

## ASPECTOS DA CONTEMPLAÇÃO PLOTINIANA

José Carlos Baracat Júnior  
[Doutorando, IEL-UNICAMP]

### ABSTRACT

Scholars commonly regard Plotinus' bold and original doctrine of productive contemplation as one of the main features of reality's procession from and return to the One. As a main feature, it is also believed – at least has never been doubted – that it is present in all Plotinus' treatises as it is in *Ennead* III. 8 [30], for he should have his philosophical system developed before starting writing the treatises down, since he started his brief literary activity late in life. What this paper tries to show is that there is no trace of that doctrine in the 29 treatises Plotinus wrote before his *On Nature, Contemplation and the One*; and also that, in opposition to III. 8 [30], contemplation in previous treatises was never an ontogonic act, from which a new hierarchically inferior being is produced, but rather a static situation in which a being delights in vision of a hierarchically superior being.

*Keywords:* Plotinus, contemplation, *theoría*.

### APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

Os estudiosos plotinianos atualmente se dividem em duas correntes: os que acreditam, por haver Plotino iniciado tardiamente sua breve atividade literária – compreendida entre os anos de 254 e 270/1, quando contava mais ou menos cinquenta anos –, que não há desenvolvimento algum em seu pensamento, que toda sua filosofia estaria definida antes mesmo de escrever o primeiro tratado; e, contrariamente, em menor número, aqueles que acreditam que, se não há um desenvolvimento global do pensamento de Plotino, haveria pelo menos o de alguns tópicos, alguns conceitos.

Confesso que, ao iniciar minhas leituras das *Enéadas*, não acreditava na possibilidade de algum desenvolvimento significativo dos conceitos plotinianos;

achava mesmo descabido o contrário. E continuei convicto disso, mesmo não conseguindo encontrar, em nenhum tratado anterior ao *Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno* (III. 8 [30])<sup>1</sup>, uma semelhante discussão acerca da contemplação. E por que haveria de encontrar? pensava eu. Há várias outras passagens singulares das *Enéadas* sem paralelos dentro dessa obra.

No entanto, a leitura da obra de P. A. Meijer, *Plotinus on the Good or the One. Enneads VI, 9*, fez-me perceber a existência de dificuldades na filosofia plotiniana que jamais imaginara. Nesse livro, Meijer mostra incontestavelmente, a meu ver, que o conceito de Uno transcendente aparece, pela primeira vez, apenas no nono escrito de Plotino, *Sobre o Bem ou o Uno* (VI. 9), e que os oito tratados anteriores não contêm senão uma concepção mesoplatônica (e ainda não neoplatônica) desse conceito<sup>3</sup>. Admirado com a informação de Meijer e por ele convencido, a mudança de opinião foi inevitável. Tornou-se, então, aceitável que, se o conceito-chave da filosofia de Plotino havia sofrido uma evolução, deixando de ser um tipo de intelecto mais elevado<sup>4</sup>, para transcendê-lo absolutamente e não mais ser passível de conhecimento intelectual, a noção de contemplação também poderia evoluir ou transformar-se.

A partir disso, tentei traçar alguma evolução da doutrina da contemplação. O tratado *Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno* é o trigésimo da ordem cronológica: portanto as marcas de uma possível evolução deveriam estar nos vinte e nove tratados anteriores a ele. Mas, infelizmente, não há traços da doutrina da contemplação produtiva nesses tratados; não pelo menos tal como apresentada em III. 8 [30]. Certamente o verbo *theoreîn* (contemplar) e o substantivo *theorîa* (contemplação) ocorrem nos primeiros tratados. Na maior parte de suas ocorrências, contudo, esses termos não significam “contemplar”, mas apenas “ver”, “olhar”, “considerar”, “teorizar”. Nas poucas passagens em que exprimem propriamente a atividade contemplativa, são contextos em que a alma ou o intelecto se encontram num tipo de contemplação que poderíamos chamar estática, em contraposição à contemplação dinâmica ou produtiva de III. 8 [30]. Não é sem certa imprecisão técnica que chamamos contemplação a atividade da alma e do intelecto, nos primei-

1. As referências às *Enéadas* obedecem ao seguinte padrão: *Enéada*, tratado, parágrafo e linhas. O número entre parênteses ou colchetes informa a posição na ordem cronológica preservada por Porfírio na *Vida de Plotino*, 4, 22-65. Assim, I. 1 (53). 1. 1 remete à primeira *Enéada*, primeiro tratado, o quinquagésimo terceiro na ordem cronológica, primeiro parágrafo, primeira linha. Todas as citações seguem a *Editio Minor* de P. Henry e H.-R. Schwyzler (*Plotini Opera*, 3 vols. Oxford, 1964-1982).

2. Meijer, P. A., *Plotinus on the Good or the One. Enneads VI, 9*, Amsterdã, Gieben, 1992.

3. Meijer, P. A., *op. cit.*, pp. 3-57.

4. Como bem mostra V. 4 [7]. 2. 10 ss.

ros tratados. De acordo com a doutrina de III. 8 [30], o que devemos atribuir à alma e ao intelecto, nesses tratados, é antes uma visão que propriamente contemplação.

Em poucas palavras, poderíamos distinguir a visão metafísica ou contemplação platônico-aristotélica da contemplação produtiva plotiniana da seguinte maneira. A visão metafísica é ascensional, leva um ente hierarquicamente inferior a ver ou unir-se a um ente superior; o objeto dessa visão é sempre hierarquicamente superior ao sujeito, e seu resultado é a completude, o prazer, o regozijo, o deleite. No caso da contemplação produtiva, o objeto contemplado é o próprio sujeito contemplante, e seu resultado é a produção de um ente hierarquicamente inferior. A contemplação é o mecanismo da processão, i.e. da educação da realidade a partir do Uno, enquanto a visão metafísica é um acontecimento do retorno da multiplicidade para a unidade absoluta<sup>5</sup>. Enfim, elas operam em sentidos opostos.

Todavia, o que é mais intrigante na doutrina da contemplação exposta em III. 8 [30] não é a concepção de uma atividade contemplativa que seja ontopoiética, mas o fato de essa atividade a) estender-se a todos os níveis hierárquicos da realidade, b) identificar-se com a própria essência dos entes, e c) ser a responsável pela *prâxis* (ação) humana. É precisamente isso que está ausente dos tratados anteriores a III. 8 [30]. Não há, nos escritos anteriores, nenhuma afirmação explícita de que todas as coisas contemplem, como há logo no início de III. 8 [30], e uma afirmação como “toda ação é uma contemplação enfraquecida”<sup>6</sup>, no contexto daqueles tratados, permanece assustadora.

Jamais encontrei qualquer conjectura de uma possível evolução ou elaboração dessa doutrina na literatura crítica. Jamais pensei, ainda que desejasse, que tivesse visto algo que ninguém vira. Devia haver alguma evidência, algum conceito, alguma coisa que todos viam e eu não. A única possibilidade de explicação que encontrei era deveras frágil. Plotino, como qualquer platônico, acreditava que nosso universo sensível era uma “imagem”, uma “sombra”, um “vestígio” do universo intelectual<sup>7</sup>. Além disso, nossa alma é divina, pois sua

5. Gatti, M. L. *Plotino e la metafisica della contemplazione*, 2ª ed., Vita e Pensiero, Milão, 1996, p. 43, nota com curiosidade que o termo *theoria* (contemplação) seja aplicado ao Uno em apenas uma passagem das *Enéadas* (VI. 7 [38] 39. 26), enquanto *horan* (ver), *blepein* (olhar) e termos similares ocorram com maior frequência. Ela, entretanto, nada conclui disso. Esse fato ilustra como grande parte dos críticos ainda não percebeu a diferença entre tais verbos. Como veremos adiante, o Uno não contempla, já que isso é incompatível com sua absoluta simplicidade, e os outros entes, quando contemplem, não apreendem um princípio superior, mas a si mesmos, pois a contemplação é autoconhecimento: é natural, portanto, que a contemplação não ocorra em discussões sobre o Uno. Verbos de visão são aplicados aos entes que se unem ou se dirigem ao Uno, mas isso não é contemplação: é visão metafísica.

6. III. 8 [30] 4. 39 ss.

7. Cf. I. 6 [1] 8. 6-8.

“pátria” é o domínio intelectual e seu “pai”, o intelecto<sup>8</sup>. Daí, uma inferência duvidosa: como todas as almas, inclusive a das plantas, têm a mesma origem e as mesmas características<sup>9</sup> e, desde Aristóteles, a atividade primordial da alma humana é a contemplação, então todas as almas, de um modo ou de outro, são capazes de contemplar.

Mas mudemos nossa abordagem: pensemos na abertura de III. 8 [30], não mais sob o aspecto teórico, mas estilístico: por que Plotino inicia o tratado *Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno* como se fosse dizer algo totalmente novo? Por que Plotino escreve como se soubesse que o que vai anunciar causará espanto? Por que o “se disséssemos brincando”<sup>10</sup>? Por que o “quem sustentaria uma tese tão estranha”<sup>11</sup>? Por que o “como essa tese surgiu entre nós, não haverá perigo algum em brincarmos com nossas próprias idéias”<sup>12</sup>? Não me parece que isso seja apenas um ornato retórico, para embelezar o escrito ou capturar a atenção do leitor. Essa não era uma prática muito comum em Plotino. Em nenhum outro tratado das *Enéadas* ele emprega um recurso retórico desse tipo; nenhum outro tratado começa com tantos rodeios! A linguagem de Plotino é sempre franca: não há uma linha das *Enéadas* que não transpire sinceridade.

