

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO

RUDINEI DOS SANTOS MARQUES

**A *HÉNÔSIS* PLOTINIANA COMO EXALTAÇÃO
DA ORALIDADE DIALÉTICA DE PLATÃO**

Porto Alegre

2016

Rudinei dos Santos Marques

A *HÉNÔSIS* PLOTINIANA COMO EXALTAÇÃO DA ORALIDADE DIALÉTICA DE
PLATÃO

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do grau de Doutor em Filosofia pela
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do
Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre

2016

Ficha Catalográfica

M357h Marques, Rudinei dos Santos

A hénôsis plotiniana como exaltação da oralidade dialética
de Platão / Rudinei dos Santos Marques . – 2016.

111 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich.

1. Platão. 2. Plotino. 3. Doutrinas não escritas. 4. Metafísica. 5.
Hénôsis. I. Pich, Roberto Hofmeister. II. Título.

Rudinei dos Santos Marques

A hénôsis plotiniana como exaltação da oralidade dialética de Platão

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Aprovada com louvor em 31 de agosto de 2016

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – PUCRS

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro – PUCRS

Prof. Dr. Gabriel Rodrigues Rocha

Prof. Dr. Luiz Rohden – UNISINOS

Prof. Dr. Urbano Zilles – PUCRS

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo mostrar, a partir dos *Diálogos*, das *Cartas* e da tradição indireta de Platão, bem como das *Enéadas* de Plotino, a importância que as doutrinas não escritas exerceram na constituição do neoplatonismo plotiniano e, assim, que não houve uma ruptura radical entre este movimento e a ontologia platônica, mas o desenvolvimento e a rearticulação de concepções filosóficas já presentes na obra escrita de Platão e complementadas pelo ensinamento intra-acadêmico, ao qual Plotino teve acesso por meio da leitura da *Metafísica* de Aristóteles, como atestam a *Vita Plotini* e as próprias *Enéadas*. Nessa perspectiva, a *hénôsis* neoplatônica pode ser entendida como uma exaltação das doutrinas não escritas de Platão.

Palavras-chave: Platão. Plotino. Doutrinas não escritas. Metafísica. *Hénôsis*.

ABSTRACT

This work aims to show, from the *Dialogues*, the *Letters* and the indirect tradition of Plato, as well as from the *Enneads* of Plotinus, the importance that the unwritten doctrines exercised in the constitution of plotinian neoplatonism, and thus that there was not a radical break between this movement and the platonic ontology, but the development and re-articulation of philosophical concepts already present in the written work of Plato and complemented by the intra-academic teaching, to which Plotinus had access through the reading of Aristotle's *Metaphysics*, as evidenced by *Vita Plotini* and the *Enneads* themselves. In this perspective, the neoplatonic *hénôsis* can be understood as an exaltation of Plato's unwritten doctrines.

Keywords: Plato. Plotinus. Unwritten doctrines. *Metaphysics*. *Hénôsis*.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	6
2 CRÍTICA À ESCRITA E ORALIDADE DIALÉTICA.....	12
3 REARTICULAÇÃO DO MONISMO PLATÔNICO.....	42
4 <i>HÉNÔSIS</i> E ASCENSÃO DIALÉTICA	72
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	105

1 INTRODUÇÃO

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ
Heráclito

Este trabalho tem como objetivo apontar, a par dos temas centrais dos *Diálogos* e das *Cartas*, bem como das *Enéadas*, o caráter decisivo que a tradição indireta de Platão exerceu na constituição do neoplatonismo plotiniano. Se, como assinalou Szlezák, “[...] os diálogos devem ser lidos como fragmentos da filosofia de Platão que apontam para além de si mesmos”¹, ou seja, que remetem ao ensinamento oral do fundador da Academia, referido nos próprios escritos e corroborado por testemunhos advindos de fontes antigas e independentes entre si, que não podem ser ignorados², a *hénôsis*³ neoplatônica pode ser considerada como um aprofundamento e uma exaltação da oralidade dialética.

As doutrinas não escritas vêm sendo objeto de intenso debate nos meios acadêmicos nas últimas décadas, em contraposição à linha interpretativa desenvolvida e consolidada a partir dos trabalhos de Schleiermacher, que pretendia resgatar o ensinamento original de Platão por meio da leitura autárquica dos *Diálogos*, enfatizando para tanto a união indissociável de conteúdo e forma na obra escrita de Platão. Com isso, o filósofo e teólogo protestante reduziu o platonismo ao seu aspecto literário, em detrimento do caráter complementar exercido pelo ensinamento intra-acadêmico reservado à oralidade.

Essa visão predominou até meados do século XX, quando os trabalhos da Escola de Tübingen, mais tarde apoiados por filósofos de Milão, destacaram a importância das doutrinas não escritas na compreensão de todo o platonismo. Para isso, sustentaram que a parte final do *Fedro* era bastante objetiva e contundente a ponto de não deixar dúvidas quanto à insuficiência da obra escrita, enfatizaram o peso do excursus filosófico da *Carta VII*, evidenciaram remissões ao ensinamento oral e passagens de retenção ao longo dos *Diálogos* e, é claro, resgataram valiosos testemunhos da tradição indireta.

¹ SZLEZÁK, 2005, p. 185.

² PERINE, 2007, p. 19-20.

³ ἕνωσις, unificação, união (REALE, 2001, v. V, p. 260). “L’*Henosis*, union avec l’Un comme fondement absolu et origine, qu’elle soit atteinte ou non réellement dans la forme d’une expérience de l’extase, n’est pas pour la pensée de Plotin quelque chose d’occasionnel, réductible à la ponctualité de l’événement. C’est bien plutôt le but déclaré de la philosophie de Plotin” (BEIERWALTES apud ANDIA, 1996, p. 5).

De fato, a existência de doutrinas platônicas não escritas foi atestada por fontes indiretas, a começar por Aristóteles e pelos primeiros escolarcas da Academia. Depois deles, por seus discípulos e pelos comentadores do platonismo ao longo dos séculos. Os primeiros tiveram acesso direto a tais ensinamentos, enquanto os seguintes os reelaboraram a partir dessas fontes. Mas foi o próprio Platão, na *Carta VII*, ao afirmar que, de sua parte, não existiam nem viriam a existir quaisquer obras sobre os primeiros e supremos princípios da natureza, pois não haveria meios de colocá-los em fórmulas, como nas outras ciências, que propôs uma fundamentação metafísica das Ideias⁴, a saber, o cerne das doutrinas não escritas.

Ainda na *Carta VII*, Platão reafirma seu apreço pela transmissão oral, bem como sua reserva em dar publicidade às lições internas atinentes à natureza das coisas e às causas primeiras. Ao condenar o tirano Dionísio pela tentativa de escrever sobre os princípios primordiais da natureza, o fundador da Academia sublinha que isto não deveria ocorrer nem mesmo se o objetivo fosse apenas o de se lembrar dos ensinamentos, pois “[...] se trata de verdades que se não esquecem, uma vez apreendidas pelo espírito, já que tudo se resume em muito pouca coisa”⁵. A passagem, com efeito, revela o papel da oralidade na psicagogia platônica, toda ela voltada para a excelência.

