um deles, hierarquicamente, tem a sensação que lhe corresponde, percebendo diferentemente: as sensações do homem racional são claras e as do sensível são obscuras⁷. É importante ressaltar que o homem sensível não está totalmente separado nem das sensações e afecções nem da essência do homem, ou seja, ele tem uma vida que se realiza juntamente ao corpo sem, todavia, se separar completamente “do alto”; a Forma do Homem, em contrapartida, é totalmente separada do corpo. Faz-se necessário observar que esse homem inferior não é o corpo, mas o homem capaz de sensação, isto é, a alma sensitiva, que, mesmo sem o corpo, já é homem devido ao *lógos* de homem que recebeu: portanto, tem-se o homem como alma determinada por um *lógos*.

Vogel esclarece que Plotino está suscitando o problema se o homem é, essencialmente, um ser com percepção sensível, já que era assim como Forma⁸. Segundo ele, Plotino precisa investigar a questão tentando examinar primeiro o que é o homem “aqui”, sensível, isto é, o conjunto (*synamphóteron*) da imagem da alma e do corpo, sugerindo que é a alma que faz o homem sensível ganhar vida; concordamos com o intérprete que esse homem não seria definido como alma e, sim, como tal conjunto. Esse seria o “homem no corpo” ou “homem concreto”, termos dos quais muitos intérpretes fazem uso para compreender os múltiplos aspectos do homem. Destacamos que essas designações para o homem nos parecem razoáveis somente quando são adaptações interpretativas ao vocabulário de Plotino a fim de compreender melhor a antropologia nas *Enéadas*; a expressão “homem no corpo” parece-nos mais razoável, pois Plotino sugere essa idéia tanto em relação à alma – a alma no corpo – como ao homem.

Quanto às correlações entre as faculdades da alma e os três homens, demarcamos alguns apontamentos⁹. A faculdade da parte inferior da alma, ou seja, da alma irracional, é a de desejar (*oréghesthai*): ela é a principal responsável pelo aprisionamento do homem- como vivente- ao sensível e pela produção das afecções. Na alma sensitiva, a faculdade de perceber (*antilambánesthai*) e de sentir (*aisthetikón*), correspondem

5. Cf. *Enéada* VI, 7 [38] 2, 50-55

6. Cf. *Enéada* VI, 7 [38] 3, 15-21. Plotino explica que os olhos e as sobrancelhas já estão na essência em virtude de uma função interna de conservação, ou seja, ela tem nela mesma um princípio de conservação; a essência tem sua razão de ser ou seu porquê nela mesma. Portanto, a essência tem seu porquê e sua razão de ser nela mesma, sendo perfeita e completa.

7. Cf. *Enéada* Cf. VI, 7 [38] 5, 19-22.

8. Cf. VOGEL, “Plotinus’ image of man”, p. 149-150. Assim como Hadot, Vogel também lembra que a percepção sensível parece ser da Forma do homem, indicando que no inteligível existem objetos inteligíveis e um tipo de percepção da qual a nossa é uma imagem imperfeita.

9. Dizemos apontamentos porque, em nossa pesquisa de mestrado, esse foi um dos temas mais difíceis para compreendermos, tratarmos e concluirmos. Desenvolvemos um capítulo sobre alguns aspectos das potências da alma, discutindo as funções e atividades das mesmas.

10. Cf. *Enéada* VI, 7 [38] 6, 1-7.

11. Cf. *Enéada* I, 3 [20] 1, 1-17. A respeito dos significados e usos do termo “dialética” para os antigos e das diferenças entre a dialética de Plotino e a dos estoicos e de Aristóteles, cf. JANKÉLEVICH. V. Plotin. *Traité* 20, p. 15-22. Quando for relevante, pretendemos recorrer a Platão e à sua dialética, para indicar as semelhanças e as diferenças para com a dialética de Plotino e esboçar as apropriações de Plotino.