Penso que o combate passional que Plotino travou com os Gnósticos pode ter sido o motivo da ousada doutrina de III. 8 [30]. Como se sabe, esse tratado é a primeira parte de um grande escrito contra o Gnosticismo, cujas outras partes são os tratados V. 8 [31], V. 5 [32] e II. 9 [33]. Plotino julgava o ensinamento dos Gnósticos nefasto, pretensioso e equivocado. Eles acreditavam que o universo sensível é a obra perversa de um demiurgo que delibera em completa ignorância do universo intelectual. Parece-me que a teoria da produção do sensível através da contemplação é uma reação aos Gnósticos, pois com ela Plotino estabelece que a natureza é uma produção espontânea, necessária e racional da alma, que introduz no sensível os princípios racionais formativos que ela contempla em si mesma, ou seja, o universo sensível é a melhor imagem possível de sua produtora, a alma. Além de ultrapassar um certo dualismo platônico, que poderia suscitar a convicção de que a existência do universo sensível, por ser uma mera imagem do inteligível, seria condenável, Plotino insere em todos os entes, em todos os níveis da realidade, o desejo pelo Bem. Assim, a alma produtora da natureza, a natureza produtora deste mundo e toda realidade sensível são resultado de uma série hierárquica de contemplações, cujo termo primário é o intelecto, em que sujeito e objeto de

8. *Ibidem*, 8. 21.

9. IV. 7 [2] 14. 3-8.

10. III. 8 [30] 1. 1-2.

11. *Ibidem*, 1. 8.

12. *Ibidem*, 1. 8-10.

contemplação são perfeitamente idênticos; e toda *poiésis* (produção) e toda *práxis* (ação) são resultado de uma atividade iniciada pelo cognoscente perfeito, e por fim: toda a corrente vital que se estende desde o intelecto às plantas e aos animais é uma atividade motivada pelo desejo de alcançar o Bem.

Sumariamente exposto o problema, deixemos claro que *não pretendemos resolver o problema, já que isso demandaria mais do que temos a oferecer e ultrapassaria as proporções de um artigo; nossa intenção é, portanto, apenas explicitar um problema que os críticos ainda não perceberam*. Para tanto, nosso método será o seguinte: *i)* definir e estabelecer a extensão do conceito *theoría*: baseando-nos em III. 8 [30], mostraremos que o modelo de contemplação é o intelecto; que a contemplação é autoconhecimento, de modo a ser a perfeição da contemplação proporcional à perfeição do autoconhecimento, relação esta válida do intelecto à natureza; e que a produção é decorrência imediata da contemplação/autoconhecimento; *ii)* mostrar que a *práxis* é *theoría* ou decorrência desta; *iii)* verificar a ocorrência do substantivo *theoría* e do verbo *theorein* nos 29 primeiros tratados das *Enéadas*<sup>13</sup>.

### DEFINIÇÃO E EXTENSÃO DO CONCEITO *THEORÍA*

A contemplação produtiva plotiniana, conforme exposta em III. 8 [30], é a tentativa de abolir a distinção entre contemplar, ser, conhecer e produzir. A perfeição existencial e produtiva de um ser está diretamente relacionada à intensidade de sua contemplação e de seu conhecimento de si mesmo. Dessa forma, a hierarquia da realidade plotiniana é, na verdade, uma hierarquia determinada pela perfeição da unidade entre contemplar, ser, conhecer e produzir. A contemplação paradigmática é a do intelecto, em que são idênticos sujeito e objeto de conhecimento, sujeito e objeto de contemplação, ser e produzir. Conforme decai a perfeição dessa unidade, decai o nível hierárquico ocupado pelo ente em questão: a alma está abaixo do intelecto e a natureza ainda abaixo da alma.

Vejamos a seguinte passagem:

Conforme a contemplação ascende, da natureza à alma e desta ao intelecto, e as contemplações se tornam sempre mais íntimas e unificadas aos contemplantes; e

13. Os resultados deste terceiro tópico são apresentados no anexo que segue o texto, por motivo de economia. Seria ainda necessário mostrar que, nos tratados anteriores a III. 8 [30], a processão da realidade a partir do Uno não acontece através da contemplação produtiva, mas por um tipo de educação necessária causada pela abundância produtiva de um ente. Como essa tarefa não será realizada aqui, pois tornaria este artigo extenso demais, eu indicaria a leitura do breve tratado *Sobre a Origem e a Ordem dos Posteriores ao Primeiro* (V. 2 [11]), um dos mais representativos escritos de Plotino sobre o tema.

na alma sábia os objetos conhecidos caminham para a identificação com o sujeito que conhece, uma vez que aspiram ao intelecto, é evidente que no intelecto ambos são um, não por afinidade, como no caso da melhor alma, mas na essência e por ser “o mesmo é o ser e o pensar” [Parmênides, fr. 3, 8. 8]. Já não há uma coisa e outra diferente: se houvesse, haveria algo outro, que não mais será um e outro. Portanto ambos devem ser realmente um: isso é contemplação viva, não um objeto de contemplação como o que está em algo diferente<sup>14</sup>.

O que Plotino expõe aqui é o modelo de conhecimento e contemplação, o intelecto, hipóstase da plenitude da vida, do ser e do pensamento. O poder produtivo e a intensidade do ato contemplativo são determinados pela introspecção e unificação do sujeito contemplante com o objeto de sua contemplação.

Plotino nos alerta de que a contemplação da alma, para ser produtiva, requer uma unificação maior que a mera justaposição de sujeito e objeto<sup>15</sup>. Porém a unificação máxima que a alma pode atingir é um tipo de assimilação ou afinidade, uma apropriação (*oikeiosis*)<sup>16</sup> de algo que lhe é estranho. No entanto, a unificação do intelecto com seu objeto de contemplação é ainda maior que a da melhor alma, pois é uma unificação de essência (*ousia*)<sup>17</sup>. O intelecto pensante é o ser pensado, como afirma a sentença parmenidiana “o mesmo é o pensar e o ser”<sup>18</sup>. Mas, enquanto Parmênides fala de uma consciência irrefletida, para a qual a essência do saber ainda não se tornou problema, Plotino vê nessa afirmação o aceno à doutrina segundo a qual o intelecto é identidade entre pensamento e ser; a reciprocidade entre pensamento e ser é interpretada como ato do intelecto, que é idêntico à plenitude do ser como totalidade das formas<sup>19</sup>. O intelecto pensa a si mesmo como seu próprio ser, ou melhor, ele pensa seu próprio ser – as idéias nele diferenciadas – como ele mesmo; o ato de identificação é possível, porque pensamento e ser, a pura atualidade do inteligível, constituem uma unidade inseparável com seu substrato ou sujeito, o intelecto<sup>20</sup>.

Portanto, no conhecimento do intelecto, sujeito e objeto são necessária e realmente uma só coisa que não comporta exterioridade nem diferença: “a contemplação deve ser o mesmo que o que é contemplado, e o intelecto o

14. III. 8 [30] 8. 1-11.

15. *Ibidem*, 6. 16ss.

16. *Ibidem*, 8. 7.

17. *Ibidem*, 8. 8.

18. Parmênides, fr. 3, 8. 8.

19. Gatti, M. L., *Plotino e la metafisica della contemplazione*, 2ª ed., Milão, Centro di Ricerche dell'Università del Sacro Cuore, 1996, p. 79, n. 94.

20. Beierwaltes, W., *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, Milão, Centro di Ricerche dell'Università del Sacro Cuore, 1993, p. 50.

mesmo que o que é inteligido, pois, se não forem o mesmo, não haverá verdade<sup>21</sup>. Trata-se, dessa forma, de uma contemplação viva e não de um objeto contemplado no exterior do intelecto<sup>22</sup>. Se o objeto contemplado ou pensado fosse contido por algo diferente do sujeito, o vivente seria esse algo outro, que possuiria em si mesmo o objeto de conhecimento, e não aquele que contempla o que lhe é exterior. Mas, como vimos, a hipótese de que sujeito e objeto sejam diferentes não se aplica ao intelecto: graças à identidade entre ser e pensar, sujeito contemplante e objeto contemplado são aquilo que vive por si mesmo (*autozôn*)<sup>23</sup>.

Toda a realidade que procede do intelecto é uma imagem menos perfeita dele. Se o intelecto é vida e conhecimento de seu próprio conteúdo, então os entes abaixo dele devem necessariamente ser vida e autoconhecimento. Certamente, a vida será menos poderosa que a do intelecto e o conhecimento não será capaz de compreender toda a plenitude do cognoscente:

Essas vidas, de certo modo, são inteleccões; mas uma é inteleccão vegetativa, outra sensitiva, outra psíquica. Então, como são inteleccões? Porque são *lógoi*. E toda vida é uma inteleccão, porém uma é mais frágil que a outra, assim como a vida. Mas esta vida é mais nítida: a primeira vida e o primeiro intelecto unificados. Assim, a primeira vida é uma inteleccão; a segunda vida, a segunda inteleccão; e a última vida, a última inteleccão. Toda vida é desse gênero e é inteleccão. [...] Entretanto, se a vida mais verdadeira é vida pela inteleccão, ela mesma será idêntica à inteleccão mais verdadeira; a inteleccão mais verdadeira vive, e a contemplação e o correspondente objeto de contemplação estão vivendo e são vida, e os dois juntos são um<sup>24</sup>.

A passagem acima aprofunda a análise da relação entre vida e pensamento. Tendo afirmado que toda vida é de certo modo *nóesis*, ou vegetativa ou sensitiva ou psíquica, Plotino se interroga sobre a razão dessa identidade entre vida e pensamento. A resposta é que toda vida é pensamento porque é *lógos*: toda produção, todo engendramento, todo nascimento é inserção de *lógos* no substrato<sup>25</sup>. Tanto o pensamento quanto a vida podem ser mais claros ou mais obscuros, clareza e obscuridade que, com efeito, são os determinantes da perfeição de um conhecimento: “essas [do corpo] sensações (*aisthéseis*) são inteleccões (*noéseis*) obscuras, e as inteleccões do *noûs* são sensações claras<sup>26</sup>”.

21. V. 3 [49] 5. 21-24.

22. III. 8 [30] 8. 10-11.

23. *Ibidem*, 8. 13.

24. *Ibidem*, 8. 14-21, 26-30.

25. *Ibidem*, 2. 22 ss.

26. VI. 7 [38] 7. 30-31, lembrado por Deck, J., *Nature, Contemplation, and the One*, 2ª ed., Nova Iorque, Larson Publications, 1991, p. 44.

