

TRADUÇÃO

PLOTINO, ACERCA DA BELEZA INTELIGÍVEL (ENÉADA V, 8 [31])

*Introdução, tradução e notas**
*de Luciana Gabriela E. C. Soares***

Introdução

Este tratado representa a maturidade filosófica de Plotino, pois, segundo Porfírio de Tyr¹, seu discípulo, ele faz parte da “segunda série de escritos”, composta de “vinte e quatro tratados perfeitos”, redigidos entre 263 e 268 d.C., ou seja, entre os seus sessenta e sessenta e cinco anos. Trata-se, segundo Porfírio, de um apogeu filosófico, porque grande parte desses tratados foram elaborados visando aprofundar temas expostos na “primeira série” de escritos compostos quando ele já possuía a idade de cinquenta e oito anos².

Na ordem cronológica dos tratados também apresentada por Porfírio³, o tratado *Acerca da Beleza Inteligível*⁴ é o trigésimo primeiro entre os cin-

* Esta tradução com notas foi apresentada como parte da minha dissertação de mestrado, defendida em dezembro de 1999, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação da Profa. Maria das Graças de Moraes Augusto. Publicamos anteriormente o comentário filosófico ao tratado que acompanhava a presente tradução na dissertação acima citada. Cf. SOARES, Luciana Gabriela, «Exegese do Tratado *Sobre o Belo Inteligível* (V, 8, [31]) de Plotino», *Revista Ciências Humanas*, vol. 23 n. 1 e 2 (2000), p. 63-88. Aproveito para agradecer às professoras Maria das Graças de Moraes Augusto da UFRJ, Anna Santoni da Scuola Normale Superiore di Pisa, e Chiara Guidelli da Università di Bologna, pois somente com a ajuda delas foi possível a realização desta tradução.

** Doutoranda da École Pratique des Hautes Études (Paris, França)

1 Cf. PORFÍRIO, § 4-6, p. 4-9. Uso o texto da edição de BRISSON *et al.* (*texte établi et traduit par*), *Vie de Plotin*, Les Belles Lettres, Paris, 1989, vol.1.

2 Cf. PORFÍRIO, p. 27.

3 Cf. PORFÍRIO, p. 28.

4 Cf. PORFÍRIO, § 4, linhas 15 a 20: Plotino não colocou título em nenhum dos seus tratados; na época, cada leitor os intitulava de maneira diferente. Porfírio, então, encarregado da organização da obra plotiniana, seleciona entre os vários títulos sugeridos.

qüenta e quatro que teriam sido escritos por Plotino. Dizemos “teriam sido”, pelo fato de que Porfírio, tendo recebido de Plotino a incumbência de “colocar em ordem e corrigir os seus tratados”⁵, toma como critérios de organização uma divisão temática e o desejo de compor, na organização, o número perfeito nove, o que tem como resultado a distribuição dos tratados em seis livros, cada um deles com nove tratados, por esta razão chamados de *Enéadas*⁶. Em suma, num total de seis enéadas, este tratado faz parte da quinta, que é dedicada aos temas relativos ao Intelecto⁷. Por essas razões, somos levados a desconfiar de que, talvez, Porfírio tenha “recortado” tratados para conseguir alcançar a sua forma de “edição” idealizada. E é seguindo essa idéia que o filólogo e responsável por uma tradução alemã da obra completa de Plotino, no início do século passado (1930-37), HARDER⁸, anuncia a tese de que o nosso tratado é uma parte de um único escrito antigóstico que teria sido dividido em quatro tratados na seguinte ordem: III, 8 [30], V, 8 [31], V, 5 [32], II, 9 [33], intitulados respectivamente: *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno; Acerca da Beleza Inteligível; Sobre o fato de os inteligíveis não serem externos ao Intelecto, e sobre o Bem; Contra os Gnósticos*. Estes constituiriam um único texto contínuo empenhado essencialmente em refutar o pensamento gnóstico. Ele defende essa tese do ponto de vista tanto cronológico como temático, demonstrando, ainda, através de um estudo filológico, os “recortes” sofridos pelo texto.⁹

Plotino mostra em V, 8 [31] todo o percurso cognitivo que a atividade contemplativa da alma deve sofrer para conseguir atingir a visão do universo inteligível, descrevendo essa realidade inteligível como uma identidade de ser, pensamento e intelecto, além de essência fundadora e verdadeira da alma.

A noção da beleza (*kállos*) na filosofia de Plotino está intrinsecamente relacionada aos três níveis da realidade por ele distintos, ou seja, a Alma (*psukhé*), o Intelecto (*noûs*) e o Uno (*hén*), não se restringindo assim às disciplinas artísticas ou a um campo de expressão que possa vir a constituir uma “Estética”, pois ela deve ser apreendida a partir de uma visão metafísica.

Por essa razão, o estatuto da arte (*tékhne*) em Plotino tem um sentido essencialmente metafísico e ela é valorizada na medida em que consiste em um dos modos de reconhecimento da beleza. Pois a beleza transparece na arte porque ela provém da forma que está no intelecto do artista e não do seu

5 Cf. PORFÍRIO, § 24, linhas 2-3, p.29.

6 Cf. PORFÍRIO, § 24, linhas 12-14, p.27.

7 Cf. PORFÍRIO, § 25, linha 21, p.29.

8 Cf. HARDER, R., «Eine neue Schrift Plotins», *Hermes* 7, 1936, p.1-10.

9 Cf. a nota 10 e também CILENTO, V. (*Introduzione e Commento di*), *Paideia Antignostica. Ricostruzione di un Unico Scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9 V*, Firenze 1971, p. 11-19.

fazer manual, ou seja, o artista traz à visão a beleza, quando ele possui o conhecimento intelectual da forma, e não por sua habilidade manual¹⁰.

Em V, 8 [31] Plotino elabora os fundamentos da natureza da beleza, desenvolvendo muitos dos temas apresentados no tratado *Acerca do Belo*, *Enéada* I, 6 [1]¹¹. Ainda que estes sejam tradicionalmente considerados os tratados “específicos” acerca da beleza, a teoria do Belo em Plotino não constitui apenas uma questão particular entre outras abordadas na sua filosofia; mas tal teoria permeia e conduz toda a sua metafísica, ao ponto de esta ser definida como uma metafísica do belo¹². Em I, 6 [1] Plotino descreve a busca da alma pela beleza, a sua ascense no reconhecimento da beleza, partindo dos objetos sensíveis, passando pelas ações virtuosas e chegando à beleza dela mesma e do inteligível.

Esse desejo amoroso da alma de unir-se à beleza inteligível é apresentada como o bem máximo que a alma pode alcançar e por isso aparece como quase idêntica ao Uno, mas essa proximidade quer apenas frisar que o caminho que leva a alma em direção ao Uno passa, necessariamente, pela sua chegada à sua verdadeira natureza ontológica, ou seja, à sua realidade inteligível, que é pura beleza. E para tanto, ela deve retornar, assim como Odisseu, para a sua verdadeira pátria —a sua natureza inteligível— numa viagem ao interior de si mesma.

E o tratado V, 8 [31] é o percurso dessa viagem.

Tradução¹³

Capítulo 1

Já que nós afirmamos¹⁴ que quem chegou à contemplação do cosmo inteligível e¹⁵ que compreendeu a beleza do verdadeiro Intelecto¹⁶, poderá

10 Tal como veremos nos capítulos 1 e 2 de V, 8 [31].

11 V, 8 [31] e I, 6 [1] são dedicados particularmente ao tema da beleza. Segundo a ordem cronológica apresentada por Porfírio, I, 6 [1] seria o primeiro tratado escrito por Plotino, enquanto V, 8 [31] seria o trigésimo primeiro. Não devemos, entretanto, considerar relevante esta precedência do tratado I, 6 [1] para a nossa análise de como o tema da beleza é desenvolvido em Plotino, já que esta anterioridade é contestada por COCHEZ, J., «L' Esthétique de Plotin», *Revue Néoscholastique de Philosophie* 79 (1913), p. 296. Cochez sustenta que “Porfírio não sabia a data exata da sua composição”, apoiando-se na passagem final (§ 26, p.30) da obra *Vida de Plotino*, em que Porfírio conta que redigiu um sumário para cada um dos tratados, seguindo a ordem cronológica, à exceção do tratado *Sobre o Belo*, que ele não tinha em mãos.

12 Cf. CASAGLIA, M., GUIDELLI, C., LINGUITI, A., MORIANI, F. (a cura di), *Enneadi*, Torino, UTET, 1997, v. 2, p. 93.

13 O texto grego traduzido é o da edição HENRY, P. - SCHWYZER, H. R., (*regognovit*), *Plotini Opera, Typographico Clarendoniano*, Oxford, I, 1964 (*Enn.* I-III); II, 1977 (IV-V); III, 1982 (VI); *Editio Minor*. A divisão do tratado em treze capítulos foi elaborada por Marsilio Ficino e é reproduzida em todas as edições críticas das *Enéadas* desde então elaboradas. Cf. CILENTO, p.19.

14 Ele se refere à conclusão do tratado cronologicamente precedente III, 8 [30], 11, 28-35.

15 Este *e* significa *também* e não tem o sentido de causalidade ou consequência.

16 Distinguímos, através do uso de iniciais maiúsculas os níveis de realidade distintos por Plotino: a Alma

trazer à mente o pai do Intelecto, que está para além do Intelecto¹⁷, tentemos ver e dizer a nós mesmos, enquanto é possível falar de coisas como estas¹⁸, como¹⁹ alguém possa²⁰ contemplar a beleza [5] do Intelecto e daquele²¹ cosmo.

Então, tome como exemplo, se quiser, duas pedras²² que se encontram em estado bruto uma ao lado da outra, uma sem proporção e desprovida de arte e a outra já transformada pelo domínio da arte na estátua de um deus ou ainda de um homem, de um deus como uma Graça ou uma Musa e de um homem [10], não qualquer um, mas aquele que a arte criou²³ escolhendo todas as belas qualidades²⁴.

Aquela pedra que atingiu a beleza de uma forma devida à arte, aparecerá bela não em relação ao seu ser pedra —pois seria igualmente bela também a outra— mas pela forma que a arte²⁵ infundiu.

Portanto, a matéria não tinha esta forma, mas esta estava [15] em quem a pensava²⁶ já antes de atingir a pedra; estava no artífice, não enquanto é dotado de olhos e mãos, mas porque participava da arte.