12. Cf. *Enéada* I, 3 [20] 4, 1-5.

13. *Enéada* I, 3 [20] 5, 5-8.

14. *Enéada* I, 3 [20] 1, 14-17.

15. Cf. *Enéada* I, 3 [20] 4, 15.

16. Acerca dessa difícil questão ou tema da alma que não desce, ver minha dissertação de mestrado “O homem, a alma e o vivente: a definição do homem nas *Enéadas* de Plotino”, FAFICH- UFMG, 2009.

17. Cf. *Enéada* VI, 9 [9] 10, 4-8; Cf. HADOT, P. Plotin. *Traité* 9, p. 198.

18. Segundo Platão: “Toda alma do homem, por natureza, contemplou o ente verdadeiro; senão, ela não viria nessa criatura. Mas o rememorar das coisas desse mundo lá a partir das coisas daqui não é fácil para toda alma, nem para todos aqueles que viram somente as coisas de lá nem para aqueles que, depois da queda deles neste lugar aqui, tiveram a infelicidade de se deixar levar pela injustiça por certas freqüentações e de esquecer, assim, as visões sagradas que elas contemplaram. Apenas um pequeno número conserva o dom da memória. Esses, quando percebem uma imitação das coisas de lá, estão fora deles mesmos e não se possuem” *Fedro* 249e- 250a.

19. Cf. *Enéada* I, 3 [20] 3, 1-5; 4, 1-5. Nas palavras de SANTA CRUZ, M. I., “Plotino insiste sobre a necessidade de uma *paidéia* conveniente, sem a qual é impossível, ainda que para as melhores naturezas, encontrar o verdadeiro caminho” (“Filosofia y Dialética en Plotino”, p. 9). Diferente dos pitagóricos, Plotino não se interessa – até mesmo crítica – pelo valor ontológico dos números e suas relações. Cf. JANKÉLEVICH, V. *Traité* 20, p. 56.

20. Cf. *Enéada* I, 1 [53] 11, 5-8.

a um nível em que se inicia a separação em relação ao sensível. Entendemos que tal início de separação ocorre no sentido de que, pela impressão sensível, a alma sensitiva conhece o objeto sensível exterior por meio de sua imagem ou representação sensível, na qual a impressão foi transformada, e a refere à sua impressão inteligível. Por isso, de alguma maneira, o homem sensível já consegue apreender o sensível como forma inteligível¹⁰; em outros termos, ele percebe o objeto sensível e o remonta à sua essência inteligível.

Plotino volta a falar de três homens do tratado 53 (*Enéada* I, 1 [53]), mas é no tratado 20 (*Enéada* I, 3 [20]) que ele discorre sobre três tipos de homens que se elevam em direção ao Princípio: o artista-músico, o amante e o filósofo. Os dois primeiros se orientam por uma via que parte “de baixo”, isto é, do sensível, que é a via da Beleza, enquanto o filósofo, que já está no inteligível, orienta-se por uma via superior, a dialética¹¹. Tais vias ou métodos, e os respectivos homens que as buscam e seguem, assim, estão relacionadas e, seria possível dizer, coincidem. Os homens podem ou não voltar ao Intellecto e à origem primordial una, com suas potências envolvidas e pressupostas no processo de conversão (*epistrophé*). Segundo Plotino, existem homens mais capacitados e mais bem dispostos para se dirigir ao inteligível: o filósofo, por natureza, o amante e o músico. O filósofo, através da dialética, consegue exprimir, por um discurso, o que é cada objeto, quais são suas diferenças e suas semelhanças¹²; a dialética, “sendo a mais preciosa das nossas disposições (*héxis*), diz respeito ao ser e à realidade mais preciosa, ao ser e à prudência, à inteligência e ao que está além do ser”¹³.