Conforme o axioma plotiniano, “o melhor é naturalmente o primeiro”<sup>27</sup>: a vida mais clara, a melhor vida, é o primeiro pensamento; se a vida verdadeira em sua máxima potência se identifica ao pensamento verdadeiro em sua máxima potência, então o pensamento verdadeiramente vive e a vida verdadeiramente pensa. A relação que liga a contemplação ao objeto contemplado é a mesma que a relação que liga vivente e vida: a identificação. Enfim, o intelecto é a unidade indissolúvel de ser e pensamento e vida: “o ser é pleno, quando adquire a forma do pensar e do viver. Naquilo que existe há simultaneamente o pensar, o viver e o ser. Se é ser, é pensamento, e se é pensamento, é ser; o pensamento é inseparável do ser”<sup>28</sup>. E a contemplação, nesse caso, não é apenas o termo abstrato que exprime o ato contemplativo, ela designa a própria natureza, a própria essência dessa hipóstase que é um sujeito pensante e vivo<sup>29</sup>.

Abaixo do intelecto, na realidade plotiniana, encontramos a alma. Como já foi dito, conforme decai a perfeição ontológica do ente, decai a eficiência de sua atividade contemplativa. Enquanto o intelecto é identidade essencial entre sujeito e objeto de contemplação, a contemplação da alma é uma apropriação de um conteúdo que não lhe está totalmente presente<sup>30</sup>. Complementaremos a discussão sobre a contemplação da alma mais adiante, quando analisarmos como as ações são contemplação. Por ora, é-nos suficiente saber que a perfeição ontológica e contemplativa da alma está entre a do intelecto e a da natureza:

Por possuir mais intensamente, a alma é mais calma que a natureza; e por possuir mais coisas, ela é mais contemplativa; mas por não possuir perfeitamente, ela anseia mais por ter a compreensão do que foi contemplado e a contemplação proveniente da investigação. E havendo abandonado a si mesma e estando entre outras coisas, se ela retorna, ela contempla com a parte de si que havia abandonado<sup>31</sup>.

A contemplação da alma é capaz de atingir um grau de perfeição maior que a da natureza. Ela apreende mais internamente seu objeto de conhecimento e por isso é mais calma que a natureza. Sua índole é mais contemplativa que a da natureza, porque ela pode ver mais coisas que a natureza<sup>32</sup>, ou seja, a parte de si que permaneceu próxima ao intelecto ilumina sua contemplação com um número maior de *lógoi*<sup>33</sup>. Todavia, a contemplação da alma não atinge o grau máximo de perfeição, a identificação ontológica entre sujeito e objeto de co-

27. V. 9 [5] 4. 3.

28. V. 6 [24] 6. 23.

29. Gatti, M. L., *op. cit.*, pp. 80-81.

30. III. 8 [30] 8. 6-7.

31. *Ibidem*, 6. 30-36.

32. *Ibidem*, 6. 30-32.

33. *Ibidem*, 5. 9-11.

nhecimento, que acontece apenas no intelecto; a unificação de que a alma é capaz de realizar com seu objeto de conhecimento jamais é suficiente para que ela modifique definitivamente sua necessidade de proferi-lo<sup>34</sup>.

A alma pode, portanto, permanecer nos degraus inferiores da realidade, em que sua contemplação é débil, resultando apenas em ações e, no máximo, pensamento discursivo, ou elevar-se e contemplar, ainda que não eternamente, com perfeição semelhante à do intelecto. Se ela se deixa dominar pelo corpo e suas sensações, se ela se prende a esse mundo material, é porque ela se distanciou de si mesma, se afastou da parte de si que permanece aquecida pelo intelecto. Mas se ela retorna para si, para a parte que repousa no intelecto, sua contemplação se torna mais produtiva<sup>35</sup>.

Lembremos ainda que também na alma a eficiência do ato contemplativo requer certa unidade entre sujeito e objeto de contemplação, e que esta é autoconhecimento:

A alma, então, atinge a tranqüilidade e nada busca por estar plenificada, e a contemplação, nesse estado, repousa no interior, por confiar possuir. E quanto mais nítida a confiança, mais calma a contemplação, o que conduz a uma unidade maior; e o cognoscente, no quanto conhece – sejamos sérios agora – chega a uma unidade com o que é conhecido. Se forem dois, o cognoscente será uma coisa e o conhecido, outra: seria como se eles estivessem lado a lado, sem que a alma tivesse conciliado esse par, como quando os *lógoi* presentes na alma nada produzem. Por isso o *lógos* não deve ser exterior, mas unido à alma do aprendiz, até que ele descubra que o *lógos* é parte de si. E a alma, quando em harmonia e disposição com o *lógos*, o profere e maneja – pois não o possuía primariamente – e o compreende; por manejá-lo, ela como que se torna diferente dele e, refletindo, ela olha para ele como algo diferente dela<sup>36</sup>.

Quando a alma se encontra nesse estado de plenitude e, conseqüentemente, tranqüilidade, sua contemplação se internaliza; por não precisar procurar, ela olha para si, para o que possui. Olhando para si, ela se assegura de que possui seu objeto de conhecimento; e quanto mais nitidamente ela consegue ver-se, mais sólida é sua confiança em si, de modo que sua contemplação se torna mais tranqüila e mais produtiva. Nesse momento, quando a alma se concentra em si, sua contemplação a conduz a uma unidade maior (*mállon eis hèn ágei*)<sup>37</sup>; ela se aproxima da total identificação entre sujeito e objeto de conhecimento. Sempre que a alma produz, ocorre uma identificação entre sujeito e objeto de conhecimento.

34. *Ibidem*, 6. 32-34.

35. *Ibidem*, 6. 34-36; cf. IV. 8 [6] 8. 2-6 e V. 1 [10] 1. 1-3.

36. *Ibidem*, 6. 12-25.

37. *Ibidem*, 6. 15.

Todo aprendizado é, na verdade, um processo de unificação entre alma e *lógos*, sujeito e objeto de conhecimento. A alma se harmoniza com e se condiciona a seu objeto de conhecimento, o *lógos*, que anteriormente lhe era algo alheio. Ela então pode proferi-lo (*prophérein*), manejá-lo (*procheirísdethai*) e compreendê-lo (*katamanthánein*)<sup>38</sup>. Note-se que o verbo grego *prophérein* possui a mesma extensão semântica de “proferir”, significando tanto “levar adiante” quanto “anunciar”: a alma, assim, é capaz de transmitir seu *lógos*, isto é, produzir, e emití-lo, o que significa pensar racionalmente. *Procheirísdethai*, por sua vez, não implica em nenhum tipo de materialismo na produção da alma, mas em que ela faz o que quer fazer com seu *lógos*, já que ele é parte dela. Por fim, salientemos a importância do emprego de *katamanthánein* no contexto: o prefixo *katá* nos alerta que o aprendizado da alma, e mesmo a emissão e a manipulação do *lógos*, são atividades interiorizantes.

Na descensão metafísico plotiniano, após a alma, encontramos a natureza. A natureza, na verdade, também faz parte da hipóstase alma; ela é a parte mais inferior da alma. Sua contemplação, embora menos eficiente que a da alma, ainda é capaz de produzir, e ainda é autoconhecimento:

[...] o que chamamos natureza é uma alma, produto de uma alma anterior de vida mais poderosa, tranqüila em si mesma e dotada de uma contemplação que não se dirige nem para cima nem para baixo; disposta no que é, em sua própria estabilidade e num tipo de autopercepção, nesta consciência e autopercepção, ela vê o que lhe é posterior, conforme lhe é possível, e não mais procura, havendo concluído um objeto de contemplação resplendente e gracioso. E se alguém quiser conferir à natureza alguma consciência ou percepção, esta não será como a percepção ou consciência a que nos referimos no caso de outras coisas, mas como se alguém comparasse a consciência ou a percepção do sono com a da vigília. A natureza descansa, contemplando a visão de si mesma, originada nela mesma, por permanecer ela em si e consigo e ser ela mesma um objeto de contemplação: sua contemplação é tácita, porém mais turva. Existe uma outra contemplação, mais nítida em sua visão, e a natureza é a imagem dessa contemplação. Por isso, o que é gerado pela natureza é inteiramente fraco, pois, quando a contemplação enfraquece, ela produz um objeto de contemplação débil<sup>39</sup>.

Como vemos, a verdadeira ponte entre o domínio inteligível e o domínio sensível é a natureza, pois a matéria é informada graças à fecundidade da natureza, que jamais vê alterar-se sua plenitude ontológica. Ela é uma alma, produto da contemplação de uma alma superior, a alma do universo, cuja atividade contemplativa e vida são mais intensas e poderosas. Todavia, mesmo sendo

38. *Ibidem*, 6. 21-23.

39. *Ibidem*, 4. 15-31.

uma alma, a natureza está na exata fronteira entre o que realmente existe e sua mera imitação. Ela é um dos entes divinos, mas já é o último suspiro inteligível<sup>40</sup>. Sua atividade contemplativa é apenas uma imagem da contemplação da alma universal, cuja visão é mais nítida e precisa; por isso o resultado de sua contemplação é improdutivo. As contemplações não são todas iguais e seu resultado varia conforme a perfeição do ato contemplativo. Se a natureza tem mais vida que a matéria, é porque a contemplação que a produziu é mais perfeita que a sua própria, capaz apenas de engendrar um *theórema* improdutivo.

Mas o que vê a natureza em sua contemplação? Ela não se volta nem para cima nem para baixo, isto é, ela não olha para a alma superior a ela, nem para a matéria que está abaixo dela, mas retém-se em si mesma, olha para si mesma; em si ela vê o que é posterior a ela, o universo sensível. Ela é o *lógos* da alma<sup>41</sup> e contém em si seu objeto de conhecimento<sup>42</sup>; portanto sua produção requer apenas que ela veja o que contém em si. O que ela produz é resultado de sua visão<sup>43</sup>. A natureza produz por ter um tipo de *sýnesis* e *synaíthesis*<sup>44</sup>. Esse tipo de consciência da natureza é mais próximo da consciência que temos quando dormimos, que quando estamos acordados. Mas qual o exato sentido de *sýnesis* e *synaíthesis*, quando aplicados à natureza?