Porém esta beleza²⁷ estava muito melhor na arte²⁸: na verdade, não é aquela beleza que está na arte que atingiu a pedra, mas aquela beleza <da arte>²⁹ permanece em si; ao contrário, atingiu a pedra³⁰ uma outra beleza

(*psukhê*), o Intelecto (*noûs*) e o Uno (*hén*) e, com a inicial minúscula o intelecto individual e a alma individual. Diferenciamos ainda o Deus (*theós*) e os deuses (*theoi*), por compreendemos esses termos respectivamente como uma metáfora do Intelecto e dos inteligíveis, ou seja, do princípio do *ser*. Distinguímos também Natureza (*phúsis*) e natureza, a primeira entendida como princípio de criação das coisas sensíveis, e a segunda para indicar as próprias coisas do mundo sensível.

17 Nós entendemos que esta sentença deve ser entendida autonomamente, visto que ela está ligada à outra por um *kaí*; por isso divergimos da tradução proposta por BRÉHIER, E. (*texte établi et trad. par*), *Ennéades*, Les Belles Lettres, Paris, 1924-1938.

18 É importante destacar esta restrição do exprimir, imposta pelo próprio âmbito da experiência contemplativa, que não atingimos através das palavras.

19 Ou seja, em que modo.

20 No texto grego: *pôs án tis tò kállos toû noû*. O *án* permite uma ambigüidade: como *pode* ver, como *possa* ver. E isso nos leva a uma dupla interpretação: mostrar como acontece a atividade do ver a beleza e/ou ver como acontece o processo que leva à contemplação.

21 Ou seja, o cosmo inteligível é estritamente ligado ao Intelecto.

22 Devemos pensar a pedra como representação da matéria.

23 Ao longo do tratado traduzimos *poieîn* como criar, produzir, gerar.

24 A arte exprime um belo ideal e por isso pode apenas esculpir um homem verdadeiramente virtuoso e, assim, belo. O tema da estátua está muito presente na obra de Plotino. Em I, 6 [1], ele incita o homem a esculpir a alma como a sua própria estátua, para tornar visível a sua natureza inteligível.

25 Neste tratado a *tékhne* é entendida como o conhecimento intelectual da forma.

26 Cf. I, 6 [1], 3, 6: Plotino apresenta o exemplo do arquiteto que possui no próprio pensamento a idéia da casa.

27 Esta que agora está na pedra.

28 A arte aqui parece ser identificada ao Intelecto do artista enquanto pensa e não quando age ou cria imprimindo a beleza através da forma.

29 Realizamos pequenas inserções no texto (assinaladas com <...>) de carácter exclusivamente explicativo, sendo na maior parte dos casos apenas a explicitação de verbos ou sujeitos por cuja repetição Plotino, no seu estilo literário, tem uma certa “aversão”, preferindo muitas vezes deixá-los subentendidos.

30 Ou seja, através da arte o artífice imprime uma forma à pedra.

proveniente daquela <da arte> [20] e inferior a ela. E nem esta beleza permanecia pura na pedra³¹, nem como queria³², mas na medida em que a pedra cedeu à arte³³.

Mas se a arte cria conforme³⁴ isto que é e possui³⁵ — e cria belo em conformidade ao princípio³⁶ do objeto que cria —, é muito maior e mais verdadeiramente bela <a arte> porque possui a beleza que é seguramente maior e mais bela [25] daquela que está no objeto exterior.

Na verdade, quanto mais a beleza se estende indo em direção à matéria, tanto mais sem vigor é em relação àquela que permanece no uno³⁷. Já que cada coisa que se destaca se distancia de si mesmo³⁸: se força, em força; se calor, em calor; se, em geral, potência, em potência; se beleza, em beleza. E é preciso que toda coisa que primeiro produz seja em si mesma melhor [30] do que o que é criado; já que não é a ausência de música que cria o músico, mas a música; e a música anterior ao sensível é aquela que cria a música no sensível³⁹.

Mas se alguém despreza as artes porque estas produzem imitando a natureza, antes de tudo precisa ser dito que também as coisas da natureza imitam outras coisas⁴⁰. Em seguida, é preciso saber que não imitam simplesmente isto que se vê, mas se elevam [35] aos princípios racionais das quais a natureza <deriva>. Além disso, é preciso saber também que as artes produzem muitas coisas delas mesmas⁴¹ e completam isto que carece de alguma coisa porque as artes possuem a beleza.

Assim também Fídias⁴² produziu Zeus, sem referência a nada de sensí-

31 A beleza não permanece pura, mas entra em relação e se transforma com a matéria em que penetra. Num confronto entre a arte que quer (*eboúleto*) e a pedra que obedece (*eíxen*).

32 Recuso absolutamente a interpretação de BRÉHIER, porque interpreta toda a passagem relacionada ao demiurgo anteriormente citada ignorando as ocorrências de termos no feminino do texto. De qualquer modo, a idéia de um verbo que exprime uma vontade provoca estupor e faz pensar em uma possível personificação que não é muito comum na obra de Plotino, mas que pode ser encontrada em III, 8, 4, quando a natureza fala, e no tratado III, 7, 11, quando quem ganha voz é o tempo.

33 Esta frase é de difícil tradução, porque permite várias interpretações, tal como atesta a variedade das traduções.

34 Isto é, ela cria na medida em que produz segundo o princípio inteligível da coisa criada.

35 Ela possui a forma daquilo que produz.

36 Princípio racional porque deriva do inteligível e se encontra no pensamento da alma.

37 Devemos entender aqui *unidade originária*. Cf. I, 6 [1].

38 Este é um dos princípios fundamentais da filosofia de Plotino, pois permite compreender a processão que caracteriza a geração de todas as formas do múltiplo.

39 O exemplo da música é excelente porque, não sendo esta visível, não há a necessidade e a dificuldade de se distanciar do sensível, sendo mais fácil perceber o princípio racional nela presente.

40 Este paralelo entre o operar da arte e o da natureza aparece também em V, 9 [5].

41 Aqui há um genitivo que deixa ambígua a idéia de se a arte coloca alguma coisa de si ou apenas faz por conta própria, sem imitar uma outra coisa.

42 Fídias cria segundo as formas. Em I, 6 [1], 9, se fala da atividade do escultor que retira o supérfluo para mostrar a forma, neste caso paralela à atividade que a alma deve desempenhar.

vel⁴³, mas colhendo <do intelecto> como seria se Zeus quisesse aparecer a nós visivelmente⁴⁴ [40].

Capítulo 2

Mas deixemos de lado as artes. Ao invés disto, consideremos as obras que, como se diz⁴⁵, são imitadas pela arte, aquelas que nascem e são ditas belas por natureza, tanto as criaturas racionais, quanto todas as criaturas desprovidas de razão⁴⁶, quanto, sobretudo, todas dentre elas que são bem acabadas, pois aquele que as plasmou e as forjou, dominou a matéria e deu a forma que queria⁴⁷ [5].

Então, o que é a beleza nestas coisas? Pois certamente não é o sangue e o fluxo menstrual⁴⁸. Mas também a cor destas é diversa <do belo>⁴⁹, e a figura destas ou é nada ou é alguma coisa de informe como isto que circunda alguma coisa de simples [como a matéria]⁵⁰.

De onde então irradiou a beleza de Helena, objeto de disputa; ou de quantas entre as mulheres que são semelhantes em beleza a Afrodite? [10] E conseqüentemente, de onde irradiou a beleza da própria Afrodite, ou se existe, <a beleza> de um homem completamente belo, ou a de um deus, dentre

43 A mesma idéia reaparece no capítulo 7 deste tratado, onde ele diz que o demiurgo não pode ter visto os objetos sensíveis antes de criá-los, mas, na verdade, ele possui nele mesmo a forma daquilo que cria. Além disso está conforme também o princípio anteriormente enunciado, já que tudo aquilo que é no sensível é destacado, provém do inteligível que é uma esfera anterior e, por isso, superior, não podendo um objeto sensível derivar de um outro objeto sensível de igual valor.

44 A conclusão deste capítulo com este exemplo serve para mostrar que, se os princípios racionais pudessem ser vistos, seriam tais como ele os esculpiu ou, vice-versa, se ele os esculpiu é porque ele conseguiu ver os princípios racionais. “Esculpir é mostrar de maneira visível”, é trazer aos olhos aquilo que só pode ser alcançado com o esforço de trazer à mente —acenado no início do capítulo.

45 Esta não é a opinião de Plotino.

46 É interessante notar que para Plotino a beleza é atribuída a todas as criaturas viventes, pois a vida coincide com o inteligível, sendo por isso, beleza. A relação fundamental entre a vida, o ser e o pensamento na filosofia plotiniana é estudado aprofundadamente por HADOT, P., «Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin». *Les Sources de Plotin - Entretiens sur l' Antiquité Classique V*, Vandoeuvres-Gênève, 1960, p. 105-141.

47 Uma frase semelhante aparece no capítulo 1, linha 21, onde interpretamos o sujeito desta como a beleza. Aqui, porém, faz referência ao demiurgo, talvez numa alusão ao *Timeu* de PLATÃO. Para os diferentes usos do termo *demiurgo* em Plotino, ver SLEEMAN, J.H. – POLLET, G., *Lexicon Plotinianum*, Leiden 1980, s.v.

48 Esta passagem suscitou muitas discussões entre os tradutores, que são analisadas por CILENTO, 217p.

49 Cf. I, 6 [1], 1, 21-23: Plotino combate a teoria estóica de que a beleza se encontra na cor e na figura. Aqui também, tal como discute longamente CILENTO, Plotino combate esta concepção materialística da beleza. A cor ou a figura são beleza quando exprimem a “luz incorpórea” presente na matéria forjada pela forma. Cf. I, 6 [1], 3, 16-18: “a beleza da cor é simples e é obra da figura e do seu domínio sobre a obscuridade da matéria, devido à presença de uma luz incorpórea, que é princípio racional e forma”.

50 Esta é uma das passagens mais discutidas deste tratado, dada a complexidade da estrutura da frase e a possibilidade da existência de uma glosa no texto, ou seja, uma anotação de um leitor que, ao longo do tempo, foi incorporada pelos copistas. Aceito a expunção desta parte sugerida na *Editio Minor*. E, ainda, ressalto que quando assinalamos [Texto], queremos indicar que uma palavra ou um trecho do texto da edição grega seja suprimido, de acordo com a nossa interpretação do texto.

aqueles que chegam à nossa visão ou também daqueles que não vêm à visão mas que têm em si uma beleza que poderia ter sido vista?

Não é talvez esta beleza por toda parte uma forma, que atinge isto que é gerado partindo daquilo que o produziu, tal como se dizia nas artes [15] nas quais a forma vai das artes aos objetos produzidos? E que coisa, então? Por um lado, são belas as obras e o princípio racional que governa a matéria; por outro, o princípio racional que não está na⁵¹ matéria mas naquele que cria, este <princípio>, primeiro e imaterial, não é beleza?