Trata-se de um conhecimento propiciado pelo “[...] diálogo vivo e através do emprego oral da dialética”⁶, acerca do qual a escrita e a própria racionalidade discursiva revelam-se insuficientes: “Quando vemos alguma composição escrita, ou seja de um legislador, a respeito de leis, ou de outro indivíduo sobre assunto diferente, é certeza não ter o autor levado muito a sério o seu trabalho, ainda mesmo que se trate de um sujeito grave, por haver ficado retido o pensamento na porção mais nobre de sua alma”⁷, prossegue a *Carta*. Ora, embora Platão tenha escrito em demasia, à luz das indicações presentes nesses livros, dos autotestemunhos e da tradição indireta, pretende-se mostrar neste trabalho que os *Diálogos* não esgotam o pensamento filosófico do seu autor e que isso tem implicações determinantes na formação do neoplatonismo.

Outro ponto enfocado são os diversos aspectos que atestam a retenção intencional do saber nos *Diálogos*. Primeiro, o fato de Platão ter sido herdeiro das tradições órfico-pitagóricas, que valorizavam a transmissão oral, ainda que a revolução cultural que culminou na ascensão da

⁴ *Carta VII*, 341c.

⁵ *Carta VII*, 344e.

⁶ REALE, 1999, p. 129.

⁷ *Carta VII*, 344c-d.

escrita já estivesse praticamente consolidada à época. Ademais, o método socrático ateu-se à oralidade dialógica, fornecendo, inclusive, o formato dos escritos platônicos. Some-se a isso, ainda, a dicotomia entre aparência e realidade que marca o platonismo e confere aos escritos o caráter de imitação do discurso vivo. Por fim, mas não menos importante, aspectos objetivos ligados à versatilidade da oralidade, quando comparada à rigidez da escrita, assim como subjetivos, no que diz respeito à qualificação dos aspirantes ao saber filosófico, também devem ser considerados quando se aponta a incompletude dos *Diálogos*.

Em Plotino, que se considerava apenas um exegeta de Platão, há o reconhecimento explícito da insuficiência da linguagem no âmbito da Segunda Hipóstase, mesmo face à forte racionalidade presente nas *Enéadas*. Já em relação à Primeira Hipóstase, dada a ausência de atributos que lhe caracteriza, resta prejudicada toda a sua conceituação. Incondicionado e, portanto, insuscetível de apropriação linguística, o Uno está além da razão discursiva e do conhecimento noético. Ao fracassarem as expressões que almejam uma definição precisa, restará a linguagem metafórica e a expressão tantas vezes repetida ao longo das *Enéadas*, tomada de empréstimo de *A República*, referindo-se ao Uno como o “além do Ser”⁸.

Ante a impossibilidade das caracterizações positivas, será mais apropriada a abordagem regressiva, a partir dos seus efeitos⁹, pois o Uno não é o Ser nem o Pensamento, não é a Ideia nem o Intelecto, mas deles é a origem; não é a Alma divina nem a razão, mas o fundamento último de toda a racionalidade; não é nenhuma das coisas sensíveis, mas a fonte inesgotável da qual provém todo o cosmo. Plotino recorre, então, à dialética negativa, que evolui da racionalidade discursiva (*διάνοια*) à intelecção intuitiva (*νόησις*), culminando na via apofática que conduz à unificação (*ἔνωσις*). Em que medida essas concepções são devedoras das doutrinas não escritas é o ponto que se pretende desenvolver neste trabalho.

Outros paralelos entre os filósofos são apontados. Como seguidor e intérprete da tradição platônica, vale referir o fato de que, segundo nos conta Porfírio, Plotino procedera, inicialmente, em consonância com as lições de seu mestre Amônio Sacas, restringindo-se ao ensinamento oral, sem consigná-lo à escrita, em observância ao pactuado com Erênio e Orígenes, dois outros destacados discípulos. Foi somente a partir do primeiro ano do reinado de Galieno, quando

⁸ *Enéada* V, 5, 6. *A República* 509b.

⁹ Cf. *Enéada* V, 3, 14.

já contava com 49 anos, que Plotino pôs-se a escrever seus tratados, destinados, inicialmente, apenas à circulação seletiva¹⁰.

Nessa perspectiva, esta tese pretende indicar a relevância da tradição indireta na recepção plotiniana da filosofia platônica, e em que medida as coisas de maior valor – as *τιμιώτερα*, a doutrina das causas primeiras e dos múltiplos níveis de ser – são assimiladas nas *Enéadas*. Para tanto, os *Diálogos* e as *Cartas II e VII* serão tomados como pontos de partida para a via apofática neoplatônica, porém, ante a insuficiência da obra dialógica e epistolar, destacar-se-á a primazia das doutrinas não escritas, pois somente à luz da Teoria dos Princípios pode emergir o arcabouço conceitual que conduz ao refinamento onto-epistemológico da filosofia plotiniana, em especial à dialética negativa, que culmina na *hénôsis*.

Discorrer sobre a recepção neoplatônica de Platão implica esclarecer em que sentido essas concepções filosóficas se aproximam, ou seja, qual a matriz comum que subjaz a ambas, e no que se diferenciam. Nesse sentido, nada mais estranho ao platonismo do que o pressuposto de Schleiermacher acerca da absoluta autonomia dos *Diálogos*. Para contrapô-lo, a crítica à escrita explicitada por Platão no *Fedro* e na *Carta VII*, que antecipa e cria as condições para o desenvolvimento neoplatônico, será tratada no primeiro capítulo, intitulado “Crítica à Escrita e Oralidade Dialética”.

No capítulo, além dessas duas referências expressas à oralidade dialética, destacam-se alguns aspectos dos *Diálogos* que esclarecem o método do filosofar platônico, avesso a definições peremptórias, entremeado de aporias e aberturas para ulteriores desenvolvimentos, entusiasta do papel do dialético na compreensão do cosmo e dos princípios que devem reger a comunidade ideal. Destaca-se, ainda, o papel protrético da obra dialógica, que visava nivelar o entendimento a ser oportunamente desenvolvido por meio do ensinamento oral, desde que a alma do aspirante revelasse aptidão filosófica.

Trata-se, ainda, dos testemunhos da longa tradição indireta que se inicia com os discípulos diretos da Primeira Academia, sobretudo dos que se encontram na *Metafísica* de Aristóteles, haja vista o papel determinante que essa obra exerceu na filosofia plotiniana, no testemunho de Porfírio. São apresentadas, dessa forma, visando à reconstrução do sistema platônico, as principais contribuições de Espeusipo, Xenócrates, Hermodoro, Teofrasto, Sexto Empírico e

¹⁰ *Vita Plotini*, 3 e 4.

Alexandre de Afrodísias, dentre outros, no que diz respeito à doutrina dos princípios e à hierarquia dos níveis da realidade.