Esses termos são complexos demais para receberem uma análise detalhada aqui. Além disso, seria uma digressão sem propósito. No entanto, eles são extremamente importantes, uma vez que seu emprego na passagem citada acima comprova que mesmo a contemplação da natureza é autoconhecimento. Vejamos algumas definições e traduções.

Bussanich<sup>45</sup> trata os termos como sinônimos, e o *Lexicon* de Sleeman e Pollet<sup>46</sup> também não os diferencia muito bem, apresentando “awareness, consciousness” para *synaíthesis*, e “understanding, consciousness” para *sýnesis*. Fraisse<sup>47</sup>, no entanto, cita IV. 3 [27] 26. 44-46, para mostrar que esses termos não são sinônimos. Ele define *sýnesis* como “l’intelligence mème, ou la conception, sans laquelle il n’y a pas vraiment représentation”, e *synaíthesis* como “à peu près le mot reconnu par les philosophes pour designer la conscience

40. IV. 4 [28] 13. 3-5.

41. III. 8 [30] 2. 29.

42. *Ibidem*, 3. 16-17.

43. *Ibidem*, 3. 4-5.

44. *Ibidem*, 4. 19-20.

45. Bussanich, J., *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, E. J. Brill, 1988, p. 24.

46. Sleeman, J. H. e Pollet, G. *Lexicon Plotinianum*, Leiden, E. J. Brill, 1980, *sub vocibus*.

47. Fraisse, *L’interiorité sans retrait*, Paris, J. Vrin, 1985, p. 79.

de soi”. Hadot<sup>48</sup> define genericamente *sýnesis* como “une intuition, une saisie immédiate”, e nos remete a I. 6 [1] 3. 30; III. 8 [30] 4. 19-24; V. 8 [31] 11. 32; VI. 9 [9] 4. 2 e 17. Oosthout<sup>49</sup> alude a V. 3 [49] 13, para definir *synaísthesis* como o “self-knowledge or self-consciousness” que é uma “‘joint-perception’ of a multiplicity of elements”, na qual “each element is directed towards the apprehension of the whole, as opposed to a whole, or one single element of it, that strictly apprehends itself”. Meijer<sup>50</sup> aceita os três sentidos propostos para *synaísthesis*, por Schwyzer<sup>51</sup>: “1) Selbstbewusstsein, 2) Selbserkenntnis, 3) Perception of one’s being perceptively active: one’s perceiving one’s hearing or seeing”. Ele define *sýnesis* como “the word that Plotinus uses to denote the acquisition of a true understanding of its situation, which as such is not yet mapped out”<sup>52</sup>; e ainda observa<sup>53</sup> que *sýnesis* geralmente é acompanhada de *synaísthesis*, “because of its neutral widely ranging and ‘innocent’ meaning”. *Sýnesis* e *synaísthesis*, respectivamente, são traduzidas por Bréhier<sup>54</sup> como “intelligence et connaissance”; por MacKenna<sup>55</sup> como “understand and consciousness”; e por Armstrong<sup>56</sup> como “consciousness and self-perception”.

Como se vê, *sýnesis* e *synaísthesis* recobrem um campo semântico muito vasto, cuja fronteira não é rígida. Seria impossível estabelecer uma definição exata para esses termos, pois seu sentido varia de acordo com o sujeito a que são atribuídos. *Sýnesis* e *synaísthesis*, quando referentes ao Uno, não se comportam como quando aplicadas ao intelecto, e assim por diante. De volta a III. 8 [30] 4, em que Plotino atribui *sýnesis* e *synaísthesis* à natureza, talvez seja ousadia demais querer explicar esses termos e, para não permitirmos equívocos grosseiros, bastaria deixar claro o que eles não são. *Sýnesis* e *synaísthesis*, portanto, no caso da natureza, exprimem um tipo de conhecimento intuitivo, imediato e não discursivo, que um sujeito tem de suas próprias constituições essenciais.

A natureza conhece de modo não-reflexivo e percebe de modo não-sensível que ela é “vida, *lógos* e força produtora”; que sua contemplação não é um

48. Hadot, P., *Plotin. Traité 50*. Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 152.

49. Oosthout, H., *Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus Ennead 5. 3 [49]*. Amsterdã/Filadelfia, B. R. Grüner. 1991, p. 39.

50. Meijer, P. A., *op. cit.*, pp. 42-45.

51. Schwyzer, H.-R., “Bewusst und Unbewusst bei Plotin”, in *Les sources de Plotin. Entretiens Hardt V*, Vandoeuvres-Genebra, Fondation Hardt, 1960, pp. 343-90.

52. Meijer, P. A., *op. cit.*, p. 144.

53. *Ibidem*, p. 145.

54. Bréhier, E. *Les Ennéades de Plotin*, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938.

55. MacKenna, S., *Plotinus. The Enneads*, vol. 17 da série *Great Books of Western World*, da *Encyclopaedia Britannica*, Chicago/Londres/Toronto/Genebra/Sidnei/Tóquio, William Benton, 1952.

56. Armstrong, A.-H., *Plotinus*, Crambridge Mass., 1966-1988.

pensamento racional; que ela contém seu objeto de conhecimento em si e “porque possui, produz”; que “para ela ser e produzir são o mesmo, e o quanto é, tanto produz”<sup>57</sup>. Mas esse conhecimento e essa percepção não são equiparáveis aos do intelecto, modelo perfeito de absoluto autoconhecimento; a consciência que a natureza possui é menos nítida e intensa que a da alma universal e até mesmo que a da alma humana<sup>58</sup>. Por ter esse tipo de consciência imperfeita, ela vê com vistas turvas o universo sensível em si mesma<sup>59</sup>. Não que ela olhe para o universo, mas, sendo a manifestação da alma, como esta é manifestação do intelecto, a natureza vê em si, ainda que imperfeitamente, todas as formas inteligíveis, ou melhor, os *lógoi* dessas formas, que serão inseridos na matéria. Enfim, quando ela olha para si e percebe quem ela é, ela descansa tranqüilamente, pois, com esse ato, ela produz instantânea e espontaneamente o universo sensível, o resultado resplendente e gracioso de sua contemplação<sup>60</sup>.

Uma passagem resume bem o mecanismo da atividade contemplativa que se estende do intelecto à natureza:

Também é evidente que: estando os entes primeiros em contemplação, era necessário que todas as outras coisas desejassem contemplar, visto que a meta de todas elas é seu princípio. E quando os viventes engendram, os *lógoi* que estão em seu interior os movem, e isso é a atividade de contemplação e a dor de dar à luz a produção de muitas formas e muitos objetos de contemplação, de ter preenchido todas as coisas com *lógoi*, e de contemplar sempre: *o produzir é fazer uma forma ser, e isso é preencher todas as coisas com contemplação*<sup>61</sup>.

Em todos os níveis metafísicos, o produtor sempre transmite suas características ao produto; o produto é *mímesis*, imitação, ou talvez seja melhor dizer representação, do produtor. A concepção plotiniana da relação produtor-produto é menos platônica que geneticista: se um produtor contempla a si mesmo para produzir, o produto jamais terá outra natureza que a de seu produtor; os traços essenciais de um, ainda que enfraquecidos, devem estar presentes no outro. Ora, se os entes primários – expressão esta que designa o mesmo que entes verdadeiros, ou verdadeiramente existentes, ou ainda apenas entes, em oposição aos que devêm – estão em permanente atividade contemplativa, então os produtos, portadores de traços essenciais dos produtores, necessariamente desejam contemplar, pois: *a meta de todas as coisas é seu princípio*.

57. III. 8 [30] 3. 13-18.

58. *Ibidem*, 4. 22-25.

59. *Ibidem*, 4. 20-21.

60. *Ibidem*, 4. 20-22.

61. *Ibidem*, 7. 15-22.

Explicar por que a meta de todas as coisas é seu princípio é o mesmo que explicar como toda a realidade procede do Uno e para ele deseja retornar, ou seja, expor toda a filosofia de Plotino. Em poucas palavras, podemos dizer que o Uno é causa eficiente e causa final, princípio e fim, de toda a realidade. No entanto, a processão e o retorno das coisas não são motivados imediatamente pelo Uno. Ele produz o intelecto, este produz a alma, e assim por diante; e, em sentido inverso, a alma ascende ao intelecto para, unificada a ele, alcançar o Uno. Ele, certo, é princípio e fim de todas as coisas, mas a realidade plotiniana procede do Uno e a ele retorna através de intermediários<sup>62</sup>.

A importância e profundidade desse axioma podem ser vislumbradas na observação perspicaz de Armstrong<sup>63</sup>: “this is one of the fundamental principles of Greek philosophical thought, here given a special application. By making *theoría* the end of all perception and action Plotinus abolishes, no doubt consciously and deliberately, Aristotle’s distinction between *praktiké* and *theoretiké epistémé* or *diánoia*, and makes the whole life, not only of man but the universe, philosophy in Aristotle’s sense”.

Assim, todos os entes desejam contemplar porque essa é a herança genética que lhes forneceram seus pais, que os produziram através da contemplação. E quanto mais intensa e autocentrada é a contemplação dos pais, mais perfeita e poderosa é a produção dos filhos. Toda produção é análoga à geração humana: produzir é fazer um *eídōs* existir materialmente: engravidar dos *lógoi*, desenvolvê-los internamente e dar à luz uma forma, formando e informando um substrato.

Como vimos, a contemplação é uma atividade produtiva própria do intelecto, da alma e da natureza. Acima do intelecto está o Uno, ao qual não se aplica nenhum tipo de conhecimento, nem mesmo a contemplação, uma vez que em todo conhecimento há uma distinção entre cognoscente e conhecido. Ainda que não haja distinção essencial, há uma distinção conceitual, algo que a absoluta simplicidade do Primeiro Princípio não admite.