Mas se o bloco de pedra fosse belo enquanto fosse massa, seria necessário que o princípio racional que o produziu [20] não fosse belo, porque não era massa. Mas se a forma é a mesma num objeto pequeno ou grande, e se igualmente move e dispõe a alma de quem olha, com a própria força, a beleza não deve ser atribuída à extensão da massa.

É prova também isto: enquanto a beleza permanece externa⁵² não a vemos ainda, quando finalmente é interna [25] à alma tem efeito sobre nós. Na verdade, apenas a forma entra através dos olhos⁵³: senão como poderia entrar através de <uma abertura>⁵⁴ tão pequena?

Mas a forma traz consigo também a grandeza, não aquela grande enquanto massa, mas aquela que é grande pela forma.

Além disso, é necessário que isto que produz seja ou feio ou indiferente ou belo. Então, sendo feio, não poderia produzir o oposto, e, sendo indiferente, por que deveria produzir o belo ao invés do [30] feio?

Mas certo, também a natureza que produz coisas tão belas é bela muito antes <dos seus produtos>, todavia nós que não estamos habituados a ver nada das coisas internas nem as conhecemos, seguimos o exterior ignorando que é o interior que move. Como se alguém, vendo a própria imagem, não reconhecendo de onde <esta> vem, a seguisse⁵⁵.

Além disso, [35] tanto a beleza nos estudos como a beleza nos hábitos, ou ainda, em geral, a beleza nas almas, revela que isto que é seguido é outro e <que> a beleza não está na grandeza. E certamente, na verdade, há mais beleza quando tu vês a sabedoria⁵⁶ em alguém e ficas admirado não olhando

51 Devemos atentar para a sutil distinção entre as preposições: *epi tês húles lógos, ho dê mè en húlei*. Plotino não entende *na* matéria como se ela tivesse uma interioridade. Ele quer distinguir os momentos em que a forma entra na matéria passando a ser denominada princípio racional e enquanto permanece junto ao Intelecto. É uma distinção qualitativa.

52 Literalmente seria quando a beleza está *fora* e *dentro* da alma; como dentro e fora têm um sentido material forte, usamos exterior e interior.

53 Recuso a interpretação de Armstrong, que seria: "o belo (da frase precedente como sujeito) entra através dos olhos sendo apenas uma forma". Ver ARMSTRONG, L., (*transl.*) *Enneads*, Mass. Harvard. University Press, Cambridge, 1966-1984, 7v. (The Loeb Classical Library 440- 444).

54 Os olhos eram considerados a abertura do corpo que permitia entrever a alma.

55 Cf. Narciso em I, 6 [1], 8.

56 No texto: *phrónesin*. A escolha da tradução deste termo por sabedoria está relacionada à distinção que

para o rosto — este poderia ser na verdade feio — mas [40] deixando de lado todo o aspecto exterior, tu segues a sua beleza interior⁵⁷.

Se ao invés não te comove⁵⁸ ainda, ao ponto de definir bela uma tal pessoa⁵⁹, olhando para o teu próprio interior tampouco te alegrará de ti mesmo como belo. De maneira que em vão tu buscarias a beleza estando em tal condição; pois a buscarás no feio e no impuro; por isso os discursos sobre tais <argumentos> não são para todos⁶⁰.

Mas se [45] tu também viste a ti mesmo belo, recorda-te.

Capítulo 3

Então existe também na natureza um princípio racional⁶¹ modelo da beleza corpórea, mas o princípio⁶² que está na alma é mais belo do que o que está na natureza e deste provém o princípio racional que está na natureza⁶³. Certamente, o princípio que está na alma nobre é muito fúlgido e já supera⁶⁴ em beleza⁶⁵. De fato, adornando a alma e fornecendo luz, proveniente de uma luz maior que é primeiramente [5] beleza, estando este <princípio> na alma, a faz deduzir qual é o princípio antes dele que não nasce nem é outro, mas está em si mesmo. Por isso, não é nem mesmo um princípio racional, mas o criador do primeiro princípio racional da beleza, que está na matéria da alma⁶⁶.

Mas este é o Intelecto, aquele que é sempre intelecto e não que é algumas vezes Intelecto⁶⁷, porque não adquire nada para si mesmo. [10] Qual imagem então alguém poderia colher dele? Pois toda imagem será proveniente <de alguma coisa> de inferior⁶⁸.

Plotino estabelece entre o saber (*phrónesis*) da alma quando lida com as coisas sensíveis e a sapiência (*sophia*) que se identifica com a sua parte mais nobre, o intelecto.

57 Cf. PLATÃO, *Banquete*, 210 b-c e 211c; 215 a-b: Plotino provavelmente se refere à comparação entre a beleza interior de Sócrates e às figuras divinas que se encontram nas estátuas dos silenos.

58 No texto: *kineî*, literalmente, 'move'.

59 É preciso o outro para conhecer a si mesmo e, por conseqüência, a própria beleza.

60 Mas somente para aqueles que adquiriram um comportamento diverso. Não serve tentar falar da beleza a quem já não possui este olhar diverso em relação às coisas e a si mesmo.

61 No texto: *lógos*. O *noûs* fornece à alma um princípio, o *lógos*, o qual traduzimos por *princípio racional*, na medida em que por ele se entende "a palavra, isto é, isso que exprime o pensamento" (LSJ, s.v.).

62 Plotino se refere ao Intelecto, princípio maior do qual derivam a natureza, ou alma do mundo, e a alma individual.

63 Ou seja, na alma do mundo e no cosmo sensível por ela criado. Não se trata da alma individual nem dos objetos por ela criados.

64 Ou ainda, já excede em beleza, quer dizer, a beleza do princípio é *maior* em relação às outras belezas.

65 Ou seja, em relação à natureza, ela a "ultrapassa", na direção da beleza maior.

66 No texto: *en húlei psukhê(i)*. Expressão rara nas *Enéadas*, usada em sentido metafórico. A alma seria "como" a matéria, na medida em que é formada pelo Intelecto. Cf. III, 9 [13], 5; II, 4 [12], 3, 4-5.

67 Para Plotino não há, no Intelecto, uma distinção entre intelecto em potência e em ato. O Intelecto é sempre pensamento, não existindo uma causa externa que o colocaria algumas vezes em ato e outras vezes, não.

68 As imagens compostas por nós a partir do sensível em nada podem se assemelhar ao verdadeiro Intelecto.

Mas certamente é preciso que a imagem nasça do Intelecto de modo que não seja colhida através de uma imagem, é como tomar um pedaço de ouro como exemplo⁶⁹ de todo ouro, e se o pedaço pego não fosse puro, seria preciso purificá-lo ou com ações ou com palavras, demonstrando que tudo isto não é ouro [15], mas apenas esta parte aqui na massa⁷⁰.

Assim também neste caso, é preciso partir do intelecto que está em nós depois que foi purificado, ou se quiseres, dos deuses, considerando qual seja o intelecto neles. Já que todos os deuses são belos e veneráveis e “a beleza deles é excepcional”⁷¹. Mas que coisa é aquilo pelo qual são tais? O intelecto, e o fato de que o intelecto neles é mais ativo [20], a ponto de ser visto.

Não certamente porque os seus corpos são belos. Pois que, para aqueles que têm um corpo, isto não significa para eles que são deuses, mas também estes são deuses segundo o intelecto. E certamente são belos enquanto deuses. Certamente não é que algumas vezes são sábios⁷² e outras vezes não usam de sabedoria, mas sempre são sábios no intelecto⁷³ impassível, constante e puro [25] e sabem tudo e conhecem não as coisas humanas, mas as próprias coisas divinas e todas as coisas que o intelecto vê.

Entre os deuses, aqueles que estão no céu⁷⁴ — já que têm disponibilidade — contemplam sempre, como de longe, as coisas que estão naquele outro⁷⁵ levantando as próprias cabeças⁷⁶. Aqueles deuses⁷⁷ que, ao contrário, estão naquele outro céu⁷⁸, quantos têm morada junto a este céu e neste céu⁷⁹,

69 Há uma distinção entre imagem formada a partir do sensível e o exemplo. Este tipo de imagem tem valor ontológico inferior àquele que anseia representar, isto é, o Intelecto. Já com o exemplo, é possível aludir permanecendo na mesma esfera ontológica do Intelecto, sendo por isso mais válido.

70 Vale dizer, *de toda a massa*.

71 No texto: *kállos ... améxhanon*. Cf. PLATÃO, *República*, 509 a6.

72 *phronoûsi*: não podemos traduzir aqui como raciocinar, porque não se pode atribuir aos deuses a faculdade da razão como entendemos e usamos.

73 Quer dizer, enquanto estão na condição de intelecto. Os deuses para Plotino são intelecto, pois eles são os inteligíveis.

74 A referência não é espacial.

75 Esta descrição dos deuses remete ao capítulo 2, linhas 11-14. Interpretamos tal como GUIDELLI (CASA-GLIA-GUIDELLI-LINGUITI-MORIANI, p. 803): os deuses que são visíveis e estão *no céu* são aqueles que governam as estrelas e os planetas, enquanto os deuses invisíveis são os seres que povoam o mundo inteligível, ou seja, *aquele outro céu*, segundo a teologia astral de Platão apresentada no *Timeu*, 40 a-d. Esta categoria dos deuses inteligíveis é exclusivamente plotiniana. Mas Plotino não pretende desenvolver um significado mítico particular, a sua intenção é destacar que não há uma verdadeira divisão entre os deuses, já que não há uma distinção fundamental entre mundo sensível e mundo inteligível, pois o universo inteligível é o universo sensível sem as formas sensíveis.

76 Cf. PLATÃO, *Fedro* 247 a-b; 248 a 2-3, 249 c3: onde se descreve o cortejo das almas e dos deuses que voltam o olhar para o hiperurânio. A descrição que segue parece inspirada em PLATÃO, *Fédon*, 109 d-e, onde ele descreve a “terra verdadeira” dos homens.