O segundo capítulo é intitulado “Rearticulação do Monismo Platônico”. De início, mostra que os filósofos neoplatônicos não pretendiam criar uma nova escola de pensamento, mas apenas resgatar o ensinamento antigo, motivo pelo qual se denominavam simplesmente platônicos. A seguir, revisa a estrutura da filosofia plotiniana e demonstra como o licopolitano absorve o conteúdo dos *Diálogos*, das *Cartas* e das doutrinas não escritas, não apenas reproduzindo conteúdos, mas aprimorando o universo conceitual herdado. Para tanto, Plotino retoma os fios condutores da Primeira Academia, equiparando o Uno das *Enéadas* ao Um das doutrinas não escritas e ao Bem de *A República*, elevando-o à condição de fundamento metafísico das Ideias¹¹, sendo essas, por sua vez, associadas ao aspecto objetivo da Segunda Hipóstase. Com isso, na lição atenta de Narbonne, “[...] Plotino e os neoplatônicos insistem na necessidade não de uma, mas de duas transcendências: aquela do Ser em si, em relação aos múltiplos entes; aquela do Uno em si, em relação ao Ser”¹².

O capítulo destaca, ainda, o papel demiúrgico exercido pela Terceira Hipóstase e, então, as relações entre o inteligível e as coisas terrenas. Na sequência, a partir das vertentes filosóficas que desaguam na síntese platônica, sobretudo desde obras tardias como o *Parmênides*, o *Sofista*, o *Filebo* e o *Timeu*, discorre sobre o entrelaçamento dinâmico entre o Uno e o Múltiplo nos dois filósofos, evidenciando o caráter fortemente monista que recende da tradição platônica. Nesse sentido, em que pese a oportuna e sagaz releitura de Platão da escola de Tübingen-Milão, seu corolário dualista revela-se inaceitável.

Por fim, destaca-se que a obra de Philip Merlan – apesar de anteceder os resultados das pesquisas das últimas décadas sobre as doutrinas não escritas –, ao estabelecer uma relação precisa entre o neoplatonismo pós-plotiniano e a Primeira Academia, mostra que as linhas gerais desse movimento já haviam sido estabelecidas seis séculos antes de Plotino, considerado o fundador da escola. Assim, o capítulo mostra como o licopolitano rearticula a filosofia platônica a partir da leitura aristotélica de Platão, que, em especial na *Metafísica*, revela-se francamente neoplatônica, haja vista Aristóteles apresentar um platonismo que enfrenta

¹¹ “So, rather than asking whether Plotinus adheres to the theory of Forms it is better to ask whether he adheres to the principles underlying any theory of Forms. The answer to this question is emphatically and unequivocally yes” (GERSON, 1996, p. 6).

¹² NARBONNE, 2014, p. 171.

problemas e traz soluções típicas do neoplatonismo, como a existência de princípios metafísicos superiores às Ideias, a exemplo do Um, da Díade indeterminada e dos Números Ideais, estruturados na forma de uma verdadeira hierarquia de níveis da realidade.

No terceiro capítulo, intitulado “*Hénôsis e Ascensão Dialética*”, procura-se traçar um paralelo entre o objetivo da dialética platônica, que conduz ao fim da peregrinação descrito em *A República*, com a *hénôsis* plotiniana, culminância da via apofática que eleva à Primeira Hipóstase e, assim, ao princípio e fim de todas as coisas. Parte-se, desta forma, da estrutura inteligível preconizada na *Carta II* e no *Parmênides*, recepcionada inteiramente por Plotino, para então mostrar que os dois momentos da filosofia plotiniana reproduzem a concepção dialética platônica, tanto no seu aspecto descensional quanto no retorno à unidade primária. Assim, a partir das *Enéadas* e de obras como o *Fédon*, *A República*, o *Lísis*, o *Fedro* e *O Banquete*, procura-se traçar um paralelo entre o caminho de regresso ao Uno e a dialética ascendente de Platão.

Em suma, o trabalho inova ao apontar a influência preponderante da tradição indireta na constituição do neoplatonismo plotiniano, que desta forma deixa de ser visto como uma ruptura ou como uma mudança radical em relação ao ensinamento do fundador da Academia, para ser compreendido em um novo patamar, que corrobora a pretensão plotiniana, qual seja, a de ter sido um mero intérprete da filosofia platônica. No entanto, como todo o bom discípulo, Plotino aporta sua contribuição pessoal à lição do fundador da Academia, pois reelabora e aprofunda conceitos, desde dimensões ontológicas já adiantadas nas doutrinas não escritas.

2 CRÍTICA À ESCRITA E ORALIDADE DIALÉTICA

*οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται
οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται*
Parmênides

A crítica à escrita é uma das questões platônicas *par excellence*¹. Sobre ela, debruçaram-se eminentes platonistas – poucos se mantiveram indiferentes ou apartidários. Desenvolvida basicamente no *Fedro* e na *Carta Sétima*, mas presente, direta ou indiretamente, com maior ou menor ênfase, em diversos *Diálogos*, a exemplo da conhecida expressão “além do Ser” (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)², de *A República*, a qual o filósofo recorre para indicar a essência do Bem e, por conseguinte, como sugerem fontes antigas, a Teoria dos Princípios reservada às célebres lições Sobre o Bem (*περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*), tal concepção filosófica será recepcionada com vigor pelo neoplatonismo, máxime por Plotino.

Segundo Aristóteles, havia doutrinas não escritas reservadas à oralidade dialética³. Como ensina Henrique Lima Vaz⁴, herdamos basicamente duas linhas interpretativas de Platão: uma remete à preeminência e à autonomia absoluta dos escritos; outra, referida nos próprios escritos e corroborada pela tradição indireta inaugurada pelos discípulos imediatos da Primeira Academia, sugere a insuficiência da obra dialógica e a necessária complementação de conteúdos ali apenas suscitados, por meio de um ensinamento oral que abordaria a doutrina das causas supremas, dando então coesão e sentido ao *Corpus Platonicum*.

A primeira vertente foi consolidada a partir dos trabalhos de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), que traduziu a obra platônica para o alemão e elaborou a famosa *Introdução aos Diálogos de Platão*⁵. Até meados do século XX, como mostra Krämer⁶, estudiosos como Zeller, Shorey e Chernis consolidaram essa linha interpretativa, como o fez Schleiermacher ao enfatizar a autarquia dos escritos e propor a união indissociável de conteúdo e forma em todo o platonismo. Em conjunto, esses pesquisadores minimizaram a importância

¹ “É provável que nenhum outro autor filosófico tenha tido uma atitude tão discrepante quanto Platão em relação à escrita como instrumento de transmissão do conhecimento” (SZLEZÁK, 2005, p. 9).

² *A República*, 509b.

³ *Física*, IV 2, 209b.

⁴ LIMA VAZ, 2011, p. 88.

⁵ SCHLEIERMACHER, 2002.

⁶ KRÄMER, 1990, p. 29-47.

ou rechaçaram de todo a tradição indireta, buscando reconstituir o sistema platônico exclusivamente a partir das obras escritas.