Pode-se dizer que a dialética trata do inteligível e tem nele seus fundamentos, demarcando, de certo modo, os limites entre o sensível e o inteligível. Sua atividade não se encontra no inteligível, além do qual não há discursividade ou atividade intelectual, somente noética (*noésis*). Contudo, se é possível sustentar algumas afirmações e interpretações, há passagens mais obscuras e polêmicas que parecem justificar o alcance da dialética além do *Noûs*, como a citada acima, mas também há outras que indicam que ela avança somente até ele:

*A segunda é a via dos que já estão no inteligível e que têm um vestígio lá, de alguma maneira; eles devem avançar até que cheguem ao limite superior desse mundo; é o que marca o fim da viagem: o momento em que eles chegam até o ápice do inteligível*¹⁴.

Esse cume ou ápice do inteligível seria o *Noûs*, a última instância e nível do inteligível. Ao expor sobre os métodos da dialética, Plotino assegura que a análise (*análisis*) caminha em direção ao princípio (*epi archén*) e não até ele;¹⁵ apesar de o *Noûs* também ser um princípio, aqui o princípio deve ser o Uno, pois não é questionável se a dialética caminha em direção ao *Noûs*. O tratado 9 (*Enéada* VI, 9 [9] 4, 1-5), por sua vez, sustenta que o Uno não pode ser apreendido por uma ciência ou intelecção (*lógos*), isto é, pela dialética, enquanto atividade discursiva. A alma apreende (*synesis*) o Uno por uma presença (*parousia*). Ora, afinal, há uma parte ou algo da alma¹⁶ que viu o Uno e que não está misturada ao sensível, mas permanece sempre no inteligível; nessa contemplação, o sujeito e o objeto, o que é visto e a visão ela mesma são superiores ao raciocínio¹⁷.

Se a faculdade de raciocinar (*logísthai* ou *logistikón*) também inclui um aspecto noético e intuitivo, o filósofo, com a dialética, seria o único a usar essa faculdade em toda sua extensão e, desse modo, a chegar até o Uno; se a parte superior da alma não inclui somente tal faculdade racional, deve haver outra potência, distinta da de raciocinar.

Apesar de ser “provido de asas”¹⁸ – e, por isso, já estar mais preparado naturalmente do que os outros homens, é fundamental que o filósofo se exercite a contemplar os incorpóreos através das matemáticas e que tenha um guia para lhe indicar a rota e o caminho¹⁹; após as matemáticas, a dialética poderá ser-lhe transmitida para que ele se torne um dialético. Dessa maneira, a matemática é um intermediário para a alma habituar-se ao incorpóreo: Plotino a considera como propedêutica para a dialética, a qual é superior àquela. Ademais, o filósofo e todos os homens precisam fazer as faculdades passarem do estado de potência (*dýnamis*) ou disposição para o ato, a fim de que utilizem o que têm, o que nem sempre ocorre²⁰.

A via dos que partem “de baixo”, percorrida pelo músico e pelo amante, diferentemente da superior, sai do sensível para atingir o Belo e inclui a reminiscência (*anámnesis*) e a percepção (*aísthesis*) em seu processo. É mister sublinhar que a reminiscência não é a lembrança de algo que ocorreu no tempo, como é o caso da memória (*mnéme*); ela é espontânea e advém em uma alma prestes à conversão²¹. A reminiscência é um elemento fundamental, pois, conforme Plotino, aqueles que não recorrem a ela tomam a beleza sensível como a verdadeira beleza²².

O músico e o amante percebem os objetos sensíveis e exteriores, a partir dos quais rememoram as Formas eternas e imutáveis, isto é, alcançam o inteligível por uma conversão indireta e mediada. O músico é incapaz de se elevar por si mesmo, mas com o auxílio de impressões adventícias; a harmonia e o ritmo sensíveis o projetam para a harmonia e o ritmo inteligíveis. O filósofo, por sua vez, não necessita de estímulos exteriores, visto que não está separado do Belo como os outros dois homens, ou seja, ele já parte do inteligível.