77 Plotino não alude aos deuses propriamente ditos, os deuses são uma metáfora para os inteligíveis.

78 Estes deuses são a multiplicidade que constitui o Intelecto.

79 É difícil entender o que gostaria de dizer Plotino com esta distinção entre os deuses que têm morada *junto* e *neste* céu. Podemos dizer que aqui não há nenhuma referência a uma possível realidade física.

habitando [30] em todo o céu de lá — pois tudo ali é céu⁸⁰, a terra é céu, o mar, os animais, as plantas, os homens, cada coisa daquele céu é celestial — os deuses que estão neste céu, não desdenhando dos homens⁸¹ nem de nada daquelas coisas de lá, porque se encontram lá no alto, percorrem [35] toda a região e o espaço⁸² repousando⁸³

Capítulo 4

— pois que ali está “o viver facilmente”⁸⁴, pois a verdade é para eles geradora, nutriz, ser e nutrição — e vêem todas as coisas, “não aquelas às quais pertence o vir a ser”⁸⁵ mas aquelas às quais pertence o ser⁸⁶ e vêem a si mesmos nos outros: pois todas as coisas são transparentes e nada é obscuro nem resistente à luz, mas tudo é manifesto a tudo [5] até o íntimo⁸⁷ e assim todas as coisas são manifestas a todas as coisas até o interior; já que a luz é manifesta⁸⁸ à luz. Pois cada coisa tem todas as coisas nela mesma e, por outro lado⁸⁹, vê todas as coisas no outro, de modo que todas as coisas estão em toda parte e tudo é tudo e cada coisa é tudo⁹⁰, e o esplendor é infinito.

Na verdade, cada uma destas coisas é grande, pois que também o pequeno é grande⁹¹: mesmo o sol ali é todos os astros e, por outro lado, cada um destes é sol e todas as coisas. [10] E em cada um é proeminente um traço particular⁹², mas manifesta também todas as coisas⁹³. E também o movimento é puro; pois isto que move não o turba no seu proceder, como se fosse diferente dele⁹⁴; também a imobilidade⁹⁵ não é perturbada porque não é mis-

80 Relação entre céu e mundo. Em VI, 7, 13-14 se fala do céu-mundo, do inteligível como um mundo vivente que contém todas as formas do universo sensível.

81 O homem lá é puro intelecto.

82 Para uma discussão aprofundada a respeito dos conceitos de *khóra* e *tópos* em Plotino e da provável correlação destes com as concepções de Platão e Aristóteles, ver VIAN, S., *Traduction et Commentaire des Traités I, 6 (Sur le Beau) et V, 8 (Sur le Beau Intelligibile) de Plotin*, Tese de Doutorado, Université de Paris IV Paris-Sorbonne, 1982, 2 vol., vol. II.

83 Não há distinção entre o movimento e o repouso do céu e dos deuses, pois eles são ao mesmo tempo movimento e repouso.

84 HOMERO, *Iliada*, 6, 138.

85 PLATÃO, *Fedro*, 247 d7.

86 *Ousía*: traduzimos aqui por *ser*, porque está em oposição ao tornar-se.

87 Vale dizer, em profundidade.

88 Ou ainda, a luz é visível à luz.

89 A transparência é dada justamente por esta correspondência entre a visão de si mesmo em si e no outro. Pois neste espelhamento cada coisa se vê como si mesma e se vê como outra.

90 Ou seja, no inteligível os deuses são, ao mesmo tempo, espetáculo e espectadores, pois o conhecimento do outro é sempre conhecimento de si.

91 Isto é, todas as qualidades são possuídas por todos.

92 Ou ainda, um caráter diverso.

93 Ainda que cada coisa possua sempre a sua singularidade, ela possui também todas as outras sem afetar a sua unidade.

94 Ou seja, é um movimento que se coloca em prática por si mesmo, sem a ajuda de um outro.

95 Referência ao movimento (*kinesis*) e ao repouso (*stasis*) das idéias. Cf. PLATÃO, *Sofista*, 254 d5.

turada ao que não é imóvel.⁹⁶ E o belo é belo porque não está no <não> belo.

E cada um não avança como [15] numa terra estrangeira, mas para cada um o lugar em que está⁹⁷ e isto que é são o mesmo, e o lugar de onde vem vai com ele que procede como em direção ao alto, e não é que ele é uma coisa e o seu lugar um outro. Pois o substrato⁹⁸ é Intelecto e ele mesmo é Intelecto⁹⁹. Como se alguém pensasse que, neste céu visível, que é luminoso, esta luz que vem dele [20] são os astros¹⁰⁰.

Aqui¹⁰¹ então uma parte não nasce¹⁰² de uma outra¹⁰³ e cada coisa é apenas uma parte, lá¹⁰⁴, ao contrário, cada coisa deriva¹⁰⁵ sempre do todo¹⁰⁶ e é ao mesmo tempo uma única coisa e todo¹⁰⁷. Na verdade, <cada coisa> aparece como uma parte, mas o todo é observado por quem é agudo de vista, como se alguém se tornasse¹⁰⁸, em relação à vista, tal qual se dizia [25] ser Linceu, que via também as coisas de dentro da terra; já que o mito alude aos olhos que vêem lá no alto.

Não há cansaço nem saciedade de contemplação lá no alto, de modo a existir um final para quem contempla; nem há um vazio¹⁰⁹ para este, de modo que, chegando à plenitude e ao fim, esteja satisfeito. Nem há uma coisa e uma outra, de modo que as coisas [30] de um não sejam apreciadas por um outro entre aqueles de lá¹¹⁰; e as coisas de lá são inexauríveis. Mas há a insaciabilidade pelo fato de que a plenitude¹¹¹ não faz desprezar aquele que a produziu¹¹². De fato, quem vê, vê mais, e observando a si mesmo infinito e as coisas visíveis, segue a própria natureza. E a vida não comporta cansaço para ninguém quando ela é pura: de resto, isto que vive do modo melhor [35], por que deveria cansar-se?

96 Tal como seria no mundo sensível e não no mundo ideal.

97 Ou ainda, *no qual se encontra*.

98 Literalmente, isto que subjaz, se refere àquilo que permanece “embaixo” dos estados que sobre ele se alternam. Uma longa discussão sobre a origem desta terminologia em Plotino é desenvolvida em VIAN, v.2.

99 Existe uma unidade fundamental entre o Intelecto e os inteligíveis que os tornam ao mesmo tempo um e outro.

100 Este exemplo é como se explica a afirmação anterior: no céu inteligível substrato e intelecto são uma mesma coisa, tal como a identidade entre a luz e a natureza dos astros.

101 Ou seja, no mundo sensível.

102 Nascer é um processo do mundo sensível.

103 Neste sentido *méros* é igual a *hékaston*, uma coisa simples, uma unidade.

104 Ou seja, no mundo inteligível.

105 Ele usa *derivar*, *vir* porque se refere a processos que ocorrem no mundo inteligível. E, quando fala dos processos do mundo sensível, usa *gerar*, *nascer*.

106 Ou seja, cada parte nasce da outra.

107 Parte e todo são um mesmo aspecto da mesma coisa.

108 É importante destacar a possibilidade de mudança que é concedida à alma.

109 Quer dizer, não existe qualquer tipo de “falta” no inteligível.

110 Isto é, por aqueles que contemplam o e no inteligível.

111 Isto é, a plenitude de pensamentos.

112 Este conhecimento não cessa nunca, mas não progride.

A vida lá é sapiência¹¹³, sapiência¹¹⁴ não adquirida com raciocínios, porque era sempre toda inteira e carente de nada, de modo que tenha necessidade de busca; e o ser mesmo é sapiência, mas não existe <antes> somente o ser e, em seguida, o ser sapiente¹¹⁵. Por isso nenhuma <sapiência> é maior e a ciência em si [40] aqui se senta ao lado do Intelecto pelo fato de que se mostram juntos, como dizem, referindo-se a uma imagem, aquela da Justiça que se senta ao lado de Zeus¹¹⁶. Pois todas as coisas deste tipo lá são como imagens¹¹⁷ vistas por si mesmas, de maneira que “seja espetáculo de espectadores¹¹⁸ extremamente felizes”¹¹⁹.

Alguém poderia ver a grandeza e a potência da sapiência pelo fato de ela ter nela mesma os seres [45] e os ter produzido e de todas as coisas derivarem dela. Ela mesma é os seres, eles nasceram com ela, e ambos são uma única coisa, e o ser lá é sapiência.

Mas nós não chegamos até a compreensão disto porque consideramos que também as ciências são teoremas e uma reunião de premissas¹²⁰; mas isto não vale nem mesmo nas ciências daqui¹²¹. [50] Se alguém ainda sobre isto discute, é preciso, neste momento, deixar de lado esta discussão. Mas sobre a ciência de lá também Platão, observando-a, declara “que não é outra em outro”¹²² — mas como isto é possível, ele deixou a nós buscar e descobrir, se dizemos que somos dignos do nome que temos —, então provavelmente é melhor [55] começar deste ponto.

113 O grau máximo da vida é o inteligível, isto é, o ser e o pensamento. Para um estudo aprofundado da relação deste conceitos, ver HADOT.

114 No texto: *sophía*. O termo deve ser traduzido por sapiência e não por sabedoria, pois esta é a tradução que atribuímos a *phrónesis*, que se refere especificamente ao saber ligado ao agir com bom senso em relação às questões impostas pelo mundo sensível, enquanto a sapiência é um saber teórico, puro, o saber da contemplação.

115 No texto: *kai he ousía autè sophía, all'ouk autós*. Cf. PARMÊNIDES, fr. B 3 Diels-Kranz: *tò gàr autò noeîn estín te kai eínai*. Este é o princípio que fundamenta a natureza do Intelecto, isto é, que ser e pensamento coincidem.

116 Cf. PLATÃO, *Leis*, 716 a2.

117 O sentido aqui de *ágalma* é dúbio, mas optamos por traduzi-lo por *imagem*, tal como *eikón*, ainda que possua também o sentido de figuras de deuses veneráveis, imagens sacras, estátuas. E este é um significado importante, se pensarmos na célebre passagem do tratado 38, onde Plotino descreve a entrada do visitante na casa do anfitrião como uma metáfora da alma que entra no inteligível e vai ao encontro do Uno.

118 Daqueles que contemplam.

119 PLATÃO, *Fedro*, 111a 3.

120 Ele se refere à ciência que procede por dedução e silogismos. Ele está em aberta polêmica com o conhecimento discursivo que procede através de demonstrações. Plotino defende a existência de um conhecimento mais verdadeiro, que é a contemplação das idéias.

121 Ou seja, não vale para conhecer nem o mundo sensível nem o mundo inteligível.

122 PLATÃO, *Fedro*, 247 d7-e1.

Capítulo 5

Uma sapiência cria todas as coisas que são geradas, seja as coisas produzidas pela arte seja as coisas naturais, e a sapiência governa a criação por toda parte¹²³. Mas, então, se alguém produzisse segundo a sapiência mesma, sejam desta mesma natureza as artes¹²⁴. Mas o artífice de novo remonta a uma sapiência natural, segundo a qual foi gerado, não mais uma sapiência composta [5] de teoremas¹²⁵, mas toda uma só coisa¹²⁶; não aquela sapiência composta de muitos <elementos> em uma unidade¹²⁷, mas, ao contrário, uma sapiência que se resolve¹²⁸ em uma multiplicidade a partir da unidade. Se alguém então colocar esta sapiência como primeira, é suficiente; de fato, não é mais proveniente de outro nem <está> em outro¹²⁹.