Vale observar, inicialmente, que o monumental esforço de Schleiermacher⁷ não está isento de erros. Por exemplo, a intenção de evitar dois equívocos recorrentes aos leitores de Platão, a saber, o da crença na ausência de autonomia e na incompletude dos *Diálogos*, por um lado, e o da enganosa cronologia das obras, por outro, verificou-se ela própria equívoca. Com efeito, as datações do *Fedro* no início da série, ao lado do *Parmênides*, e de *A República* entre os últimos *Diálogos* foram rechaçadas pela vasta maioria de estudiosos. Da mesma forma, não obstante divergências interpretativas, não se pode negligenciar a existência da tradição indireta e de seus impactos na compreensão da obra escrita de Platão.

A par dessa inexatidão classificatória e valorativa, outra incorreção da *Introdução aos Diálogos* diz respeito à afirmação de que Aristóteles “[...] sempre se baseia, de maneira descomprometida e simples nos escritos existentes, e quando são citados – lá e cá – outros ensinamentos perdidos ou talvez orais, essas citações não contêm, de modo algum, algo que fosse inaudito ou completamente distante daqueles”⁸, quando, efetivamente, citações da *Física* e da *Metafísica* remetem expressamente às doutrinas não escritas (*ἄγραφα δόγματα*) e à Teoria dos Princípios, temas esses que não estão presentes, de forma expressa, na obra escrita.

No entanto, se a classificação dos *Diálogos* em *elementares*, *indiretos* e *diretos* verificou-se frustrada, juntamente com a ordenação proposta e a peremptória refutação das doutrinas não escritas, cujos indícios encontram-se na obra dialógica e são corroborados pela tradição indireta, nem por isso podemos menosprezar a contribuição de Schleiermacher, pois seu projeto de compreender a unidade essencial do platonismo a partir do reconhecimento da “[...] grande intencionalidade pertencente à composição de seus escritos”⁹ e, em especial, sua hipótese acerca do caráter indissociável de forma e conteúdo na obra de Platão¹⁰ marcaram de vez a história da

⁷ Não apenas pela tradução das obras escritas de Platão, com exceção apenas do *Timeu* e das *Leis*, mas por ter, com isso, dado impulso significativo à ciência hermenêutica.

⁸ SCHLEIERMACHER, 2002, p. 39.

⁹ SCHLEIERMACHER, 2002, p. 31.

¹⁰ “Within the confines of this conception, which reduces the philosophy of Plato to its literary aspect, there no longer remains any space for a complementary indirect tradition to arise due to the oral teaching of Plato” (KRÄMER, 1990, p. 3).

filosofia, a ponto de Giovanni Reale considerá-lo iniciador de um novo paradigma interpretativo nos estudos platônicos¹¹.

A pretensão de Schleiermacher – como, de resto, a de tantos outros intérpretes da filosofia platônica ao longo de mais de dois milênios de exegese – foi a de resgatar o ensinamento original de Platão a partir da análise direta e mais atenta dos *Diálogos*, buscando evitar, desta maneira, diversos erros de compreensão nos quais teriam incidido estudiosos pretéritos. Ao pretender justamente uma abordagem não condicionada e, assim, imune a leituras enviesadas ou preconceituosas, Schleiermacher adverte: “Nada seria mais contrário a essa finalidade do que a tentativa de infundir de antemão uma ideia no leitor”¹².

Contudo, esse olhar, pode-se dizer, “socrático” de aproximação à obra platônica, não estava, ele próprio, destituído de ideias prévias, uma vez que o método proposto carregava fortes pressupostos interpretativos. Krämer, por exemplo, assinala tanto possíveis influências da teologia protestante e do princípio *sola scriptura*, que estaria na gênese da interpretação literal dos *Diálogos* proposta por Schleiermacher – em contraposição à valorização católica da transmissão oral –, quanto das concepções de unidade entre arte e filosofia provenientes do romantismo alemão de Friedrich Schlegel¹³.

Com tal propósito em mente, Schleiermacher rejeita com vigor as tentativas de leitura esotérica de Platão, apontando o caráter cambiante desse conceito ao longo do tempo, ora associado a questões políticas próprias aos pitagóricos, ora à necessidade de superar as dificuldades do discurso popular disseminado pelos sofistas. O autor rechaça ser “[...] possível encontrar vestígios genuinamente históricos que apo[iem] a opinião de uma diferença entre o esotérico e o exotérico em Platão”¹⁴, afirmação que, posteriormente, verificou-se precipitada, à luz das compilações de testemunhos da tradição indireta elaboradas por diversos autores¹⁵.

Ainda assim, a leitura que Schleiermacher faz da parte final do *Fedro* (274b – 278e) está, em parte, consoante àquela dos estudiosos que valorizam a tradição indireta, ou seja, a de que existe uma nítida vantagem do ensinamento oral sobre a comunicação escrita de pensamentos filosóficos, posto que a interação entre professor e aluno permitiria ao mestre prestar apoio

¹¹ REALE, 1997, p. 23-53. A controversa aplicação da teoria kuhniana dos paradigmas à interpretação de Platão mereceria uma análise específica, que refoge ao escopo deste trabalho. Em suma, parece-nos inadequada ao caso. Cf. TRABATTONI, 2003, p. 65-69.

¹² SCHLEIERMACHER, 2002, p. 30.

¹³ KRÄMER, 1990, p. 16-17.

¹⁴ SCHLEIERMACHER, 2002, p. 38.

¹⁵ KRÄMER, 1990, p. 203-217; ARANA MARCOS, 1998; ISNARDI PARENTE, 1997; 1998.

direto a eventuais dificuldades de compreensão, bem como a superar preconceitos e outras barreiras cognitivas, o que evidenciaria as razões da opção pela forma dialógica da escrita. As divergências, todavia, decorrem dos pressupostos hermenêuticos dessa leitura, que considera ter Platão vencido a distância que separa oralidade e escrita, o que estaria consubstanciado no caráter literário dos *Diálogos*.

Em síntese, a leitura schleiermacheriana tem um caráter desenvolvimentista e orgânico que busca, a partir da aludida intencionalidade na composição, da presumida autarquia dos escritos e da importância relativa de certos *Diálogos*, bem como de aspectos referentes à linguagem, ao conteúdo e ao formato específico, resolver a questão da autenticidade das obras, reordená-las cronologicamente e, por derradeiro, reescrever a história da interpretação de Platão. No entanto, como assinala Krämer, em que pese a leitura original do *Parmênides*, do *Sofista* e do *Teeteto*, Schleiermacher nunca concluiu o programa previsto na sua *Introdução aos Diálogos*¹⁶.