Decorre que os objetos dos três homens são diferentes, sendo que os do filósofo são os inteligíveis. Segundo Platão (*Fedro* 249e-250a), toda alma, por natureza, contemplou o ente verdadeiro e a diferença está na rememoração do mesmo a partir do sensível: não é fácil para toda alma, umas têm mais facilidade do que as outras; além dessa diferença, há outra que está no fato de que há aquele que teve uma visão mais ampla das Formas e que, por isso, como expõe Platão, entrará na semente de um homem que se tornará filósofo²³. Plotino não explicita que todos já contemplaram as Formas e o inteligível, mas que há disposições ou capacidades para tanto e as quais podem ou não ser efetivadas.

A música, como a matemática, consiste em uma disciplina preparatória para a dialética superior. Como atesta Jankélévitch²⁴, ela é uma disposição (*héxis*²⁵) favorável à ascensão (*anagagé*) dialética. Mediante o reflexo da Forma nos elementos sensíveis como o som, a alma pode aceder ao belo, tendo os números e as leis matemáticas que regem a música como intermediários entre o sensível (a multiplicidade) e o inteligível (a unidade) para

possibilitar tal acesso. Logo, a música define-se como uma forma sensível que reflete uma forma inteligível, em outros termos, como um meio capaz de remontar à fonte da beleza.

Nessa elevação, a música implica o amor: eles são estados- poder-se-ia dizer- sucessivos que visam o Belo ou a Beleza inteligível. O amor consiste no desejo de união absoluta com o amado²⁶; ele é o que cada alma produz quando deseja o Belo e o Bem²⁷. Como a música, o amor também é um elo entre o sensível e o inteligível, isto é, um meio do inferior perceber o superior em si. É notável que a teoria do Belo tenha como complemento a teoria do amor; provocado pela visão do Belo, aquele algo da alma permanece em êxtase amoroso no momento do contato com seu objeto, que deixa de ser um objeto separado para se unir ao sujeito, sem dualidades, portanto. Sendo assim, a música e o amor estão entrelaçados, pois, se a arte é a representação de uma natureza ideal, tal representação só é possível no artista cuja alma é movida pelo amor ao Belo-Bem²⁸. Como afirma Krakowski²⁹, pela visão do Belo, a alma pode purificar-se na medida em que se separa do corpo, tornar-se bela e se elevar para contemplar o Bem, princípio da Beleza.

Do mesmo modo que a música inteligível é superior à sensível, Plotino sublinha que há também dois amores, um preso à esfera do corpo e do sensível, ou seja, à beleza corpórea, e, por isso, separado do inteligível, e outro voltado para o alto e que percebe a beleza sensível como imagem da beleza inteligível. O desejo dos amantes daqui de baixo de união é uma imagem do desejo da união com o Uno³⁰. Plotino discorre sobre o amor superior da alma divina e sobre o amor inferior– apenas reflexo do verdadeiro amor–, da alma de baixo. Esses amores corresponderiam a dois estados da alma³¹, sendo que um nutre um amor nobre pelo verdadeiro amado, somente ao qual é possível se fundir totalmente e verdadeiramente, e o outro o esquece com as afecções. Não pretendemos nos ater ao tema do amor nas *Enéadas* em seus diversos aspectos e muito menos sua completude, posto que o intuito é abordá-lo somente enquanto se relaciona com o tema aqui proposto e discutido na medida em que possibilita a ascensão do homem ao inteligível e ao Uno.

21. Cf. *Enéada* I, 6 [1] 2, 2-3; 4, 4-22.

22. Cf. *Enéada* III, 5 [50] 1, 34-36. Além desse, outro pressuposto é torna-se semelhante ao objeto: significa que a alma tem que se tornar bela para ver a Beleza. Para tanto, é importante acostumá-la a ver coisas belas e, se ainda assim ela não a ver, Plotino aconselha a fazermos como o escultor, que lapida o mármore, retira o supérfluo e limpa o que o impede de brilhar, até chegar às belas linhas. Cf., *Enéada* I, 6 [1] 9, 7-15. Mas como esclarece Laurent, “a técnica do escultor é apenas um modelo para se encontrar a si mesmo”. Cf. Laurent, J. *Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin. Procession et participation*, p. 49.