Se, ao invés, disserem que o princípio racional está na natureza mas que a natureza é a origem¹³⁰ dele, [10] perguntaremos de onde a natureza o recebe e se não vem daquela <realidade superior>¹³¹ como de uma realidade diversa da natureza. Se este princípio provém dela mesma¹³², nos detemos¹³³.

Se, ao contrário, eles chegarem a falar do Intelecto, então é preciso ver se o Intelecto gerou a sapiência; e se o admitirem, de onde ele a recebe? E se vem de si mesmo, é impossível, a menos que o Intelecto mesmo seja sapiência. Porque de fato a sapiência verdadeira é ser e o verdadeiro ser é sapiência [15] e também o ser adquire valor da sapiência e enquanto adquire valor da sapiência é verdadeiro ser¹³⁴.

Portanto também todos aqueles seres que não têm sapiência, pelo fato de

123 Esta sapiência é o mundo inteligível.

124 Frase difícil. Podemos pensar que, se ele afirma que a sapiência cria todas as formas inteligíveis das coisas, a arte produzida por um homem que se elevou até a sapiência exprime as formas criadas pela sapiência.

125 Esta seria a sapiência da parte da Alma que não é puro Intelecto.

126 É um saber total que não pode ser adquirido por adições sucessivas, tal como na forma de conhecimento de que fazemos uso cotidianamente.

127 Esta se refere ainda à sapiência da parte da Alma que não é puro Intelecto.

128 Ou ainda, *se decompõem*.

129 Vale dizer, outro princípio.

130 No texto: *arkhén*. Traduzimos aqui não como princípio, mas como origem, para evitar confusão com a definição de princípio racional.

131 Ou seja, se não provém daquele princípio superior, inteligível, que está para além do princípio racional.

132 Ou seja, do próprio princípio racional que está na natureza.

133 A nossa tradução segue a indicação presente no aparato de HENRY P. - SCHWYZER H. R., (*recognovit*), *Plotini Opera*, Paris-Bruxelles; I, 1951 (*Enn.* I-III); II, 1959 (IV-V); III, 1973 (VI). *Editio maior*. Ao lado do texto grego, ela contém a versão inglesa da reelaboração árabe das *Enéadas*, conhecida como *Teologia Aristotélica*. Em Plotino nos casos indiretos (genitivo e dativo) os pronomes demonstrativos na forma neutra podem valer também como feminino. E como aqui se refere ao jogo entre as duas realidades: aquela "de lá" e aquela da natureza, traduzimos *autoú* referido à natureza.

134 O ser aqui é o ser inteligível. Aqui não há contradição no uso do termo *ser*, porque se trata do ser inteligível que é a unidade de ser e pensamento.

terem sido gerados como seres mediante uma sapiência¹³⁵, mas <também> não têm neles mesmos sapiência, não são seres verdadeiros¹³⁶. [20] Por conseguinte, não é preciso acreditar que lá os deuses e os seres <que estão> lá¹³⁷ — os quais são absolutamente felizes — vêem os princípios das proposições, mas <ao contrário> cada uma das coisas já ditas lá¹³⁸ é uma bela imagem¹³⁹, como aquelas que alguém imaginava estar na alma do homem sapiente¹⁴⁰, imagens não desenhadas, mas reais¹⁴¹. Por isso, os antigos diziam que as idéias são realidades e seres¹⁴². [25]

Capítulo 6

Parece-me que também os sábios dos egípcios, compreendendo — ou através de uma ciência exata ou através de um conhecimento inato — aquelas coisas que eles queriam ilustrar por meio da sapiência, usavam não os caracteres do alfabeto que acompanham as palavras e as proposições, as quais nem mesmo <são capazes de> imitar sons e pronúncias de princípios, mas desenhando imagens [5] e entalhando uma imagem particular para cada coisa nos templos, mostravam a ausência de desenvolvimento discursivo destas imagens. Pois que, de fato, cada imagem é seja uma certa ciência, seja sapiência, seja substrato, seja algo de reunido¹⁴³, e não pensamento discursivo nem deliberação¹⁴⁴.

Em seguida, um simulacro nasce daquela sapiência que é algo de reunido, um simulacro que se desenvolve [10] já em outro e que exprime a si mesmo em uma exposição discursiva e revela as causas através das quais as coisas são assim; de modo que, sendo tão belo isto que veio à existência, se alguém soubesse admirar, diria que admira a sapiência, a maneira pela qual ela, não possuindo as causas do ser por meio das quais as coisas são assim,

135 Aquela geradora das coisas naturais e das coisas artísticas.

136 Os seres não-verdadeiros são aqueles compostos de matéria e forma. Como veremos adiante, o ser verdadeiro é aquele em que coincidem o sujeito e o objeto de conhecimento.

137 Ou seja, os homens ou as almas que se elevaram até aí.

138 Ou seja, no mundo inteligível.

139 *Agálmata*.

140 Cf. V, 8 [31], 4, 43 (Nas referências às passagens de V, 8 [31], a indicação das linhas segue a numeração proposta por mim na presente tradução, a qual acompanha a *Editio Minor* de HENRY-SCHWYZER); Cf. ainda PLATÃO, *Banquete*, 216 e6: Alcibiades, no seu discurso, fala das figuras divinas que se encontram na alma de Sócrates.

141 Porque não é uma abstração ou um pensamento discursivo, mas existem independentes dos discursos por nós elaborados. As formas no Intelecto são uma realidade viva e não abstrações mentais e, por isso, ele imaginava tal como as formas que se encontram no Intelecto do homem sábio.

142 Cf. PLATÃO, *República*, 507b e 509 b. Traduzimos aqui *ónta* como “realidades” e *ousíai* como “seres”. Apesar de não estar claro em Plotino se existe ou não distinção entre estes dois termos.

143 Um concentrar-se junto, um agrupamento.

144 Refere-se à reunião entre sujeito e objeto de conhecimento.

fornece as causas às coisas criadas em conformidade a ela¹⁴⁵.

Para concluir, isto que é belo deste modo — e [15] que através de uma investigação¹⁴⁶ revela com dificuldade ou de modo nenhum a razão pela qual é necessariamente assim, se alguém quisesse descobri-la — existe, assim, antes da investigação e do raciocínio. Como (consideremos na verdade isto que digo sobre um grande exemplo, o qual se adaptará também a todos os outros casos)

Capítulo 7

este universo — já que estamos de acordo¹⁴⁷ que a sua existência e a sua natureza derivam de outro¹⁴⁸ —, devemos, por acaso, crer que o seu criador planeja em si mesmo a terra e estabelece que necessariamente ela esteja no meio deste universo e, em seguida, que a água esteja sobre a terra; enfim as outras coisas em ordem até o céu e ainda <devemos por acaso crer que ele planeja> todos os animais viventes e [5] cada um destes com as formas tantas quantas¹⁴⁹ são agora, e com as suas vísceras internas e as partes externas, e depois, tendo assim disposto cada coisa nele mesmo, ele finalmente mete mãos à obra? Mas um tal planejamento é impossível — pois de onde lhe veio este <plano>¹⁵⁰ se <ele> nunca viu ainda nada? — nem seria possível <para ele> executar, servindo-se de outra coisa, como [10] agora os artesãos¹⁵¹ que produzem utilizando mãos e instrumentos; já que, tanto as mãos quanto os pés <são criados> sucessivamente.

Assim resta apenas que todas as coisas estão em outro¹⁵² e que, pois que nada está no meio¹⁵³ a causa da vizinhança no ser daquele outro¹⁵⁴, <a criação> aparece repentinamente como uma imagem e como uma aparência daquele¹⁵⁵, seja espontaneamente, seja com a ajuda de uma alma¹⁵⁶ — [15] pois

145 Plotino distingue a sapiência do Intelecto e a da Alma.

146 Ou seja, de uma investigação que se limita à razão discursiva.

147 Provável alusão aos gnósticos que se encontram na platéia, já que o discurso que se segue está em nítido contraste com a concepção gnóstica da criação, na qual as coisas do universo sensível são imaginadas pelo criador, antes da criação. Cf. II, 9 [33], 12.

148 Vale dizer, de um outro princípio.

149 Ou ainda, *tais quais*.

150 Isto é, o plano de todas estas coisas.

151 Neste caso não traduzimos por *artífice*, porque este é um termo genérico para aquele que cria, enquanto aqui aparece bem especificado o modo de criação de que se trata, que é o do *artesão* que produz usando da experiência e imitando. Novamente uma crítica quanto a um possível criador “artesão” dos gnósticos. Cf. II, 9, 12 [33].

152 Isto é, que todas as coisas têm como fundamento o princípio inteligível.

153 Ou seja, entre o sensível e o inteligível. O sensível deriva diretamente do inteligível, sem que haja nada de intermediário.

154 Ou melhor, do inteligível.

155 Ou seja, o universo sensível surge como um reflexo do inteligível.

156 Vemos aqui uma tríade característica do pensamento plotiniano: a alma traduz ser inteligível em ser

não faz diferença no momento presente — ou de uma alma particular. Mas na realidade todas estas coisas vêm de lá e lá estão no modo mais belo; pois que as coisas daqui e não aquelas de lá são misturadas¹⁵⁷.

Ainda que todas as coisas sejam mantidas pelas formas do princípio ao fim, primeiramente a matéria é mantida pelas formas dos elementos e, em seguida, se acrescentam outras formas sobre as formas [20] e depois, ainda outras¹⁵⁸; por isso é até mesmo difícil encontrar a matéria escondida sob muitas formas. Pois que também esta <matéria> é uma forma última¹⁵⁹, tudo¹⁶⁰ é forma e todas as coisas são formas, já que o modelo era forma; além disso <o universo inteligível> criava sem ruído porque isto que cria é tudo, seja ser¹⁶¹ seja forma¹⁶². Por esta razão a criação é também sem fadiga. [25] E a criação era do todo, porque o criador é todas as coisas.

Portanto não havia nenhuma coisa que fizesse obstáculo e, na verdade, nem mesmo agora, ainda que as coisas se tenham tornado obstáculo umas às outras¹⁶³; mas não são obstáculos à criação, nem mesmo agora; pois que ela permanece <a mesma>, sempre toda inteira.