A segunda vertente apoia-se, basicamente, em dois pilares. O primeiro, nos testemunhos do próprio Platão, expressos no *Fedro* e na *Carta VII*, e nas indicações presentes em diversos outros *Diálogos*. O segundo, na controvertida tradição indireta que principia na Primeira Academia, com Aristóteles e os acadêmicos, seus discípulos e comentadores e, retomada com o advento do medioplatonismo e do neoplatonismo, mantém-se preponderante ao longo da Idade Média, alcançando o platonismo renascentista. Por fim, eclipsada com a leitura schleiermacheriana, ressurge na metade do século XX com os trabalhos de Hans-Joachim Krämer, Konrad Gaiser, Thomas Alexander Szlezák e Giovanni Reale e outros, da conhecida escola de Tübingen-Milão.

Na verdade, nem mesmo autores que não comungam *in totum* com a nova leitura do platonismo proposta pela escola de Tübingen-Milão, como Franco Trabattoni e Margherita Isnardi Parente¹⁷, negam a relevância da tradição indireta para uma adequada compreensão dos *Diálogos*. Trabattoni, por exemplo, reconhece: “Não obstante o fato de que chegaram até nós todos os escritos de Platão, a tradição indireta que se refere a ele não é destituída de importância”¹⁸. O que se questiona, no entanto, é o peso atribuído a ela, vale dizer, se teria ou não o condão de impactar significativamente a reconstrução do pensamento de Platão.

¹⁶ KRÄMER, 1990, p. 6.

¹⁷ ISNARDI PARENTE, 2005, p. 11.

¹⁸ TRABATTONI, 2003, p. 24.

Quanto aos autotestemunhos, é digno de nota o fato de que, apesar de ter sido autor prolífico de cerca de três dezenas de obras, o próprio Platão reconheça que as coisas de maior valor – as *τιμώτερα* – eram reservadas à oralidade dialética. Como o demonstrou extensamente Szlezák¹⁹, a retenção intencional do saber configura o pano de fundo que acompanha os *Diálogos*, sejam os da juventude, que, em princípio, foram escritos anteriormente ao *Fedro* – obra na qual o filósofo discorre abertamente sobre a crítica à escrita –, sejam os *Diálogos* tardios, que marcam a última fase platônica.

Tal retenção deve ser compreendida, como ensina Reale²⁰, à luz da revolução cultural que se desenrolava à época, que culmina na ascensão da escrita sobre a oralidade. Com efeito, após séculos de vigência de um modelo de transmissão oral, de caráter mimético-poético, o advento da invenção do alfabeto, no meado do século VIII, facultou o surgimento de novas categorias de pensamento, que ensejaram a produção e a reprodução escrita do conhecimento filosófico. Assim, como observou Maria Michela Sassi a respeito da evolução cultural na antiguidade grega, há um círculo virtuoso na “[...] relação entre a posse da escrita e o desenvolvimento do pensamento crítico”²¹.

Símbolo eloquente dessa travessia, no momento mesmo em que Heráclito de Éfeso deposita sua obra enigmática e polissêmica no templo de Ártemis, como relata Diógenes Laércio, a escrita se distancia da transmissão oral e repetitiva característica dos aedos e rapsodos, mas também do dogmatismo de sacerdotes e logógrafos, e inaugura um estilo próprio e polêmico – *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι*²², nos diz um de seus fragmentos – de reflexão filosófica, contrapõe teses alheias, assim como lança suas ideias à consideração pública, ao debate, às disputas e, portanto, à crítica, tão ao gosto da racionalidade grega²³.

Esse corte, com suas especificidades, reaparece na crítica à arte, à poesia e aos oradores²⁴, presente nos Livros II, III e X de *A República*, nos quais tais atividades são avaliadas em seu aspecto mimético e pedagógico. Na medida de sua incapacidade em assemelhar-se ao modelo

¹⁹ SZLEZAK. *Ler Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. *Platão e a Escritura da Filosofia: Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. *A Imagem do Dialético nos Diálogos Tardios de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

²⁰ REALE, 2009, p. 212.

²¹ SASSI, 2015, p. 117.

²² DIELS-KRANZ, fr. 53.

²³ “A rivalidade é, de fato, endêmica no mundo cultural grego” (SASSI, 2015, p. 105).

²⁴ “[...] tanto os poetas como os oradores cometem os mais graves erros, quando afirmam terem sido felizes muitos homens injustos, e infelizes muitos justos” (*A República*, 392a-b).

ideal que buscam reproduzir, seja quando incorrem na representação antropomórfica dos deuses, seja quando fazem apologia às paixões ou à injustiça, seja quando sobrevalorizam conflitos, conotam valores negativos que devem ser erradicados da formação dos mais novos: “Daí precisarmos acabar com essas histórias que podem deixar nossos jovens levianos e maus”²⁵, diz Sócrates a Adimanto.

Típica da filosofia platônica, essa dicotomia entre aparência e realidade é decisiva para compreender a objeção à tradição dramática e épica do período, visto que, enquanto mera imitação, as artes e a poesia se distanciam da ontologia e da gnosiologia platônica, para a qual a verdade se reveste de um caráter racional, científico e lógico²⁶. Assim, a crítica à arte dirige-se não somente a casos extremos como a representação de papéis moralmente repreensíveis – em decorrência do efeito pedagógico nocivo desses exemplos – ou à transmissão irrefletida das histórias que nos deixaram Homero e Hesíodo, mas, sobretudo, pela oposição entre conhecimento e imitação²⁷.

Dessarte, na lição de Eric A. Havelock²⁸, os *Diálogos* estão imersos nessa revolução cultural que leva à preponderância da escrita e, no caso de Platão, à dicotomia que a toma como imagem. Assim, convém observar, herdeiro de uma longa tradição que valoriza sobremaneira a transmissão oral, seja na acepção órfico-pitagórica de preservação do saber, seja na práxis socrática da investigação dialógica, o Platão que emerge da tradição indireta não rompe com esse passado próximo e remoto. Antes, o reinventa, valorizando a escrita, embora lhe conferindo um papel prodréptico. Isto é, incorpora a função de mediador entre essas duas concepções de transmissão filosófica.

Logo, esse contraste entre transmissão oral e escrita vai permear a obra platônica, estendendo-se até aos *Diálogos* tardios. Com efeito, no *Parmênides*, Céfalo diz ter ouvido de Antifonte, meio-irmão de Platão, o que esse ouvira de Pitodoro, acerca de certa visita a Atenas de Parmênides e seu pupilo Zenão, que pela primeira vez traziam os escritos do último. É notável que à leitura de Zenão siga-se um profícuo debate sobre a Teoria das Ideias, e tenha início a conhecida contenda entre as doutrinas eleatas, consignadas nos escritos referidos, e as dos jônicos, representados, no texto, por Céfalo e pelo jovem Sócrates.

²⁵ *A República*, 391e-392a.

²⁶ HAVELOCK, 1963, p. 25.

²⁷ *A República*, 377d; 598d.

²⁸ HAVELOCK, 1963, p. 115-133.

Em suma, no *Parmênides* os escritos dão lugar a uma ampla reflexão, que, por óbvio, também se reveste da forma escrita do próprio *Diálogo* e, por conseguinte, de igual maneira suscetível a novos aprofundamentos, eventualmente tratados no âmbito exclusivo da oralidade dialética. Digno de nota, ainda, é o fato de Zenão ter feito a leitura do próprio texto, o que caracteriza a forma de publicação nessa fase de transição, na qual o autor apresenta seus escritos e, ao discorrer sobre os temas abordados, presta auxílio ao seu *λόγος*.