Assim é o intelecto: por isso não é o primeiro, mas deve existir o que está além dele, o primeiro [...] porque a multiplicidade é posterior à unidade; e o intelecto é um número, porém o princípio do número, também desse tipo de número, é o que é realmente um; o intelecto é dual, pois é intelecto e inteligível ao mesmo tempo. Se ele é dual, precisamos conceber o que existe antes da dualidade. O quê, então? Só intelecto? Mas a todo intelecto se conecta o inteligível: se é preciso que o inteligível não se conecte a ele, então não será intelecto. Se não é intelecto e se esquivará da dualidade, o que é anterior a essas dualidades deve estar além do intelecto.

62. I. 7 [54] 2.

63. Armstrong, A.-H., *op. cit.*, nota *ad locum*.

Mas o que o impede de ser o inteligível? É que ao intelecto também se conecta o inteligível<sup>64</sup>.

O intelecto, apesar de seu infinito poder produtivo, não é o primeiro, a origem de toda a realidade. A unidade do intelecto é maior que a unidade do corpo, maior que a unidade da natureza e maior também que a da alma, mas ele ainda contém certa multiplicidade, justamente as formas intelectuais que o constituem<sup>65</sup>. Portanto, como determina o axioma fundamental do pensamento plotiniano – a multiplicidade é posterior à unidade<sup>66</sup> – é mister existir algo além (*epékeina*) do intelecto.

A multiplicidade do intelecto pode ser reduzida a uma unidade existencial, mas não conceitual. A extrema redução conceitual possível do intelecto permanece uma dualidade, revelando-nos que ele é intelecto e inteligível, sujeito inteligente e objeto inteligido. O Uno, portanto, deve ser anterior, deve estar além da dualidade intelectual. Ele não pode ser identificado nem ao intelecto cognoscente nem ao *noetón* conhecido, pois ambos se exigem reciprocamente.

Assim, a origem de toda a realidade é também a origem do intelecto e do inteligível, de modo que, se descartamos a hipótese segundo a qual o intelecto e o inteligível são o princípio primordial e aceitamos que esse princípio deve estar além deles, é preciso concluir que a origem da realidade não pensa<sup>67</sup>. Essa é uma convicção a que Plotino consagrou um tratado inteiro<sup>68</sup> e com a qual nos deparamos em quase todos os escritos posteriores a VI. 9 [9]<sup>69</sup>. Se a origem é absolutamente simples (*haploustaton*)<sup>70</sup>, não contendo qualquer tipo de multiplicidade, se ela está além do ser, além do pensamento e de todos os predicados<sup>71</sup>, então nos é impossível apreendê-la intelectualmente. Todo conhecimento acontece através do intelecto; através dele, podemos conhecer toda a realidade que dele provém e que o tem por paradigma; podemos inclusive conhecer o intelecto através do próprio intelecto – mas o que está além não é passível de conhecimento intelectual<sup>72</sup>.

64. III. 8 [30] 9. 1-11.

65. Sobre a constituição do universo inteligível: II. 4 [12] 3. 6-7; do intelecto: VI. 2 [43] 18. 12; do vivente universal: VI. 7 [38] 10. 10.

66. III. 8 [30] 9. 3, 10. 15-16; V. 4 [7] 1. 5; V. 6 [24] 3. 22, 4. 6; V. 3 [49] 12. 12-13, 15. 12-13, 16. 12-13.

67. III. 8 [30] 9. 11-16.

68. *O Que Está além do Ente não Pensa; Qual o Primeiro Pensante e Qual o Segundo* (V. 6 [24]).

69. Importantes passagens das *Enéadas* a esse respeito são VI. 7 [38] 41 e V. 3 [49] 13.

70. III. 8 [30] 9. 17; cf. VI. 9 [9] 5. 24; V. 2 [11] 1. 4; II. 9 [33] 1. 8; VI. 7 [38] 37. 19.

71. III. 8 [30] 10. 29-35; V. 3 [49] 13.

72. III. 8 [30] 9. 19-22.

Portanto, acima do intelecto não há contemplação. Abaixo da natureza, no entanto, a contemplação é frágil demais para produzir. O domínio sensível, segundo Plotino, atinge apenas uma imagem da contemplação:

Brinquemos, de início, antes de seguirmos sérios: se disséssemos que todas as coisas anseiam a contemplação e miram este fim – não só os viventes racionais, mas também os irracionais e a natureza nas plantas e a terra que as engendra – e que todas elas a atingem com a intensidade que lhes é possível, conforme a natureza que possuem, cada uma delas contemplando e atingindo a contemplação de modo diferente, umas verdadeiramente, outras obtendo apenas sua imitação e imagem – quem sustentaria essa tese paradoxal?<sup>73</sup>

Plotino a sustenta. É bem verdade que a audaciosa afirmação de que mesmo os entes irracionais desejam e alcançam a contemplação à sua maneira não se repete, nem ao longo de III. 8 [30], nem nos demais tratados das *Enéadas*.

Nessas linhas iniciais de III. 8 [30], Plotino invoca a *Ética a Nicômaco*<sup>74</sup> de Aristóteles, deixando evidente, desde o início, quem será seu interlocutor. Na *Ética*, Aristóteles relata que Eudoxo, tendo observado que todos os entes, tanto os racionais quanto os irracionais, buscam o que lhes é prazeroso, concluiu que o prazer é o Bem supremo. Plotino substitui o prazer pela contemplação, mas a referência continua válida, pois Plotino enuncia sua tese com os mesmos termos de Aristóteles: *ephiesthai e élloga kai áloga*<sup>75</sup>.

Nos capítulos 7 e 8 da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles estabelece que a contemplação é a atividade suprema da parte mais elevada do ser humano, o intelecto. A contemplação é uma atividade divina do homem e é a única atividade que podemos conceber em Deus. Se, ao colocarem os olhos no início de III. 8 [30], os leitores de Plotino eram capazes de lembrar-se do que Aristóteles dissera acerca da contemplação, é fácil imaginar o escândalo provocado pela “brincadeira” plotiniana de que todas as coisas, até mesmo os entes inanimados, contemplam e desejam contemplar. No decorrer de III. 8 [30], Plotino mostrará que sua concepção de *theoría* não é apenas muito mais ampla que a de Aristóteles, mas também muito diferente, visto que, para ele, a contemplação nada tem a ver com o pensamento discursivo e racional<sup>76</sup>.

Apesar de nossa apresentação um tanto quanto confusa, é possível, acreditamos, estabelecer três afirmações muito importantes para nossos propósitos. De acordo com a exposição da doutrina da contemplação produtiva de III. 8

73. III. 8 [30] 1. 1-8.

74. K 2, 1172 B10.

75. III. 8 [30] 1. 2-3.

76. *Ibidem*, 3. 13.

[30]: i) a contemplação é um autoconhecimento imediato, não discursivo, i.e., o contemplante apreende a si mesmo como contemplado; ii) intelecto, alma e natureza exercem o mesmo tipo de atividade contemplativa, sendo o intelecto o paradigma; iii) a contemplação produz necessariamente algo além do ato contemplativo.

### A PRÁXIS É THEORÍA OU DELA DECORRE

Lembremos que nosso objetivo é mostrar que algumas convicções plotinianas apresentadas em III. 8 [30] não se encontram nos tratados anteriores a ele. O tópico anterior estabeleceu que a contemplação do intelecto, da alma e da natureza, em III. 8 [30], é autoconhecimento e produção, uma conclusão que não obteríamos, se nos restringíssemos aos vinte e nove primeiros tratados das *Enéadas*. Este tópico é uma pequena complementação ao anterior. Aqui veremos mais um aspecto da doutrina da contemplação que se encontra apenas em III. 8 [30]:

Acaso nós, agora, brincando, também contemplamos? Claro! Nós e todos que brincam o fazemos; ou antes, brincam porque desejam contemplar. Seja criança, seja adulto, brincando ou sério: parece que uma brinca e o outro é sério devido à contemplação, e toda ação inclui um esforço dirigido para a contemplação<sup>77</sup>.

Plotino efetua uma segunda alteração da noção aristotélica de *theoría*. Após ampliar o conjunto dos entes capazes de atividade contemplativa, incluindo os irracionais, Plotino desfaz a distinção aristotélica entre *theoría* e *prâxis*. Leiamos uma importante passagem:

Os homens também, quando possuem uma contemplação enfraquecida, fazem da ação uma sombra da contemplação e do *lógos*. Isso porque a contemplação não basta para eles, pois sua alma é fraca, e eles não conseguem apreender suficientemente sua visão; por isso, como não são preenchidos por sua visão, mas desejam vê-la, eles são levados à ação para verem o que não podiam ver com o intelecto. Quando produzem algo, é que desejam vê-lo, e quando seu projeto, de acordo com suas possibilidades, torna-se ação, desejam que outros também o contemplem e percebam. Por toda parte iremos encontrar a produção e a ação que são a debilidade ou a conseqüência da contemplação: debilidade, se não tenciona nada além do praticado; conseqüência, se tem um outro objeto anterior para contemplar mais forte que o que foi produzido. Pois por que alguém, sendo capaz de contemplar o verdadeiro, vai, por iniciativa própria, voltar-se para a imagem do verdadeiro? Prova

77. *Ibidem*, I. 10-15.

disso também são as crianças mais lerdas que, incapazes de aprendizado e contemplação, são levadas para as artes e trabalhos manuais<sup>78</sup>.

Todas as ações humanas, inclusive nossas brincadeiras, são reflexo ou tentativa de contemplação<sup>79</sup>, e elas devem acontecer de acordo com um *lógos*, que as guia e acompanha e é diferente delas<sup>80</sup>. É importante sabermos que o *lógos* coincide com o *theórema*, pois a natureza, por exemplo, é *lógos* e *theórema* da alma universal e produz o universo sensível, que é seu *lógos* e *theórema*<sup>81</sup>. Dessa forma, a perfeição do *theórema* depende da perfeição da *theoría*. A contemplação da natureza é menos perfeita que a da alma universal e, por isso, seu resultado é imperfeito<sup>82</sup>. Evidentemente, essa regra se estende a todos os níveis da realidade, explicando por que o produto é sempre ontologicamente inferior ao produtor. Quando aplicada à atividade humana, ela nos permite entender como a *práxis* e a *poiésis* são contemplação.