E me parece também que, se nós fôssemos modelos, ao mesmo tempo ser e forma¹⁶⁴, e a forma que cria aqui fosse o nosso ser, a nossa atividade criadora dominaria [30] sem cansaço¹⁶⁵. Todavia, ainda que homem, <ele> cria uma forma de si, tendo se tornado outro do que é¹⁶⁶, já que abandonou o ser o todo¹⁶⁷, tendo agora se tornado homem. Cessando de ser homem, como diz¹⁶⁸ <Platão>, “se move no alto e governa todo o cosmo”¹⁶⁹; pois voltando a pertencer ao todo cria tudo¹⁷⁰. [35]

Mas para voltar ao nosso discurso: tu podes dizer a causa pela qual a terra está no centro, e por que é redonda e por que a órbita terrestre é assim; lá no alto, ao contrário, não foi decidido assim porque era necessário¹⁷¹ fazer

sensível. Ela não constitui um universo à parte entre estes dois universos, mas estabelece entre eles uma ligação, sendo os dois universos ao mesmo tempo.

157 Refere-se à relação entre ser e vir a ser. Ser “misturado” é quando o ser não é mais puro ser inteligível, mas torna-se sensível.

158 Um mesmo corpo é constituído de vários elementos e por isso também de várias formas.

159 A matéria não tem uma autonomia, mas é a última coisa que deriva, o último reflexo (tal como a sombra) do mundo inteligível.

160 Vale dizer, todo o universo.

161 No texto: *ousía*. Dada a intenção de “contraste” no contexto da frase, traduzimos aqui por *ser*, mas para ele a *ousía* não deixa de ser a *forma* no grau máximo.

162 No texto: *eídos*.

163 Porque agora ganharam uma forma sensível.

164 Isto é, se nós pertencêssemos completamente ao inteligível, sendo puro intelecto.

165 Ele compara a atividade criadora do homem à do Intelecto.

166 Isto é, diverso da sua realidade completamente inteligível.

167 Vale dizer, a alma descendo ao corpo não é mais toda em união com o inteligível.

168 No texto: *phesi*. Isso indica que ele cita literalmente as palavras de Platão.

169 PLATÃO, *Fedro*, 246 c 1-2.

170 Ou seja, tornando a ser puro intelecto readquire uma atividade criadora sem obstáculos.

171 Ou ainda, oportuno.

deste modo, mas pelo fato de que <as coisas de lá> são assim como são, por esta razão também as coisas deste mundo <estão bem dispostas>. Como se a conclusão¹⁷² viesse antes do silogismo causal [40] e não seguisse as premissas¹⁷³; pois <as coisas de lá> não derivam de uma sucessão de proposições nem de um projeto, mas vêm antes da consequência e do projeto; já que todas estas coisas são posteriores, seja o raciocínio, seja a demonstração, seja a convicção.

Porque há um princípio¹⁷⁴, todas estas coisas seguem imediatamente¹⁷⁵ e deste modo; e com razão se diz não buscar causas de um princípio [45], sobretudo de um tal princípio perfeito que coincide com o fim; mas este que é princípio e fim, é ao mesmo tempo o todo e sem nenhuma falta.

Capítulo 8

Quem, então, não dirá belo isto que é belo primeiramente e como inteiro, e por toda parte como inteiro, a fim de que não existam partes que sejam inferiores por lhes faltar beleza? Decerto não é belo isto que não é belo como¹⁷⁶ inteiro, mas que possui uma parte bela ou nem mesmo nada de belo. Ou se não é belo aquele, que outro poderia sê-lo? De fato, isto que existe antes dele¹⁷⁷ nem mesmo deseja ser belo; [5] na verdade, isto que primeiramente se apresenta à contemplação sendo forma e espetáculo do Intelecto, este é também objeto de amor para quem o vê¹⁷⁸. Por isso também Platão¹⁷⁹, querendo indicar isto em referência a algo de mais compreensível para nós, representa o Demiurgo que está satisfeito com a obra acabada, querendo mostrar com isto como é amável [10] a beleza do modelo e da Idéia.

Quando, na verdade, alguém admira um todo criado em conformidade a um modelo, nutre admiração por aquele em conformidade ao qual foi feito. Se, ao invés, ignora isto que experimenta¹⁸⁰, tal fato não deve <nos> causar nenhuma maravilha; já que também os amantes e, em geral, aqueles que admiram a beleza daqui, ignoram que esta beleza existe por causa da beleza inteligível. E efetivamente existe exatamente por causa daquela.

172 A "conclusão" corresponde ao sensível.

173 As "premissas" correspondem ao inteligível.

174 Isto é, porque existe a realidade de lá como princípio.

175 Isto é, sem que exista nem raciocínio nem projeto.

176 Devemos dizer "como inteiro", porque exprime *como* ele se constitui; se, ao contrário, usássemos "por inteiro" daria um sentido de um conjunto de partes, idéia que Plotino recusa fortemente.

177 Isto é, o Uno.

178 Nós nos enamoramos pelo objeto da contemplação, tornando-o nosso objeto de amor. Cf. III, 5 [50].

179 Cf. PLATÃO, *Timeu*, 37 c7.

180 Ou seja, se não percebe que a admiração não é relativa à forma sensível.

<Platão>¹⁸¹ esclarece de modo apropriado que <a expressão> ‘ficou satisfeito’¹⁸² se refere ao modelo [15] com a seguinte frase, pois ele diz: “se satsifze e quis torná-la ainda mais semelhante ao modelo”¹⁸³, mostrando qual seja a beleza do modelo, afirmando que isto que nasce dele é também este belo enquanto imagem daquele; [20] pois que se aquele <modelo inteligível> não fosse isto que é belo sobre todas as outras coisas, de uma “beleza desarmante”¹⁸⁴, que coisa seria mais belo do que este mundo visível? Por isso aqueles que desprezam este mundo¹⁸⁵ não o fazem justamente, senão talvez pelo fato de que <este> não é o mundo inteligível.

Capítulo 9

Compreendamos portanto este universo, permanecendo cada uma das partes isto que é, sem misturar-se, “todas as coisas juntas em uma”¹⁸⁶, por quanto é possível, de modo que, quando se mostra uma coisa qualquer como, por exemplo, a esfera externa do céu, siga imediatamente também a imaginação do sol e junto <a esta> a dos outros astros, e se veja quer a terra, [5] quer o mar, quer todas as criaturas vivas, como se efetivamente se pudesse ver todas as coisas numa esfera transparente.

Tenhas então na alma uma luminosa imagem¹⁸⁷ de uma esfera que tem todas as coisas nela mesma, seja aquelas que se movem, seja aquelas em repouso ou ainda, algumas que se movem, outras que estão paradas¹⁸⁸.

Conservando esta imagem, acolhe uma outra [10] em ti mesmo eliminando a massa. Elimina também os lugares e a imagem da matéria que está em ti, e não busque conceber uma outra esfera diferente da primeira porque é menor na massa; mas invocando o Deus¹⁸⁹, que criou aquela da qual tu tens a imagem, roga a ele que venha.

E ele chegaria trazendo o seu universo com todos os deuses que estão nele, [15] sendo um e todos e sendo cada um todos, enquanto estão juntos em

181 Cf. PLATÃO, *Fedro*, 250 a7- b1.

182 Ou ainda, se compraz, se alegra.

183 Cf. PLATÃO, *Timeu*, 37 c 7 – d 1.

184 Cf. PLATÃO, *República*, 509 a6.

185 Crítica endereçada aos gnósticos que se encontravam entre os ouvintes de Plotino. Cf. PORFÍRIO, XVI. Cf. II, 9 [33].

186 No texto: *homóu pánta*. ANAXÁGORAS, *Fr. B I*. Cf. V, 8 [31], 11, 5.

187 No texto: *phantasia*. Não caberia traduzir aqui, neste contexto, por “imaginação”, tal como na linha 6. No entanto, devemos considerar que, para Plotino, a imaginação é uma faculdade capaz de tornar visível à alma o universo inteligível, que não pode ser visto através dos sentidos.

188 O movimento e o repouso no mundo inteligível se referem aos gêneros do ser citados no *Sofista* de Platão.

189 O “deus/Deus” ou os “deuses” são uma metáfora para os inteligíveis e para o Inteligível como o princípio do ser.

um e são distintos nas potências, mas são todos um por aquela única potência múltipla. Ou melhor, o único <deus> é todos; na verdade ele não fica diminuído se todos nascem com aquela natureza¹⁹⁰. Mas os deuses estão todos juntos e cada um é por outro lado¹⁹¹ distinto, numa posição sem separação, pois não há nenhuma forma sensível¹⁹² [20] — senão estariam, na verdade, um em um lugar, um em um outro lugar qualquer, e cada um não seria tudo em si mesmo — nem cada um deles tem partes diversas que pertençam a outros antes que a si mesmo, nem cada um é como uma potência que foi fragmentada e que é grande tanto quanto as partes medidas. Este <universo> é, ao contrário, potência universal que vai¹⁹³ ao infinito, [25] potente ao infinito. E aquele <deus único> é tão grande que também as suas partes são infinitas. Pois é, talvez, possível dizer que uma coisa qualquer se encontre em um lugar no qual aquele, o deus único¹⁹⁴, não tenha já chegado antes?

Então também este universo daqui é grande e também são grandes todas as potências que nele estão juntas, mas seria maior e nem mesmo seria possível dizer quão grande, se não o acompanhasse uma potência corpórea [30] <que é> de pouco valor.

Certamente alguém poderia definir como grandes as potências do fogo e dos outros corpos; mas por inexperiência da verdadeira potência¹⁹⁵ <e porque aquelas potências> aparentam queimar, destruir, oprimir e servir à geração das criaturas viventes. Mas estas coisas destroem porque, por sua vez, <estas> são destruídas e ajudam a gerar [35] porque, por sua vez¹⁹⁶, estas são geradas.

Ao contrário, a potência de lá tem somente o ser e somente o ser belo. Pois em que coisa consiste o belo privado do ser? E em que coisa consiste a essência¹⁹⁷ privada do ser belo? Já que, na falta do belo, falta também a essência¹⁹⁸.

Por isso tanto o ser é desejável porque é o mesmo [40] que o belo, quanto o belo é amável porque é o ser. Mas por que é preciso buscar qual dos dois é causa do outro, se a natureza é una?

190 O múltiplo é uma articulação da unidade e não uma privação.

191 Ele joga aqui com o "lugar" que ocupariam os inteligíveis.

192 Ou seja, porque não tem o distanciamento implicado pela matéria.

193 Ele se refere aqui apenas à idéia de atividade e não de movimento.

194 Equivale dizer, potência universal.

195 A verdadeira potência é um princípio de atividade genérico.

196 Estas não são potências (físicas ou psicológicas) em sentido pleno porque não são mais o primeiro princípio.

197 Quando ele aqui fala de "ser verdadeiro", ele não faz distinção entre *eínai* e *ousía*. Embora sejam dois termos distintos, neste contexto ele parece atribuir a eles o mesmo significado (nos referimos numa nota anterior a este problema entre a distinção *e/ou* identificação destes termos em Plotino).