Na polêmica parte final do *Fedro*, Sócrates recorre a uma história do antigo Egito, na qual o deus Thoth, descobridor da aritmética, da geometria e da astronomia, dentre outros conhecimentos, apresenta suas artes ao perspicaz rei Thamuz. Orgulha-se, sobretudo, da invenção da escrita: “Está descoberto, majestade, o remédio para o esquecimento e a ignorância”²⁹, diz Thoth. Thamuz, cético, argumenta que esta arte produz, no tocante ao esquecimento, justamente o contrário, por não estimular o exercício da memória. Minimiza sua importância, ainda, por revestir-se tão somente com a aparência do saber, não com a própria realidade.

Esse desfecho, em verdade, já se antevê no começo do diálogo, pois não é sem ironia que Sócrates refere-se a Lísias como “[...] o mestre incomparável dos nossos escritores”³⁰. Prossegue, no mesmo tom, ao supor que Fedro teria insistido junto a Lísias para que o texto sobre o amor, que tanto o agradara, fosse lido diversas vezes, e, ao descobrir o próprio escrito sob o manto de Fedro, frustrar-lhe o pretendido esforço de memória. Assim, delinea-se o pano de fundo do diálogo, com a tese de que o escrito não incrementa o saber, tampouco se mostra suficiente para a rememoração (*ἀνάμνησις*).

Platão condena, sobretudo, o caráter estático da escrita, comparando-a com a pintura, que apresenta quadros vivazes, mas que se calam quando questionados. “O mesmo passa com os escritos. És inclinado a pensar que conversas com seres inteligentes; mas se, com o teu desejo de aprender, os interpelares acerca do que eles mesmos dizem, só respondem de um único modo e sempre a mesma coisa”³¹. Na analogia da linha referida em *A República*³², que pode ser tomada como medida da axiologia platônica, à escrita corresponderia um nível de conhecimento

²⁹ *Fedro*, 274e: “Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει”.

³⁰ *Fedro*, 228a.

³¹ *Fedro*, 275d-e.

³² *A República*, 509d-511e.

inferior ao da razão intuitiva (*νόησις*), que tanto mais se aproxima da mera opinião (*δόξα*), quanto menor for a aptidão dialética daqueles que dela fizerem uso.

Incapaz de se defender e de prestar socorro (*βοήθεια*) a alguém, o discurso escrito é tão somente um simulacro (*εἴδωλον*) do discurso vivo e animado consubstanciado na oralidade dialética que caracteriza o verdadeiro filósofo³³. Por isso, enquanto a escrita é comparada à sementeira nos jardins de Adônis, de germinação precoce, a oralidade dialética é vista como algo duradouro, como “[...] o que é escrito com o conhecimento na alma de quem estuda, e que não somente é capaz de defender-se, que de falar e silenciar quando preciso”³⁴. Enquanto a primeira é associada ao jogo e ao divertimento (*παιδιά*), apenas o discurso vivo teria a seriedade capaz de inscrever na alma a ciência do justo, do belo e do bom.

Deve-se observar, nesse sentido, como propõem o *Ménon*, o *Fédon* e outros *Diálogos*³⁵, que ensina Platão “[...] ser reminiscência o conhecimento, conforme o qual nós devemos forçosamente ter aprendido num tempo anterior o de que nos recordamos agora, o que seria impossível, se nossa alma não preexistisse algures, antes de assumir a forma humana”³⁶. Pode-se concluir, então, que a contemplação na região supraceleste (*ὑπερουράνιους τόπος*) anterior ao nascimento é o fundamento e o mais forte nexos entre a doutrina das Ideias e a gnosologia platônica.

Nesse caso, tanto aprender é recordar, como, ainda na linha do *Fédon*, aprende-se verdadeiramente algo na medida em que a alma tripartite não está sujeita às afecções corpóreas, mas, antes, desvencilhou-se desse consórcio perturbador e conflituoso³⁷, ou seja, em que sua parte superior e imortal, o *λογιστικόν*, adquiriu preponderância sobre as duas outras, o *θυμοειδής* e o *ἐπιθυμητικόν*, que a aprisionam no ilusório e incessante fluxo das coisas perecíveis. “Se for negligente”, adverte o *Timeu*, “[...] atravessará a vida coxeando e voltará ignorante para o Hades e sem ter sido iniciado”³⁸.

Tomando-se, então, por verdadeira a sentença do *Ménon*, de que “[...] sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo rememorado uma

³³ *Fedro*, 276a.

³⁴ *Fedro*, 276a-b.

³⁵ Presente no *Ménon*, 80d-86c, e no *Fédon*, 72e-84b, 91e-92e, a doutrina da reminiscência ressurgiu em *O Banquete*, 211c; *Fedro*, 249c-d; *Teeteto*, 191c-196c; *Filebo*, 34a-c e; *Timeu*, 42d.

³⁶ *Fédon*, 72e.

³⁷ *Fédon*, 66d-67b.

³⁸ *Timeu*, 44c.

só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado –, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar”³⁹, convém investigar em que medida a escrita filosófica e a oralidade dialética contribuem para a consecução desse objetivo final no qual, contemplando-se uma Ideia, eleva-se o olhar da alma a todas as outras.

Para isso, e talvez de caráter mais elucidativo e fundamental, deve-se recorrer à pedagogia ínsita aos *Diálogos*, a exemplo do Fedro, para o qual “[...] a função essencial de todo discurso é conduzir almas”⁴⁰. Ora, esta *ψυχαγωγία* requer, como estabelecido mais adiante⁴¹: a) o conhecimento da essência daquilo que se pretende tratar; b) a capacidade de definição dessa essência; c) o domínio do método da divisão; d) o conhecimento da natureza da alma a que se dirige e; e) a determinação da espécie de discurso que lhe convém.

Considerando-se os dois últimos itens, vê-se claramente que a escrita filosófica, dado seu caráter estático, mostra-se incapaz de cumprir essa função, pois a cristalização da sabedoria viva que a escrita representa inviabiliza a adequação do discurso (e) à natureza e às capacidades da alma a que se destina (d). Por conseguinte, há que se considerar a relativização da importância dos escritos, nesse sentido, compreendidos mais a partir de seu papel propedêutico e hipomnemático do que de condução efetiva à reminiscência e ao conhecimento real.

Por isso, Szlezák sugere nova abordagem de leitura dos *Diálogos*, “[...] uma interpretação dos escritos filosóficos de Platão que resista à sua crítica da escrita elaborada no *Fedro*”⁴², levando em consideração a plasticidade do diálogo oral em relação à rigidez da palavra escrita. Vislumbra-se aqui, de fato, a existência de uma longa tradição filosófica, que se estende desde Pitágoras e Sócrates⁴³ até Amônio Sacas⁴⁴ – o precursor do movimento neoplatônico – e seus discípulos, que trata o conhecimento filosófico com reservas, privilegiando a transmissão oral.