23. Cf. *Enéada* I, 3 [20] 1, 6-10.

24. Cf. JANKÉLEVITCH, V. *Plotin. Traité* 20, p. 34.

25. O termo *héxis* tem diversas ocorrências nas *Enéadas*, traduzidas e interpretadas, dentre outras, como estado, condição permanente e hábito.

26. Cf. *Enéada* VI, 9 [9] 9, 44-46; VI, 7 [38] 34, 15.

27. Cf. *Enéada* III, 5 [50] 6, 29.

28. Cf. JANKÉLEVITCH, V. *Plotin. Traité* 20, p. 154.

29. Cf. KRAKOWSKI, E. *Une philosophie de l'amour et de la beauté: l'esthétique de Plotin et son influence*, p. 115.

30. Cf. *Enéada* VI, 7 [38] 34; VI, 9 [9] 9.

31. No tratado 50 (*Enéada* III, 5 [50]), Plotino discorre sobre a natureza do amor: como deus, *daímon* e afecção da alma. Não se trata de analisarmos o tema, mas, através do tratado 20 (*Enéada* I 3), abordar o amor como uma via para a união com o Uno.

O amante pode se elevar ou permanecer no estado em que está: significa que depende dele voltar-se para o inteligível ou não³². Na medida em que o amor superior pertence à alma superior³³, a alma como um todo pode fazer predominar a atividade de uma ou de outra de suas partes³⁴. Por conseguinte, o amante precisa aprender a não se contentar com a beleza sensível³⁵, dos corpos, para chegar ao que é idêntico em todos eles e que é diferente dos mesmos; dado esse passo, ele pode lançar-se para o alto, isto é, para o Intelecto-*Noûs* e, posteriormente, para o que está além dele, para o Uno. Observamos que ao chegar à Beleza do Intelecto, a alma é preenchida e tomada pelo amor verdadeiro, que nasce e se mantém nela; então, a alma do amante prova e experencia o amor ao contemplar as belezas mais elevadas ou inteligíveis:

*Vemo-las quando temos uma alma capaz de contemplá-las. Vendo-as, ela [alma] prova uma alegria, uma admiração e um pavor bem mais fortes que no caso anterior, pois, nesse momento, toca realidades. Porque, nesse momento, são as emoções que devem produzir no olhar o que é belo, a admiração alegre, o desejo, o amor e o pavor acompanhados de prazer. Mas é possível provar essas emoções mesmo ao olhar as coisas invisíveis; toda alma, por assim dizer, as prova, mas, sobretudo, a alma que é amante delas*³⁶.

Na medida em que o primeiro objeto da faculdade sensitiva é exterior, o músico e o amante, homens sensíveis nos quais essa faculdade predomina (apesar da faculdade de raciocinar também se exercitar), partem “de baixo” – o que os faz não prescindirem das impressões adventícias e permanecerem voltados para o sensível; eles ainda não fazem uma discriminação ou julgamento (*epíkrisis*) das representações (*phantásmata*) e impressões sensíveis. A faculdade de sentir é considerada inferior exatamente devido ao seu objeto, sensível, sendo que tal alma sensível ou homem é incapaz de se dar conta, por ele mesmo, de sua essência inteligível.