Ambas são atividades inferiores à atividade puramente contemplativa e seu resultado se restringe ao campo sensível. No entanto, ação e produção são coisas diferentes<sup>83</sup>. A produção envolve conhecimento e prévia contemplação; é por isso que ela é uma consequência da contemplação: é seu resultado espontâneo e natural. As *téchnai* são todas *poiéseis*, consequência da contemplação, pois elas têm um princípio inteligível<sup>84</sup>.

A ação, por sua vez, é uma debilidade contemplativa, mera imitação e sombra da contemplação e do *lógos*. Seu campo de operação é inferior ao da produção e ela atua nesse campo apenas por deliberação, esforço e instrumentos físicos. O homem que age revela carência de conhecimento “in the full Plotinian sense: he lacks intellectual vision”<sup>85</sup>. A ação, contudo, é ainda em certo sentido contemplativa, ou melhor, tentativa de contemplação, pois os homens são levados à ação pelo desejo de contemplar: num ato análogo à contemplação, eles querem ver sensivelmente aquilo que não são capazes de ver intelectualmente. Eles desejam que outros homens também vejam o resultado de sua ação, pois isso lhes parece um reconhecimento de valor.

A relação entre ação e contemplação é desenvolvida por Plotino. Na seguinte passagem, a ação deixa de ser uma atividade que ocorre de acordo com a contemplação para ser contemplação:

78. *Ibidem*, 4. 31-47.

79. *Ibidem*, 1. 10-15.

80. *Ibidem*, 3. 3-6.

81. *Ibidem*, 2. 29-30; 4. 5-8.

82. *Ibidem*, 4. 28-31.

83. Cf. *ibidem*, 1. 10-18 e 1. 18-24.

84. Cf. V. 9 [5] 11.

85. Deck, *op. cit.*, p. 120.

Então, se a alma deve chegar a todo lugar; se não pode haver onde essa atividade não esteja; se o anterior sempre é diferente do posterior; e se a atividade procede da contemplação ou da ação, mas a ação ainda não existe – pois não é possível que ela exista antes da contemplação – *segue-se obrigatoriamente que toda atividade da alma é contemplação, embora uma mais fraca que a outra, de tal sorte que o que parece ser uma ação conforme a contemplação é a mais fraca das contemplações*: o que é gerado deve sempre ser da mesma espécie do que gera, porém mais fraco, por perder suas características ao descer<sup>86</sup>.

Uma atividade, *enérgeia*, é *prâxis*, *poíesis* ou *theoría*. Haja vista que a *poíesis* é conseqüência imediata da *theoría*, podemos dizer que, em última instância, elas se identificam. Assim, uma atividade pode ser ou ação ou contemplação. A atividade da alma deve ser exclusivamente contemplação, pois a ação é um enfraquecimento da contemplação, que não pode acontecer antes da *enérgeia* da alma. Se não existe ação sem alma, pode-se deduzir que a alma é aquilo que possibilita a ação, necessariamente anterior a ela. Resta, portanto, que a atividade da alma é apenas contemplação.

Entretanto, de acordo com o axioma de produção universal plotiniano, o produto é do mesmo gênero do produtor, porém ocupa um nível metafisicamente inferior da escala hierárquica. O anterior é diferente do posterior, porque sua perfeição ontológica é maior. Se sua perfeição ontológica é maior, então ele realiza a atividade que lhe concerne mais intensamente. Existe uma hierarquia na realidade justamente porque a perfeição ontológica de um ser depende da perfeição da atividade de seu produtor. A alma, ao contemplar, produz. O que ela produz é necessariamente inferior a ela e, portanto, inferior ao que está acima dela, o intelecto, cuja contemplação serve de modelo para todas as outras. O produto da alma, sendo menos perfeito que ela, contempla com menor perfeição e intensidade; sua contemplação é mais externa que a da alma, pois ele não contém completamente seu objeto de conhecimento. Mas ele também é capaz de contemplar, e a contemplação da alma produz outra contemplação. O ato contemplativo e seu resultado, o *theórema*, não são medidos por valores sensíveis; seus limites não são quantitativos, mas ontológicos: quanto mais perfeita a *theoría*, mais perfeito o *theórema*. Não esqueçamos, no entanto, que o *theórema* é invariavelmente inferior à *theoría* da qual decorre.

Portanto, se esse axioma é válido para a produção de todos os entes em todas as ocasiões<sup>87</sup>, aplicando-o à atividade da alma, que se limita à contemplação, vemos que uma atividade anterior, não temporalmente, mas metafisicamente, é mais perfeita que a atividade posterior, ou seja: toda atividade da alma é

86. III. 8 [30] 5. 17-25.

87. Cf. V. 4 [4] 2. 1ss.; V. 1 [10] 7. 1 ss.

contemplação, cuja perfeição decresce na sucessão, de modo que mesmo uma ação é contemplação. Se a ação é contemplação, então o que a motiva é a própria contemplação:

A ação existe por causa da contemplação e do objeto de contemplação: de modo que a contemplação é a finalidade também para aqueles que agem, e o que são incapazes de conseguir diretamente, buscam obter circunvagando. Mas quando alcançam o que desejam, o que eles queriam que existisse, não a fim de não conhecê-lo, mas para o conhecerem e o verem presente em sua alma, é evidente que era algo que esperava para ser contemplado. Eles agem em vista de um bem; não para externar nem para não possuir esse bem, mas para possuí-lo a partir da ação. Mas onde está esse bem? Na alma. Então novamente a ação se remete à contemplação: o que o agente capta em sua alma, que é um *lógos*, o que seria isso senão um *lógos* silencioso?<sup>88</sup>

As linhas acima complementam a tese segundo a qual todas as atividades da alma não meramente decorrem da contemplação, mas são contemplações de maior ou menor intensidade, de modo que até mesmo as *práxeis* são *theoría*<sup>89</sup>. Elas nos mostram que as feições da atividade contemplativa de qualquer contemplante, como a natureza e a alma universal, devem aplicar-se também à atividade da alma humana que é ação. Esta pode ser apenas o enfraquecimento ou a conseqüência da contemplação<sup>90</sup>, mas ainda é contemplação: sendo *theoría*, então é *theórema* de uma *theoría* de perfeição maior.

O texto citado, portanto, retoma aproximadamente o que havia sido estabelecido anteriormente. Uma ação é praticada porque o agente, não sendo capaz de apreender intelectualmente sua contemplação, necessita transferir sua visão para o domínio sensível<sup>91</sup>. A contemplação insuficiente do agente, que é incapaz de apreender sua visão diretamente e, por isso, circunvaga em torno dela, é o que motiva a ação. A insuficiência intelectual de sua visão lhe desperta o desejo de ver sensivelmente o objeto de contemplação: o resultado material de sua ação é algo que deveria ser contemplado, ele é um desejo de contemplação<sup>92</sup>, um desejo de que sua alma possua conhecimento verdadeiro. Assim como a alma é o *lógos* do intelecto, o resultado da ação é *lógos* do agente. O resultado da ação é um *lógos* silencioso, creio eu, porque é a expressão não discursiva do agente. A expressão existencial do agente será tanto menos discursiva, tanto mais ela seja interna à alma, ou seja, o silêncio depende da

88. III. 8 [30] 6. 1-11.

89. *Ibidem*, 5. 17 ss.

90. *Ibidem*, 4. 40-43.

91. *Ibidem*, 4. 33-36.

92. *Ibidem*, 1. 15.

precisão da expressão do objeto de contemplação. Um homem, enfim, pratica uma ação motivado, em última análise, pelo desejo de abrigar em sua alma o bem, ou o Bem supremo.

E se a ação é, de algum modo, contemplação, então ela também será, de algum modo, conhecimento:

Portanto, todas as coisas, inclusive as que existem verdadeiramente, provêm da contemplação e são contemplação; e as coisas que delas nascem, quando elas contemplam, também são elas mesmas objetos de contemplação, uns para a sensação, outros para o conhecimento ou para a opinião. *As ações têm no conhecimento seu objetivo e são um anseio por conhecimento*, e os engendramentos partem da contemplação para perfazer outra forma e outro objeto de contemplação. Em geral, todas as coisas, sendo cópias de seus produtores, produzem objetos de contemplação e formas; e todas as realidades que ganharam existência, sendo imitações dos entes, mostram que seus produtores tinham como meta, ao produzir, não a produção ou a ação, mas o produto acabado, para que fosse contemplado<sup>93</sup>.

As coisas que nascem dos entes que verdadeiramente existem perfazem a totalidade do universo sensível. O intelecto, as formas que o preenchem, a alma hipostática, a alma humana, a alma universal e a natureza são princípios produtivos absolutamente imateriais e, por isso, verdadeiramente existentes. O intelecto produz a alma hipostática; a natureza é produto da alma, e o universo sensível, da natureza. Em última instância, podemos dizer que o universo sensível é produzido pelo intelecto através da mediação da alma e da natureza, uma vez que os *lógoi* inteligíveis presentes na alma são os responsáveis pela inserção de forma na matéria. O universo sensível é a totalidade de matéria informada, isto é, a totalidade de corpos, o que corresponde à totalidade de *theorémata* resultante da contemplação dos entes que existem realmente.

Não nos esqueçamos, porém, que sensação, conhecimento e opinião são atividades da alma humana, de modo que Plotino os menciona com o intuito de enumerar os possíveis modos cognitivos pelos quais uma alma apreende um *theórema*. Até agora, sempre que dissemos “objeto de contemplação” desejávamos exprimir o *resultado* da contemplação, o produto que o ato contemplativo é capaz de engendrar. Portanto, pensamos nós, os dativos *aisthēsei*, *gnósei* e *dóxe(i)*<sup>94</sup> não representam modos de contemplar um objeto de contemplação, mesmo porque o que entendemos por *theórema* não nos permite tal interpretação; eles expressam os modos através dos quais a alma humana pode apreender o resultado final da contemplação dos inteligíveis.

93. *Ibidem*, 7. 1-11.

94. *Ibidem*, 7. 3-4.