Ora, se a analogia da linha e a alegoria da caverna, em *A República*, entretecem a correlação entre a ontologia e a epistemologia platônica, em que os níveis de ser, desde os simulacros e as

³⁹ *Ménon*, 81d-e.

⁴⁰ *Fedro*, 271c-d.

⁴¹ *Fedro*, 277b-c.

⁴² SZLEZÁK, 2005, p. 10.

⁴³ “Nisto ele seguiu, de um lado, a tradição pitagórica e, de outro, justamente o exemplo de seu mestre Sócrates” (HÖSLE, 2008, p. 134). “A persistência de canais orais, entre outras coisas, explica como alguns filósofos (Tales, Pitágoras e o próprio Sócrates) não tenham se sentido obrigados a registrar a própria mensagem por escrito” (SASSI, 2015, p. 126).

⁴⁴ Segundo Porfírio, os principais discípulos, Plotino, Erênio e Orígenes, “[...] haviam entrado em acordo para não difundir nenhum dos ensinamentos que Amônio lhes explicara nas suas lições” (*Vita Plotini*, 3).

coisas sensíveis às Formas Ideais, correspondem a modos de conhecimento⁴⁵ – que vão da simulação e crença à contemplação que apenas a ciência faculta –, configurando a hierarquia dos níveis de realidade do fundador da Academia e a subida (*ἀνάβασις*) abordada em *O Banquete*, as *τιμώτερα* citadas no *Fedro* remetem à ascensão dialética e à Teoria dos Princípios referida na *Carta VII*.

Corroborar essa afirmação o texto de Enrico Berti sobre a ética nas doutrinas não escritas, no qual, em comentário à axiologia da doutrina dos princípios, conforme referido na obra *Plato and the foundations of metaphysics*, de Krämer, o autor enfatiza a relevância de seu significado, “[...] particularmente na polivalência funcional dos princípios, pela qual o Uno é ao mesmo tempo princípio de ser, de conhecimento e de valor, e na função fundamental exercida em toda a filosofia platônica por noções ontológico-axiológicas como ‘medida’, ‘norma’ e ‘limite’”⁴⁶. Essa correlação, como veremos no capítulo seguinte, é preponderante em toda a perspectiva monista do ensinamento platônico.

Na carta dirigida aos amigos de Dion, de cunho autobiográfico e cuja autenticidade vem sendo corroborada por estudiosos desde o início do século XX, Platão comenta a “prova” aplicada a Dionísio, e especialmente indicada aos que se declaram inflamados pela filosofia, mas cuja soberba impede-os de compreender que suas falsas noções tornam-lhes inaptos ao saber⁴⁷. Isso ocorrera justamente com Dionísio, que, sem preencher os requisitos que o qualificariam à iniciação filosófica, julgava-se detentor de um conhecimento do qual apenas tivera notícia.

Na verdade, a disposição da alma que a torna apta ou não à filosofia é uma questão recorrente nos *Diálogos*. A harmonia interna é enfatizada tanto quanto a boa vontade com interlocutores, como propõe a máxima pitagórica, tantas vezes citada por Platão, de que “[...] entre amigos tudo é comum”⁴⁸. No emblemático caso do *Górgias*, por exemplo, Cálicles advoga a tese do direito do mais forte com tanta veemência que sequer é capaz de considerar os argumentos de Sócrates. O que mostra que a mera capacidade intelectual não basta, pois outros fatores são requeridos para habilitar a alma à compreensão filosófica.

⁴⁵ “A analogia do Bem e o paradigma da linha aparecem, assim, como a preparação natural da exposição *mítica* que coroa o conjunto do procedimento socrático” (MATTÉI, 2010, p. 61).

⁴⁶ BERTI, 2015, p. 41.

⁴⁷ *Carta VII*, 340a-d.

⁴⁸ *A República*, 424a; *Fedro*, 279c; *Leis*, 739c.

Ocorre que o acesso à filosofia, como ensina a *Carta*, exige não somente um esforço árduo, mas reformulação interna, uma verdadeira conversão⁴⁹ a um novo patamar existencial, posto que o homem que assim procede considera não ser possível viver de outro modo: “É nesse estado de espírito que tal homem vive; e até mesmo nas ocupações mais triviais, a todo o instante e em quaisquer circunstâncias não se desapega da filosofia, daquele gênero de vida que o deixara com o espírito sóbrio e capaz de aprender [...]. O regime contrário ao seu lhe é simplesmente intolerável”⁵⁰. Em síntese, como ensina Szlezák, “[...] é absurdo transmitir a alguém coisas para as quais ele não é qualificado ou não está suficientemente equipado”⁵¹.

No documento, além dessa reorientação existencial, Platão expressa sua reserva em escrever algo “[...] acerca dos primeiros princípios da natureza”⁵², ao tempo em que lamenta o fato de alguns terem tentado fazê-lo. Recupera, então, pontos da crítica à escrita abordados na parte final do *Fedro* e manifesta-se contrário a consignar em obras escritas assuntos afetos à natureza das coisas, haja vista tratar-se de um ensinamento que não poderia ser transmitido como o de outras disciplinas⁵³, porquanto exigiria convivência fraterna e investigação conjunta, de forma contínua e prolongada, sob o paradigma das conversas socráticas e das comunidades pitagóricas⁵⁴.

Afirmção semelhante é feita em um dos *Diálogos* tardios, em que o filósofo se recusa a manifestar-se sobre “[...] o princípio ou princípios das coisas, ou que outro nome lhe queiramos aplicar, quando mais não seja, pela dificuldade de explicar o que penso com respeito ao método da presente exposição” e, a seguir, conclui: “Não chego a convencer-me de que tenho o direito de assumir a responsabilidade de tão dificultoso empreendimento”⁵⁵. Não obstante tais ressalvas, talvez o *Timeu* seja uma das obras que mais se presta a uma tentativa de sistematização do pensamento platônico tal como a encontramos nas doutrinas não escritas, pois nele estão entretecidas noções centrais que se encontram em quase todos os *Diálogos*, e implícitos temas referidos na tradição indireta.

⁴⁹ Na lição de Jaeger (2001, p. 888), o voltar-se inteiro da alma para a Ideia do Bem.

⁵⁰ *Carta VII*, 340d.

⁵¹ SZLEZÁK, 2005, p. 105.

⁵² *Carta VII*, 344d: “[...] περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων”.

⁵³ *Carta VII*, 341b-c.

⁵⁴ “O ‘estar juntos’, que é a estrutura de base da oralidade, constitui o eixo não só do filosofar socrático, mas também do filosofar platônico” (REALE, 2009, p. 218-219).

⁵⁵ *Timeu*, 48c-d.