Na parte superior da alma, ou seja, na alma racional, a faculdade de raciocinar efetua a discriminação das impressões provenientes da

sensação e do Intelecto³⁷, pela divisão (*diáiresis*) e pela síntese, ordenando-as e julgando-as. Apesar de Plotino não desenvolver a respeito dessa dupla operação de divisão e de síntese da faculdade de raciocinar nesse tratado, esse parece ser o mesmo método efetuado pela dialética, cuja divisão, síntese e análise operam sobre as representações do Intelecto. Pela divisão, a dialética discerne e separa as Formas no Intelecto, definindo-as e, desse modo, desdobrando a multiplicidade até os primeiros gêneros do ser: Movimento, Repouso, Essência, Identidade e Alteridade; em seguida, entrelaça-os, percorrendo todo o inteligível, realizando, então, a síntese; pelo caminho inverso, a análise, ela alcança o Intelecto, de onde partiu³⁸. O importante é que, as faculdades de raciocinar e discursiva (*dianoetikón*) e, por conseguinte, o filósofo enquanto homem racional, têm um papel intermediário entre a percepção sensível e o inteligível. Contudo, as faculdades de desejar e de sentir do homem racional não atualizam suas funções, mas ficam inativas, enquanto a de raciocinar predomina: isso significa que a parte da alma que está em exercício toma conta das outras, invadindo-as e as fazendo cessar suas atividades.

Pode-se dizer que o músico e o amante precisam se tornar filósofos para caminharem em direção ao Uno? Faz-se necessário que eles deixem suas “vestimentas” a fim de que vejam a causa da beleza. Por outro lado, no tratado 38 (*Enéada* VI, 7 [38] 22, 15-20), o amor pelo Uno parece ser o que impulsiona a alma ao inteligível, ao Intelecto e para além, ao Uno. Mas, para compreender se o amor pelo Bem poderia ser, em última instância, uma condição que levaria a alma até ele, seria preciso realizar um aprofundamento maior na questão. Enfim, o Uno é Beleza sem forma que ultrapassa o belo e é fonte da beleza, o que faz ser imprescindível que a alma se despoje de toda forma e alteridade, esvaziando-se para se tornar simples e só e, então, apta para se unir a ele, “só junto ao só”. Somente pela supressão de toda alteridade é possível apreender o Uno³⁹.

É possível sustentar que as três vias são estados, além de progressivos, são também circulares e complementares: o músico e o amante devem se tornar dialéticos para completarem o percurso; e,

32. Cf. *Enéada* I, 3 [20] 2, 1-5.

33. Cf. *Enéada* III, 5 [50] 7, 40-41.

34. Cf. *Enéada* VI, 7 [38] 6, 11-21; III, 4 [15] 2, 4-12 e 3, 2-21; III, 2 [47] 18, 5. A escolha do tipo de vida ocorre em função da parte da alma que age e predomina em tal ou tal homem. Cf., *Enéada* IV, 4 [28] 7, 34.

35. Não que inexistia beleza no sensível, mas ela só está presente aqui embaixo na medida em que se participa da Forma, da Beleza.

36. *Enéada* I, 6 [1] 4, 12-19.

37. Cf. *Enéada* V, 3 [49] 2, 5-10.

38. *Enéada* I, 3 [20] 4, 16.

39. Cf. *Enéada* VI, 7 [38] 34.

se a dialética do belo precisa ascender à dialética superior, a via inferior não parece ser autônoma. Notamos que Plotino não diz que a dialética é via final e última, rigidamente. Concordamos com Krakowski⁴⁰, para quem o músico e o amante estão no início do caminho, mas também sobem e chegam até o final- ou até o início, retornando, diríamos. Já Trouillard⁴¹, sublinha a insuficiência da música e do amor pelas passagens em que Plotino atesta a necessidade de avançar para a via superior, já que a dialética inferior apenas conduz até o seio do inteligível, o Espírito e o ser, mas não exatamente até o Uno.