Toda atividade, toda ação ou produção humana é decorrência, enfraquecimento ou desejo de contemplação<sup>95</sup>. Mas a contemplação não é outra coisa senão o tipo mais elevado de conhecimento: a unificação imediata entre sujeito e objeto de conhecimento<sup>96</sup>. Por conseguinte, a aquisição de conhecimento é a motivação e o objetivo das ações e da vida humanas. Conhecer através do ato contemplativo não é o objetivo último apenas das imitações dos entes reais (*miméseis ónton*)<sup>97</sup>, mas de toda existência em qualquer nível da realidade.

### THEORÍA E THEOREÍN NOS TRATADOS ANTERIORES A III. 8 [30]

Munido desse aparato teórico, o leitor poderá verificar agora o levantamento das ocorrências do substantivo *theoría* e do verbo *theoreîn* nos vinte e nove primeiros tratados das *Enéadas*. À primeira vista, pode parecer uma tarefa gigantesca. No entanto, a frequência desses termos nos primeiros tratados das *Enéadas* é bem menor do que se imagina. Mas por que rastreamos apenas esses dois termos?

Nossa resposta é um tanto quanto dogmática, mas ela poderá ser comprovada pelo leitor em suas próprias experiências de leitura das *Enéadas*. Apenas esses dois termos nos interessam porque são eles, e apenas eles, que Plotino emprega para exprimir sua doutrina da contemplação produtiva elaborada em III. 8 [30]. Os verbos e substantivos que descrevem a ação e o ato de ver ou olhar, tais como *horân*, *hórasis*, *blépein*, *blépsis*, *theâsthai*, *théa* e outros, exprimem uma visão metafísica, que não tem nenhuma relação com a contemplação produtiva. Enfatizemos novamente que essa visão metafísica é um ato ascensional, que leva um ente de nível metafísico inferior a ver ou unir-se a um ente de nível metafísico superior. O objeto dessa visão é sempre hierarquicamente superior ao sujeito da visão, e seu resultado é completude, prazer, regozijo, deleite.

*Theoría* e *theoreîn*, ao contrário, são termos que adquirem sentido técnico em III. 8 [30], denotando apenas a contemplação produtiva que, diferentemente da visão metafísica, é um tipo de conhecimento em que o objeto contemplado é o próprio sujeito contemplante, e cujo resultado é a produção de um ente hierarquicamente inferior. *Portanto, a contemplação é um ato próprio dos entes que promovem o escoamento da realidade a partir do Uno, ao passo que a visão metafísica é o coroamento da existência de um ente, presente apenas no retorno ascensional místico da multiplicidade para a unidade absoluta.*

95. *Ibidem*, 5. 22-23; 6. 1-2.

96. *Ibidem*, 8. 1-11; cf. Bréhier, *op. cit.*, Notice a III. 8 [30].

97. *Ibidem*, 7. 8.

Nas passagens que o leitor encontrará abaixo, não nos deparamos com os termos *theoría* e *theoreîn* empregados para descrever a contemplação produtiva, mas 1) para exprimir a visão metafísica ou uma situação estática de um ente à qual não segue produção, ou 2) utilizados na acepção de “ver” e “considerar”, sem qualquer relação, seja com a contemplação produtiva, seja com a visão metafísica. Com isso, pensamos ser possível demonstrar que a concepção plotiniana de contemplação em III. 8 [30] é, de fato, nova.

## I. Ocorrências de *theoría*

### 1) IV. 8 [6] 7. 28<sup>98</sup>:

O que vem depois dela [da alma] são as coisas daqui [domínio sensível], e o que vem antes é a visão (*théa*) dos entes [intelectuais]; para certas almas essa visão acontece parte por parte e sucessivamente no tempo, e a conversão para o melhor ocorre a partir de um pior; mas a alma que chamamos universal jamais se encontra agindo mal [...] estando em contemplação (*ousei en theoríai*), ela apreende as coisas que estão acima dela, e se prende sempre às coisas que são anteriores a ela...<sup>99</sup>

Na passagem acima citada, Plotino assinala que a alma humana pode deter-se no domínio sensível da realidade ou ascender ao inteligível, enquanto a alma universal permanece em eterna contemplação dos entes inteligíveis, que estão metafisicamente acima dela. Como vemos, *theoría* aqui nada tem a ver com a contemplação produtiva de III. 8 [30], tratando-se de uma situação estático-ascensional da alma.

### 2) I. 2 [19] 6. 13:

Então o que é cada uma das virtudes nesse momento? A sabedoria e o entendimento na contemplação (*en theoríai*) das coisas que o intelecto contém<sup>100</sup>.

Aqui, Plotino investiga em que consiste a virtude, quando o homem se eleva ao domínio inteligível. Sua resposta é que, nesse caso, a virtude do homem, não é a coragem ou a justiça, nem qualquer outra virtude cívica, mas a sabedoria e o entendimento das formas inteligíveis, que obtemos através da contemplação. Não se trata de contemplação produtiva, mas de uma contemplação platônico-aristotélica, de caráter estático e ascensional.

98. A referência no corpo do texto remete à linha em que aparecem os termos que procuramos; a referência nas notas de rodapé corresponde ao texto citado.

99. IV. 8 [6] 7. 21-29.

100. I. 2 [19] 6. 11-13.

## 3) IV. 3 [27] 4. 35:

Há, em seguida, uma outra alma semelhante à parte superior da alma universal, que é comparável a um agricultor que, preocupado com os vermes na planta, se dedica às necessidades dessa planta; é como se disséssemos que um homem de boa saúde, vivendo com outros homens de boa saúde, se dedica às coisas que ele tem para fazer ou para contemplar (*theoría*), enquanto que, doente, ele se entrega às exigências de seu corpo, se ocupa de si e apenas de si<sup>101</sup>.

Nossa alma é semelhante à alma universal, mas às vezes ela pode prender-se ao sensível. Quando isso acontece, ela é comparável ao agricultor ou ao homem doente descritos. *Theoría* na passagem citada significa pensamento ou conhecimento genérico, sem relação com a contemplação produtiva ou mesmo com a visão metafísica.

## 4) IV. 4 [28] 44. 1 e 17:

Deixada sozinha, a contemplação (*he theoría*) não é atingida pela magia, porque nada exerce magia sobre si próprio; ele [o que contempla] é um, e o contemplado (*tò theoróúmenon*) é ele mesmo<sup>102</sup>.

E se alguém disser que as ações, quando são belas, não são atingidas pela magia e que, se não for assim, a contemplação (*tèn theorían*) não escapará da magia, visto que ela se relaciona às coisas belas?<sup>103</sup>

Para Plotino, o homem que se dedica apenas à vida prática pode ser atingido pela magia, ao passo que a contemplação é uma defesa contra a magia. Embora vejamos, no primeiro trecho, que o objeto da contemplação é o próprio contemplante, claramente percebemos que isso não tem ligação com a doutrina de III. 8 [30]. Há, sem dúvida, um recolhimento do contemplante a si mesmo, recolhimento esse que é oposto à ação do homem no mundo, algo estranho à concepção de contemplação de III. 8 [30].

II. Ocorrências de *theorêin*

## 1) V. 9 [5] 4. 19:

Desses e de outros muitos argumentos se poderia contemplar (*theoréseie*) que o intelecto deve ser anterior à alma<sup>104</sup>.

101. IV. 3 [27] 4. 30-37.

102. IV. 4 [28] 44. 1-3.

103. *Ibidem*, 44. 16-18.

104. V. 9 [5] 4. 18-19.

Percebe-se claramente que *theoreîn*, nessa passagem, não exprime nem contemplação produtiva nem visão metafísica. Devemos traduzir o verbo por “ver”, “compreender” ou até mesmo “concluir”.

2) V. 9 [5] 11. 9 e 19:

Se alguém partir da simetria concernente aos animais para investigar a constituição do vivente universal, ele seria parte da faculdade que lá [no domínio inteligível] também investiga e contempla (*theoroûses*) a simetria concernente a todas as coisas no inteligível<sup>105</sup>.

Não se encontra [no inteligível] a agricultura que inclui a planta sensível, nem a medicina que contempla (*theoroûsa*) a saúde daqui [do domínio sensível], o vigor e a boa constituição<sup>106</sup>.

Na primeira passagem, Plotino nos diz que, se procurarmos investigar a natureza de algo através de analogias e abstrações, estaremos exercendo uma parte da faculdade intelectual cuja plenitude está na hipóstase intelecto; dessa forma, investigando a partir do sensível, poderemos investigar e contemplar o inteligível. Evidentemente, não há nesse texto referência alguma à contemplação criativa. No segundo texto, chega a ser incorreto traduzir *theoroûsa* por “a medicina que contempla”: o sentido do verbo é “estudar”, “especular”, “teorizar”.

3) V. 1 [10] 11. 9:

E se a alma, ora raciocina sobre essas coisas [belas e justas], ora não o faz, não é necessário aquilo que raciocina, mas que o intelecto que está em nós tenha sempre o justo. E há em nós o princípio e a causa do intelecto, Deus – não estando dividido em cada um de nós, mas permanecendo, e não permanecendo em um lugar [sensível] – sendo contemplado (*theoreîsthai*) nos muitos entes, de acordo com suas capacidades de recebê-lo...<sup>107</sup>

O que possibilita a compreensão racional do mundo sensível são as formas inteligíveis que somos capazes de identificar, através do intelecto que há em nós. Da mesma forma, há em nós e em todas as coisas a presença do Uno; e nós podemos contemplar essa presença nas coisas, porque ela também está em nós. Novamente, não há menção à doutrina da contemplação produtiva ou à visão metafísica. Nesse trecho, o verbo poderia ser traduzido, sem perda no rigor teórico, por “perceber” ou “ver”.

105. *Ibidem*, 11. 7-10.

106. *Ibidem*, 11. 17-20.

107. V. 1 [10] 11. 4-10.

4) II. 4 [12] 13. 4:

Se o substrato for uma qualidade comum a todos os elementos, então devemos primeiramente dizer o que é essa qualidade. E depois, como um substrato pode ser um atributo. Como um atributo sem matéria nem grandeza será contemplado (*theorethésetai*) no que é sem grandeza?<sup>108</sup>

Na passagem acima, Plotino se interroga sobre a possibilidade de identificarmos a matéria ao substrato que compõe as coisas sensíveis. Como vemos, o verbo *theoreîn* não exprime exatamente a doutrina da contemplação e deve ser compreendido como “ver”.