198 Cf. I, 6 [1], 6.

Esta falsa essência¹⁹⁹ <daqui> tem necessidade de um simulacro de belo adquirido do exterior, seja para aparecer bela, seja, em geral, para ser bela, e é bela tanto quanto participa da beleza que é segundo a forma [45] e, recebendo-a, quanto mais a recebe, mais é perfeita. De fato, a essência é ainda mais essência na medida em que é bela.

Capítulo 10

Por isso também “Zeus”, ainda que seja o mais velho dos outros deuses, que ele mesmo guia, “primeiro avança”²⁰⁰ em direção à contemplação deste universo e “o seguem os outros deuses e os demônios” e “as almas que são capazes”²⁰¹ de ver estas coisas. E o mundo inteligível aparece a eles de um lugar invisível e, elevando-se [5] no alto sobre eles, ilumina tudo e os enche de esplendor, e cega, como se fosse o sol²⁰², aqueles que estão embaixo²⁰³, e estes se voltam não sendo capazes de vê-lo²⁰⁴.

Na verdade, alguns suportam a sua luz e olham; outros ficam turbados, quanto mais longe dele estão²⁰⁵. Mas aqueles que são capazes de ver, quando olham, todos voltam o olhar para ele²⁰⁶ [10] e em direção a isso que lhe pertence²⁰⁷.

Porém cada um não recebe sempre o mesmo espetáculo, mas um <homem> olhando fixo, vê resplandecer a fonte e a natureza do justo²⁰⁸ e um outro fica saciado com o espetáculo da sabedoria, mas não aquela que os homens têm neles, quando a possuem; já que esta <daqui> imita aquela <de lá> de uma certa maneira. [15]

Mas a natureza do belo escorrendo sobre todos, por toda a extensão, por assim dizer, daquele <universo>, é vista por último por aqueles que já tive-

199 Em toda esta passagem final, quando ele nos fala da falsa essência daqui, ele usa *ousía*, ainda que no parágrafo anterior, em que fala do “ser verdadeiro”, tenha identificado o belo ao ser (*eînai*) e à essência (*ousía*) indistintamente; o que nos leva a pensar que, neste contexto, ele atribui o mesmo significado a estes dois conceitos, visando ilustrar sobretudo que o “ser verdadeiro” é puro inteligível.

200 Linhas 1 a 4: PLATÃO, *Fedro*, 246 e4-6 e 247 a7.

201 Cf. PLATÃO, *Fedro*, 248 a1.

202 Linhas 7 a 18: Cf. PLATÃO, *Fedro*, 250 a-c.

203 Vale dizer, aqueles que estão mais próximos da matéria (a qual constitui o grau mais baixo da processão do inteligível), ou seja, que vêem o mundo a partir da perspectiva do universo sensível.

204 I, 6 [1], 9, 27-32: “Mas se alguém tenta contemplar com olhos (...), incapazes, por fraqueza, de sustentar a visão de objetos muito esplendentes, ele então não vê nada (...). Porque quem vê se deve aplicar à contemplação, para se tornar da mesma natureza e afim à coisa que contempla. Nenhum olho, na verdade, já viu o sol, sem se tornar semelhante ao sol, nem a alma pode ver a beleza, sem se tornar bela”. A contemplação do inteligível implica necessariamente a “transformação” da natureza da alma, que deve ser cada vez mais apenas inteligível, ou já estar completamente unida ao Intelecto.

205 Ou seja, quanto mais estão ligados à matéria, menos preparados para a visão do inteligível estão.

206 Isto é, para o Intelecto.

207 Isto é, em direção à unidade e à multiplicidade dos inteligíveis.

208 Ou seja, vê a sabedoria (*sophrosúne*) que deriva da sapiência.

ram muitas visões claras: os deuses, singularmente e todos juntos, as almas que vêm todas as coisas lá e que nascem de todas as coisas, de modo que também as almas contêm todas as coisas do início ao fim. E estão lá [20] pela parte da natureza delas que está lá, mas muitas vezes também estão lá completamente²⁰⁹, quando não são divididas²¹⁰.

Então Zeus vendo estas coisas²¹¹ — e também aquele entre nós que é seu companheiro de amor²¹² — no final²¹³ vê dominar²¹⁴ sobre tudo a beleza inteira, pois ele participa da beleza de lá.

De fato, a beleza ilumina²¹⁵ todas as coisas e sacia aqueles que estão lá, [25] ao ponto que também esses se tornam belos, como muitas vezes os homens subindo sobre lugares elevados, no momento em que a terra de lá²¹⁶ adquire uma cor dourada, são inundados por aquela cor tornado-se semelhantes à terra sobre a qual caminham. Mas lá a cor que floresce é beleza, ou ainda, tudo é cor e [30] beleza em profundidade. Pois o belo não é alguma coisa de diverso, como se fosse um simples florescimento em superfície²¹⁷.

Mas aqueles que não vêm o todo crêem somente na impressão externa; ao contrário, àqueles que estão, por assim dizer, totalmente embriagados e saciados de néctar, já que a beleza penetrou toda a alma²¹⁸, é consentido ser não apenas espectadores²¹⁹, porque não existe mais uma coisa externa²²⁰ [35] e uma outra, aquela que olha²²¹, por sua vez externa; mas isto que vê com a vista aguda possui em si mesmo isto que é visto; todavia, mesmo o possuindo, muitas vezes ignora que o possui e olha como se o objeto fosse exterior, já que olha como se isto fosse uma coisa visível e porque quer vê-lo como tal²²².

209 Vale dizer, quando não existe mais uma parte da alma que se ocupa do corpo e uma outra que permanece sempre ligada ao inteligível, e sim quando ela se tornou absolutamente inteligível.

210 Este não é o mesmo conceito de "destacar-se" apresentado no capítulo 1. Aqui ele se refere a partes no interior da alma. Uma parte da alma é uma faculdade empenhada com o corpo, enquanto uma outra parte, ou faculdade de conhecimento, é sempre ligada ao inteligível. Este é um destaque do inteligível que implica uma divisão no interior da própria alma, numa divisão de faculdades e não numa processão de níveis de realidade.

211 Isto é, todas as coisas que estão no inteligível.

212 Cf. PLATÃO, *Fedro*, 249 e 4.

213 Vale dizer, depois de ter visto todas as idéias.

214 Ou ainda, vê permanecer, mas não no sentido daquilo que resta depois que uma parte foi consumida.

215 Ou ainda, faz resplandecer de luz.

216 Ponto geográfico misterioso, podemos pensar no "lugar" onde acontece o pôr-do-sol.

217 Como se a beleza fosse apenas um aspecto e não uma essência. Tal como muitas vezes se associa o belo à cor e à aparência. O florescimento, isto é, o aparecer, implica necessariamente uma natureza intrinsecamente bela.

218 Ou seja, só agora a alma é idêntica ao intelecto. Cf. PLATÃO, *Banquete*, 203 b 5.

219 A noção de espectador aparece aqui já desenvolvida em comparação àquela apresentada no capítulo 4 deste tratado. Ali a alma era apenas espectadora, agora ela deve chegar a ser não apenas espectadora mas também espetáculo.

220 Um objeto visto.

221 Um sujeito que vê.

222 Plotino, depois de dizer que vemos as idéias lá no alto, afirma que nós possuímos as idéias, que elas são a nossa própria interioridade.

Tudo isto que alguém olha como se fosse visível, olha do exterior²²³. Mas é preciso agora transferir <o objeto visível> em si mesmo e olhar para ele como se fosse uma unidade²²⁴ e vê-lo como [40] si mesmo, como se alguém possuído por um deus, inspirado por Febo ou por uma Musa gerasse em si mesmo a visão do deus²²⁵, se tivesse a força de olhar um deus em si mesmo²²⁶.

Capítulo 11

Além disso, quem entre nós, ao contrário, é incapaz de ver a si mesmo, quando possuído daquele Deus²²⁷, traz à visão o objeto visível²²⁸, leva para o exterior a si mesmo e olha uma imagem de si embelezada; ao contrário, deixando a imagem —ainda que seja bela— e chegando à unidade consigo mesmo, e não se separando mais, é um e tudo ao mesmo tempo, junto ao Deus [5] que está presente em silêncio e está com ele na medida em que pode e quer²²⁹.

Mas se voltasse atrás, em direção à dualidade²³⁰, permanecendo puro estaria imediatamente próximo dele, de modo que está presente junto a ele de novo naquele modo, se novamente se voltasse em direção a ele²³¹.

No voltar-se <ao deus> há este ganho: [10] no início, percebe a si mesmo até o momento em que é diverso do deus; mas correndo para o seu próprio interior²³² tem tudo, e, deixando para trás a percepção, por medo de ser diverso dele, é uno com o ser de lá.

E, supondo que deseje vê-lo como se fosse outro, faz a si mesmo externo. É necessário que ele, enquanto está aprendendo, permaneça na primeira impressão que há do deus e durante a busca “distinga”²³³ acuradamente, compreendendo com qual realidade se encontra; assim, [15] aprendendo²³⁴ com certeza que se encontra com a máxima felicidade, é necessário que, de agora em diante, se abandone ao seu íntimo e que se torne, de agora em diante, ao invés de um sujeito que vê, objeto de visão de um outro que olha,²³⁵ resplandecendo com aqueles pensamentos que chegam dali.

223 Ou seja, olha colocando sujeito e objeto de visão em contraposição.

224 Vale dizer, uma unidade consigo mesmo.

225 Cf. PLATÃO, *Fedro*, 245 a 1-2.

226 Isto é, se tem a coragem de ver a si mesmo em unidade com o inteligível.

227 Vale dizer, possuído pela visão do inteligível.

228 Ou seja, leva para fora de si a visão do objeto visível.

229 O sujeito destes verbos é dúbio. Preferimos entender aqui “na medida em que a alma quer e é capaz” de estar junto ao inteligível. Não relacionando o sujeito ao Deus.

230 Esta é uma condição da visão e do ser sensíveis.

231 Ele apresenta aqui, primeiramente, a condição de união mística com o Intelecto e, em seguida, se refere à condição de posse do inteligível mediado pela alma através da razão discursiva.

232 Isto é, para o interior de si mesmo.

233 Cf. PLATÃO, *República*, 516 e 8.

234 Ou ainda, *entendendo*.

235 Quer dizer, que olha estando sempre no interior do inteligível. Ele subentende aqui a “transparência” entre os seres que existe na esfera inteligível, essa já exposta no capítulo 4.

Como, então, alguém estará no belo sem vê-lo²³⁶? Por outro lado, vendo o belo como outro, não está ainda no belo²³⁷, mas, depois de se ter tornado belo, [20] está deste modo absolutamente no belo.