Cada homem ou tipo de homem, músico, amante e filósofo, atua enquanto homem sensível ou racional, sendo que a diferença entre eles em relação à possibilidade de retornarem ao Intelecto e ao Uno parece estar nas faculdades e suas atualizações, já que a Forma do Homem é completa e, potencialmente, todos os homens têm os mesmos aparatos e capacidades. Talvez por isso Plotino afirme que cada homem tem e não tem todos os outros homens (*Enéada* VI, 7 [38] 6, 15-20). Ora, se a Forma do Homem contém tudo que o homem necessita e isso inclui todas as faculdades da alma, a questão é esclarecer as diferenças entre os homens quanto à atualização dessas potências: como e até que ponto cada um dos tipos de homem expressa sua Forma e quais as possibilidades e meios deles se voltarem a ela, ao Intelecto-*Noûs* e ao Uno. Tendo em vista o que foi apresentado e, na medida em que um dos intuitos de Plotino é exortar os homens a retornarem ao inteligível e, sobretudo, ao Princípio Supremo, julgamos ser de grande importância compreender sob quais condições eles o podem fazer.

BIBLIOGRAFIA

Primária

PLOTINO. *Ennéades I*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Introduction et notes de Jérôme Laurent. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

_____. *Enéadas I-II*. Introducción, Tradución e notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1992.

_____. *Ennéades III*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Introduction et notes de Jérôme Laurent. Paris:

Les Belles Lettres, 2002.

_____. *Ennéades IV*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

_____. *Enéadas III-IV*. Introducción, Tradución e notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1999.

_____. *Enéadas V-VI*. Introducción, Tradución e notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1992.

_____. *Ennéades V*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1931.

_____. *Ennéades VI*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1931.

_____. *Traité 9- VI 9*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot. Paris: Éditions du Cerf, 1994.

_____. *Traité 20- I 3*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Vladimir Jankélévitch. Éditions du Cerf, 1998.

_____. *Traité 38- VI 7*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot. Paris: Éditions du Cerf, 1987.

HADOT, P. *Traité 50- III 5*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot. Paris: Éditions du Cerf, 1990.

_____. *Traité 53- I 1*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Gwenaëlle Aubry. Paris: Éditions du Cerf, 2004.

Secundária

COLLETTE, B. *Dialectique et henologie chez Plotin*. Bruxelles: Ousia, 2002.

DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe*. Paris: J. Vrin, 1994.

_____. *Métamorphoses de la dialectique*. Paris: J. Vrin, 2001.

FERREIRA, E. F. "O homem, a alma e o vivente: a definição do homem nas *Enéadas* de Plotino". Dissertação (Mestrado em Filosofia)- FAFICH- UFMG, 2009.

FRAISSE, J. C. "La simplicité du Beau selon Plotin", *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1983), 53-62.

HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997.

_____. "Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité", *Études de Philosophie Ancienne*, 159-193.

KEYSER, E. *La signification de l'Art dans les Ennéades de Plotin*. Louvain: Bibliothèque de l'Université, 1955.

KRAKOWSKI, E. *Une philosophie de l'amour et de la beauté: l'esthétique de Plotin et son influence*. Paris: E. de Boccard, 1929.

LACROSSE, J. *L'amour chez Plotin*. Bruxelles: Ousia, 1994.

_____. *La philosophie de Plotin. Intelect et discursivité*. Paris: PUF, 2003.

LAURENT, J. *Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin. Procession et participation*. Paris: J. Vrin, 1992.

MOREAU, J. "Origine et expressions du Beau suivant Plotin", in *Néoplatonisme: melanges offerts a Jean Trouillard*, 19-22 (1981), pg. 249-263.

SANTA CRUZ, M. I. "La concepción plotiniana del filósofo", *Kleos Revista de Filosofía Antiga* n° 4, vol. 4 (2000), 09-30.

_____. "Filosofía y Dialectica en Plotino", *Cuadernos de Filosofía* n° 39, ano XXIV (1993),

TROUILLARD, J. *La purification plotinienne*. Paris: Puf, 1955.

VERRA, V. *Dialettica e filosofia in Plotino*. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

VOGEL, C. J. "Plotinus' image of man", in *Images of man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Symbolae, Fac. Litt. & Phil. Lovaniensis A, I. Bélgica: Leuven University Press, 1976.