5) I. 3 [20] 6. 2 e 5:

Portanto, [a dialética é] a parte mais importante [da filosofia]; mas a filosofia tem outras partes; pois a filosofia contempla (*theoreî*) acerca da natureza recebendo ajuda da dialética, assim como outras artes usam a aritmética [...] e contemplando (*theorouûsa*) do mesmo modo os hábitos...<sup>109</sup>

Mais uma vez o conceito “contemplação” não se aplica corretamente. *Theoreîn* é usado na acepção de “ver”, “considerar”.

6) VI. 4 [22] 1. 27:

No caso das qualidades, uma mesma é contemplada (*theoreîtai*) dividida [na multiplicidade de entes], mas na alma ela não está dividida, de modo que dizemos ser dividida, porque é onipresente<sup>110</sup>.

Mais uma passagem sem ligação com a doutrina da contemplação ou com a visão metafísica. Aqui também devemos entender *theoreîn* como “ver”.

7) VI. 5 [23] 8. 29:

Se, então, esse único fogo, ou idéia, é contemplado (*theoreîtai*) fornecendo uma imagem de si em todos [os fogos sensíveis] e não estando espacialmente separado, ele não fornecerá [a imagem] da mesma maneira de nossa luz visível<sup>111</sup>.

Apesar da obscuridade da passagem, constatamos que deve ser compreendido também aqui como “ver”.

108. II. 4 [12] 13. 1-4.

109. I. 3 [20] 6. 1-5.

110. VI. 4 [22] 1. 26-29.

111. VI. 5 [23] 8. 28-30.

## 8) III. 6 [26] 17. 25:

Pelas condições da manifestação, a cor vem da não-cor, e a qualidade daqui [sensível] da não-qualidade, da qual recebeu o mesmo nome; e o grande vem do não-grande homônimo, de modo que [as coisas sensíveis] são contempladas (*theorouménon*) por ficarem entre a matéria em si e a forma em si<sup>112</sup>.

O sentido de *theoreîn*, na passagem acima, também é “ver”, não havendo nenhuma remissão à doutrina da contemplação produtiva ou mesmo à visão metafísica.

## 9) III. 6 [26] 19. 5:

E as impressões [das formas inteligíveis] não são sobre ela [a matéria], mas umas sobre as outras, pois essas forças agem contra seus contrários e não contra seus substratos, a menos que alguém os contemple (*theoreî*) combinados [os substratos] às [formas] que entram<sup>113</sup>.

Mais uma passagem sem qualquer relação com a contemplação produtiva ou com a visão metafísica. O sentido de *theoreîn* aqui é “considerar”.

## 10) IV. 4 [28] 1. 3 e 7:

Que lembranças terá uma alma que se encontra no inteligível acima daquela essência? A conseqüência é que ela contempla (*theoreîn*) aqueles [entes inteligíveis] e ao seu redor dos quais se dá sua atividade e nos quais está; caso contrário, ela não estaria lá [no inteligível]. Não se recorda ela de nada daqui [do domínio sensível], como, por exemplo, que ela filosofou e que, mesmo estando aqui, ela já via as coisas de lá? Mas se não é possível, quando a intelecção se lança sobre algo, fazer outra coisa que os [os inteligíveis] pensar e contemplar (*theoreîn*), [...] a alma não terá no que é puramente inteligível lembrança dos acontecimentos daqui<sup>114</sup>.

Para Plotino, a alma, quando ascende ao intelecto, não possui memória dos acontecimentos pelos quais passou no domínio sensível, quando estava ligada a um corpo. No inteligível, a única atividade da alma será pensar e contemplar as formas inteligíveis, as quais ela já era capaz de contemplar, mesmo encarnada. *Theoreîn* exprime, nesta passagem, a visão metafísica, a contemplação platônico-aristotélica, em que a alma, inferior a seu objeto de contemplação, não produz, mas é elevada ao nível inteligível.

112. III. 6 [26] 17. 21-26.

113. III. 6 [26] 19. 2-5.

114. IV. 4 [28] 1. 1-11.

11) IV. 4 [28] 2. 2 e 4:

Mas como [o homem] se lembra de si mesmo [quando está no inteligível], ele não se lembrará de si mesmo, que é ele, Sócrates, por exemplo, quem contempla (*ho theorôn*), ou que ele é intelecto ou alma. Lembre-se, além disso, que, quando se contempla (*theoreîn*) [estando] aqui, com o máximo de evidência, não se volta para si na inteligência...<sup>115</sup>

A discussão é ainda acerca da memória no domínio inteligível. O homem, após ascender ao inteligível, apenas contemplará, sem obter com isso memória nem autoconhecimento. Segundo a passagem citada, mesmo quando contemplamos unidos ao corpo, não nos voltamos para nós mesmos, mas para o exterior. Esta passagem vai de encontro à doutrina da contemplação produtiva de III. 8 [30], pois, além de ser ascensional, considera a contemplação um ato externalizante, contrariamente ao que ensina III. 8 [30].

12) IV. 4 [28] 5. 8:

Para descobri-los [os inteligíveis] não é necessário usar nem conjectura, nem silogismo que toma suas premissas de alhures, mas, como se diz, é possível falar sobre os inteligíveis, mesmo estando aqui [no sensível], através da mesma faculdade que tem a função de os contemplar (*theoreîn*) lá [no inteligível]<sup>116</sup>.

Assim com as outras passagens citadas, esta não trata da contemplação produtiva. Novamente encontramos um estado ascensional, em que um ente inferior tem uma visão de entes superiores a ele, sem subsequente produção de outro ente.

13) IV. 4 [28] 6. 10:

Investigando essas coisas [a memória nas almas dos corpos dos astros e outros corpos celestes] se contemplará (*theorései*) o que são as reflexões e os raciocínios delas, se existirem<sup>117</sup>.

Nesta passagem *theoreîn* é empregado na acepção de “ver”, “considerar”.

14) IV 4 [28] 8. 1:

Mas não é necessário que se tenha na memória tudo aquilo que se contempla

115. *Ibidem*, 2. 1-6.

116. *Ibidem*, 5. 5-8.

117. *Ibidem*, 6. 8-10.

(*theoreî*), assim como não é preciso que se imaginem todas as circunstâncias acidentais que acompanham uma percepção<sup>118</sup>.

*Theoreîn*, acima, também não se refere precisamente nem à contemplação produtiva nem à visão metafísica, de modo que podemos entendê-lo por “ver”.

15) IV. 4 [28] 9. 16:

Ele [Zeus = alma universal] saberá que é única [sua obra] e única é sempre sua vida – assim, pois, é ilimitada – e ele não conhecerá a unidade a partir do exterior, mas por sua obra, estando sempre com ele o ilimitado ou, antes, sendo acompanhado e contemplado (*theorouménou*) por um conhecimento que não é adquirido<sup>119</sup>.

Plotino identifica Zeus à alma universal. Ele é o demiurgo do universo sensível. Sua obra é ilimitada em sua vida, não no número de produtos. Zeus conhece a unidade através de seu próprio ato, mas o ilimitado o acompanha e é por ele contemplado através de um conhecimento inerente a sua essência. Novamente, não se trata da contemplação produtiva de III. 8 [30].

16) IV. 4 [28] 44. 3: veja-se o item I. 4).

Eis todas as ocorrências de *theoría* e *theoreîn* nos vinte e nove tratados anteriores a III. 8 [30]. Como se vê, nenhuma delas se refere à doutrina da contemplação produtiva. Se essa análise vocabular não parecer prova definitiva da ausência de tal doutrina nesses tratados, não é pelo menos curioso que “o próprio coração da filosofia de Plotino”<sup>120</sup> seja tão difícil de se encontrar?

## BIBLIOGRAFIA

- ARMSTRONG, A.-H., *Plotinus*, Crambridge Mass., 1966-1988.  
 BEIERWALTES, W., *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, Milão, Centro di Ricerche dell'Università del Sacro Cuore, 1993.  
 BRÉHIER, E. *Les Ennéades de Plotin*, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938.  
 BUSSANICH, J., *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, E. J. Brill, 1988.

118. *Ibidem*, 8. 1-3.

119. *Ibidem*, 9. 13-16.

120. É assim que Armstrong, *op. cit.*, *Introductory Note* a III. 8 [30], se refere à doutrina da contemplação apresentada neste tratado.

- DECK, J., *Nature, Contemplation, and the One*, 2ª ed., Nova Iorque, Larson Publications, 1991.
- FRAISSE, *L'interiorité sans retrait*, Paris, J. Vrin, 1985.
- GATTI, M. L., *Plotino e la metafisica della contemplazione*, 2ª ed., Milão, Centro di Ricerche dell'Università del Sacro Cuore, 1996.
- HADOT, P., *Plotin. Traité 50*. Paris, Éditions du Cerf, 1990.
- HENRY, P. e Schwyzer, H.-R., *Plotini Opera*, 3 vols. Oxford, 1964-1982.
- MACKENNA, S., *Plotinus. The Enneads*, vol. 17 da série *Great Books of Western World*, da *Encyclopaedia Britannica*, Chicago/Londres/Toronto/Genebra/Sidnei/Tóquio, William Benton, 1952.
- MEIJER, P. A., *Plotinus on the Good or the One. Enneads VI, 9*, Amsterdã, Gieben, 1992.
- OOSTHOUT, H., *Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus Ennead 5. 3 [49]*. Amsterdã/Filadelfia, B. R. Grüner.1991.
- SCHWYZER, H.-R., “Bewusst und Unbewusst bei Plotin”, in *Les sources de Plotin. Entretiens Hardt V*, Vandoeuvres-Genebra, Fondation Hardt, 1960, pp. 343-90.
- SLEEMAN, J. H. e Pollet, G., *Lexicon Plotinianum*, Leiden, E. J. Brill, 1980.