Se, portanto, a visão é disto que está fora, não deve existir visão, ou deve existir de modo que seja idêntica ao objeto visto. Mas esta visão é como uma compreensão e uma consciência de si, quando se atenta a não se distanciar de si pelo desejo de perceber mais²³⁸.

Mas é preciso considerar também isto: que as percepções dos males [25] produzem impressões mais fortes mas conhecimentos mais fracos, uma vez que <estes> são distanciados pelo golpe destas²³⁹.

De fato, uma doença produz mais distúrbio; ao contrário, a saúde com a sua silenciosa presença fornece maior compreensão de si mesma já que está junto de nós como algo de familiar e se une a nós. Ao contrário, a doença é algo de estrangeiro²⁴⁰ e que não nos é familiar, por este motivo evidente, ou seja, porque aparece completamente diversa de nós. [30] Então, em relação às coisas que nos pertencem²⁴¹, nós não temos percepção²⁴²; mas, sendo assim, somos perfeitamente compreensíveis a nós mesmos, uma vez que fizemos do conhecimento de nós e de nós mesmos uma única coisa.

Portanto também ali, quando conhecemos no máximo grau, <isto é,> segundo o Intelecto, parece que ignoramos, porque esperamos a experiência da sensação que diz não ter visto; pois não tem visto, nem [35] nunca poderia ver coisas daquela natureza. Então a sensação é isto que duvida, mas aquele que vê é outro²⁴³; senão, se duvidasse também aquele que vê verdadeiramente, ele não poderia crer nem mesmo ser si mesmo; na verdade, ele não pode absolutamente levar a si mesmo para o exterior e olhar-se com os olhos do corpo, como se fosse um objeto sensível. [40]

Capítulo 12

Mas foi dito de que modo pode fazer isto como outro, e de que modo

236 Ou seja, sem ser ao mesmo tempo sujeito contemplante.

237 Pois, quando o olhamos fora de nós, deixamos de participar dele.

238 A objetivação de si leva à “percepção” (e não à unidade) de si mesmo, atitude que Plotino condena, pois perturba a nossa compreensão da nossa unidade com o inteligível.

239 Quer dizer, as impressões que os males nos causam são como golpes que atrapalham a busca por um conhecimento verdadeiro.

240 Ou ainda, *alheio*.

241 Não temos percepção (*anaísthetoí*), porque esta só temos das coisas que não são idênticas a nós. Mas, em relação às coisas que são idênticas a nós, temos apenas “compreensão e consciência de si” (*súnēsis kai sunaísthēsis*), um sentimento de união consigo mesmo.

242 Porque é separado daquilo que somos realmente, o mal é algo que provém do exterior.

243 Vale dizer, aquele que vê verdadeiramente não vê através dos sentidos.

pode fazê-lo como si mesmo. E então quando viu, seja enquanto outro, seja enquanto permanece si mesmo, que coisa nos conta?

Conta²⁴⁴ ter visto um deus que dá à luz uma bela prole e que, na verdade, gera toda ela em si mesmo²⁴⁵ e que tem em si o fruto do parto desprovido de dor²⁴⁶.

De fato, deleitado por aqueles que gerava e regozijado [5] pelos filhos, retém²⁴⁷ tudo em si, alegrando-se do esplendor dele e dos filhos. Mas ele, não obstante <seus filhos> sejam belos e mais belos aqueles que permaneceram em seu interior, <um> único entre os outros filhos, o jovem Zeus, aparece no exterior. Dele, ainda que seja o último²⁴⁸ filho²⁴⁹, é possível ver como uma imagem daquele pai²⁵⁰, [10] quanto é grande aquele pai e os irmãos que permaneceram nele. Mas ele diz que não foi em vão para longe do pai: pois é necessário que exista um universo diferente daquele, um universo que nasceu belo enquanto imagem do belo; nem na verdade é lícito que não exista uma imagem bela do belo e do ser. Decerto, a imagem imita o modelo em tudo. Possui, na verdade, [15] seja a vida e isto que pertence ao ser enquanto imitação, seja o ser bela enquanto vem dali. Mas possui também a eternidade daquele²⁵¹ enquanto imagem; senão o modelo terá algumas vezes uma imagem, outras vezes não, não sendo a imagem uma criação da arte. Mas cada imagem por natureza existe enquanto perdura o modelo.

Por isso não estão certos aqueles que destroem <o universo sensível> se o <universo> inteligível perdura, [20] e o geram²⁵², como se o criador tivesse deliberado criá-lo, visto que não querem compreender qual seja a natureza de uma tal criação, nem sabem que até o momento em que aquele²⁵³ esplende, as outras coisas nunca podem esvaír, mas, a partir do momento em que este existe, também estas coisas existem²⁵⁴. Mas <o universo inteligível> sempre

244 Plotino apresenta aqui uma outra imagem do inteligível inspirada na alegoria da genealogia dos deuses Zeus, Cronos e Urano (ainda que ele não pronuncie aqui, no nosso tratado, o nome dos dois últimos) da *Teogonia* de Hesíodo. Mas Plotino “adapta” o mito às exigências da sua metáfora filosófica. Uma outra ocorrência desta relação entre as hipóstases em comparação aos deuses Cf. V, 1 [10], 7, 35-37.

245 Ou seja, Cronos.

246 Este deus é o Intelecto e a sua prole são os inteligíveis. O parto é sem dor porque os filhos não saem de dentro dele. O paralelo com o Intelecto está no fato de que também Cronos gera em si mesmo a sua prole e a mantém dentro de si na medida em que a “devora”.

247 Cf. HESÍODO, *Teogonia*, 459.

248 Cf. HESÍODO, *Teogonia*, 478.

249 Por isso, na linha anterior, traduzimos “jovem” relacionado a Zeus.

250 Isto é, Cronos ou o Intelecto.

251 Ou seja, do modelo.

252 Plotino aqui polemiza com os gnósticos. Para estes, o universo sensível deve ser desprezado, pois foi criado por um demiurgo malvado e de maneira arbitrária. Cf. II, 9 [33].

253 Isto é, o inteligível.

254 Isto é, a partir do momento em que existe o universo inteligível, deve existir o universo sensível.

foi e será²⁵⁵. De fato, dada a necessidade de querer explicar, é preciso usar estas palavras²⁵⁶. [25]

Capítulo 13

O deus²⁵⁷ então que está acorrentado para permanecer do mesmo modo e que cedeu ao filho²⁵⁸ a guia deste todo²⁵⁹ —pois para ele, não estaria conforme à sua condição abandonar o governo de lá e perseguir um governo mais recente e posterior a ele, como se estivesse saciado de coisas belas—, tendo deixado estas coisas, colocou seu pai²⁶⁰ na natureza²⁶¹ que lhe é própria e se estende até ele [5] em direção ao alto.

Mas, por outro lado, estabeleceu que as coisas que começam do filho²⁶² devam existir depois dele²⁶³, de modo a vir a ser entre os dois²⁶⁴, por causa da alteridade produzida pelo corte em direção ao alto e pelo vínculo que o retém distante disto que vem depois dele em direção ao baixo, estando entre um pai melhor e um filho pior.

[10] Mas já que seu pai era grande demais para ser segundo a beleza²⁶⁵, ele primariamente²⁶⁶ era belo, ainda que seja bela também a alma: mas é mais belo também do que esta, já que a alma tem um rastro dele e por isso é bela por natureza, mas é mais bela quando contempla em direção ao alto. Se, então, a alma do todo, ou [15] para falar de modo mais claro, Afrodite²⁶⁷ mesma é bela, como pode ser aquele outro deus²⁶⁸? Se de fato a alma tivesse uma beleza por si mesma, quão grande poderia ser aquela <beleza de lá>? Se, ao contrário, provém de um outro, de quem a alma recebe a beleza, seja aquela adquirida do exterior, seja aquela inata ao seu ser?²⁶⁹

255 E por conseqüência também o universo sensível sempre foi e será.

256 Porque estas expressões de passado, presente e futuro não têm sentido quando se fala da natureza do inteligível, que é eterna. Ele as usa por causa da nossa dificuldade de linguagem para falar da realidade inteligível. Cf. I, 6 [1], 9, 39. Do inteligível, enquanto é eterno, pode ser apenas dito que é; falar da sua natureza no passado ou futuro serve apenas para ressaltar a sua imutabilidade. E é assim, por não termos uma linguagem apropriada para falarmos do inteligível.

257 Isto é, Cronos.

258 Zeus.

259 Vale dizer, do universo.

260 Ainda segundo a *Teogonia* de Hesíodo, o pai de Cronos é Urano.

261 Vale dizer, Urano em si mesmo, no lugar que cabe a ele.

262 Porque o mundo sensível nasce de Zeus e permanece no interior dele.

263 Ou seja, de Cronos.

264 Cronos está entre Zeus e Urano ou, em outras palavras, o Intelecto encontra-se entre a Alma e o Uno.

265 A beleza é o grau máximo do ser, ela coincide com ele. E assim não pode ser um atributo do Uno, ou Urano, o qual está para além dos seres.

266 Ou seja, Cronos, ou Intelecto, era belo antes de qualquer outro.

267 A identificação da Alma com a deusa Afrodite é apresentada e desenvolvida em III, 5 [50].

268 Cronos.

269 Não se trata aqui da aquisição de uma beleza de natureza diversa daquela que é inata à alma. Trata-se apenas da beleza que é revelada à alma à medida que ela se alça em direção ao Intelecto.

Pois, quando também nós mesmos somos belos, o somos pelo nosso próprio ser²⁷⁰. Ao contrário, somos feios quando passamos a uma outra natureza; [20] e somos belos quando conhecemos nós mesmos, mas feios quando ignoramos a nós mesmos²⁷¹. Então, o belo está lá e vem de lá. São, então, suficientes as coisas que foram ditas para conduzir a uma clara compreensão da região inteligível²⁷², ou é necessário percorrer de novo um outro caminho, no modo seguinte?²⁷³

270 Isto é, porque está na nossa natureza ser belo.

271 É importante ressaltar que este *nós mesmos* não se refere a uma idéia de sujeito como sinônimo de personalidade, identidade. Mas ao nosso ser inteligível que é somente beleza.

272 No texto: *toú noetoú tóπου*: PLATÃO, *República*, 508 c1 e 517 b5. Ou seja, para mostrar que a beleza coincide com o inteligível e que a sua busca coincide com aquela que nos leva ao conhecimento do Intellecto.

273 Plotino apresenta esta nova estrada no tratado cronologicamente sucessivo V, 5 [32]. Isso parece confirmar a tese de HARDER, de que este tratado é parte de um único tratado que foi dividido por seu discípulo Porfírio, quando preparava a "edição" das *Enéadas*.