Assim, deve-se evitar, a partir dessas reservas – em especial, de trecho da *Carta VII* em que Platão afirma que, quanto a temas ligados à natureza das coisas “[...] não é possível encontrar a expressão adequada”⁵⁶ –, a conclusão açodada quanto à impossibilidade da transmissão de determinados conteúdos filosóficos, pois é o próprio filósofo quem diz, em passagem subsequente, que preferia restringir a comunicação desses assuntos a “[...] uns poucos que, com indicações sumárias, sejam capazes de descobrir sozinhos a verdade”⁵⁷. Por conseguinte, descartada a tese da inexpressabilidade⁵⁸ de tais conteúdos, restam as ressalvas quanto à forma de comunicação, bem como em relação aos destinatários do ensinamento.

Nesse sentido, a *Carta* assevera ser a forma escrita imprópria para discorrer sobre tais assuntos, não que fosse impossível fazê-lo de outra maneira, a exemplo das conversações mantidas no interior da Primeira Academia. De resto, a tradição filosófica da qual Platão é herdeiro, na medida em que se afasta da tradição mimético-poética e da influência dos deuses olímpicos, culmina por alçar o conhecimento filosófico a um patamar superior, que tem nas Ideias o lócus próprio do divino, encimado, como ressaltado em *A República*, pela Ideia do Bem. Sacralizado o saber filosófico, era mais do que natural restringi-lo àqueles que se mostrassem preparados à ascensão dialética.

Confirma essa leitura o início do excursus filosófico da *Carta VII*, no qual Platão aborda as condições para o saber, a partir de elementos comuns aos seres: “O primeiro é o nome; o segundo, a definição; o terceiro, a imagem; e o quarto, o conhecimento”⁵⁹. Na sequência, é dito que a unidade dos três primeiros, estando presente na alma como inteligência ou opinião verdadeira (o quarto elemento), avizinha-se do quinto, o Ser que verdadeiramente é. Porém, a presença dos quatro primeiros é condição necessária, mas não suficiente, ao quinto.

Platão associa, então, o saber a um estado da alma⁶⁰, não a um processo lógico-discursivo conducente às Ideias, mesmo porque as Ideias não estão no tempo, mas o antecedem. Aliás, a sintonia entre o micro e o macrocosmo é uma tônica marcante do platonismo. Como ensina o *Timeu*, é no paralelismo entre o *κόσμος* e o *ἄνθρωπος* que se assenta a possibilidade de uma

⁵⁶ *Carta VII*, 341c.

⁵⁷ *Carta VII*, 341e.

⁵⁸ “The concept of ‘ineffability’ is not Platonic, since the *Seventh Letter*, which explains the meaning of this way of speaking that is encountered in the *Republic*, admits expressly for all subjects, even for the most elevated, instruments of communication (name and definition; the definition of the Good is postulated also in the *Republic* 534b-c” (KRÄMER, 1990, p. 57).

⁵⁹ *Carta VII*, 342a-b.

⁶⁰ “É à força de considerá-los, subindo e descendo de um para outro, que se gera com muito trabalho no espírito naturalmente capaz o conhecimento do que por natureza é certo” (*Carta VII*, 343e).

πόλις ideal, estando esses elementos ligados pela *δουκαιοσύνη*. Ou seja, somente na medida em que encontra em si os princípios cósmicos consubstanciados nas Formas Ideais, o homem torna-se capaz de construir uma sociedade justa, daí a prescrição do conhecimento filosófico aos governantes.

Ainda na digressão, Platão enfatiza a insuficiência da linguagem, mormente do discurso escrito, posto que a atribuição de predicados ao Ser apenas se aproxima do Ser em si, mas é incapaz de apreendê-lo em sua natureza e totalidade: “Por isso mesmo, nenhuma pessoa de senso confiará seus pensamentos a tal veículo, principalmente se esse for fixo, como é o caso dos caracteres escritos”⁶¹. E foi exatamente esse o comportamento de Dionísio, provavelmente após ter ouvido as lições Sobre o Bem.

Platão prossegue, então, fazendo a distinção entre o Ser e suas qualidades (predicados), mostrando que definições, nomes e imagens não têm o condão de revelar o que é (*τὸ ὄν*) em si e por si. Quanto às imagens, isso ocorre por estarem sujeitas à mutabilidade própria do sensível; já os nomes e as definições, como se revestem de obscuridade e instabilidade, são refutáveis. Os três, assim, não pavimentam um caminho inequívoco em direção ao inteligível, ainda que constituam um ponto de partida necessário.

Vale observar, ainda, que a dicotomia seriedade-divertimento (*σπουδαῖος-παιδιά*) será evocada tanto na *Carta VII* quanto no *Fedro*⁶², em referência ao caráter lúdico e preparatório da composição escrita, em contraposição à seriedade daqueles que não pretendem dar publicidade às *τιμιώτερα*, pois, sabedores da precariedade dos tratados escritos, assim como da impossibilidade de garantir que estes encontrem destinatários apropriados, guardam tal conhecimento em suas almas. Seriedade, portanto, implica retenção intencional do saber, bem como transmissão oral e restrita àqueles que demonstrem aptidão filosófica.

Daí a veemente reprimenda que encontramos ao final do excursus, na qual Platão censura o fato de Dionísio ou qualquer outro ter escrito sobre “[...] os primeiros princípios da natureza”, pois “[...] nada do que ele expôs se baseia em lições suficientes ou num sadio autodidatismo. A não ser assim, ele se teria mostrado tão reverente como eu, para não dar a essas ideias uma publicidade descabida e fora de lugar”⁶³. E complementa dizendo que quem o fez certamente

⁶¹ *Carta VII*, 343a.

⁶² *Fedro* 276d e *Carta VII*, 344b-c.

⁶³ *Carta VII*, 344d.

não tinha em vista a recordação, pois quem quer que tenha tomado conhecimento dessas breves formulações, jamais as teria esquecido, dado o caráter indelével desse registro em sua alma.

Assim, as ressalvas da *Carta VII* somam-se às do *Fedro* e às alusões diretas e passagens de retenção presentes em diversos *Diálogos* para pôr em xeque a aludida autonomia dos escritos platônicos, inaugurada por Schleiermacher e consolidada ao longo do século XIX e início do século XX, sugerindo a insuficiência da obra escrita e remetendo às doutrinas não escritas – *ἄγραφα δόγματα* – e, portanto, à transmissão oral no seio da Primeira Academia. A doutrina dos princípios forneceria, assim, o amálgama ao *Corpus Platonicum* vertido nos *Diálogos* escritos.

Por isso, Szlezák, em trabalho bastante exaustivo⁶⁴, investiga a técnica de composição e a intenção dos *Diálogos*, tomando como pano de fundo o tema da retenção e da ocultação do saber, bem como as estratégias de transmissão do ensinamento, para demonstrar ser esta a característica estrutural dos escritos platônicos, em todas as suas fases, ou seja, que há uma intenção deliberada em limitar a comunicação filosófica, pelas razões e motivos já expostos anteriormente, que se estende dos primeiros *Diálogos* às obras tardias. Para o autor, “[...] em termos argumentativos o dialético platônico está muito à frente do respectivo diálogo”⁶⁵, ou seja, sempre é capaz de prestar-lhe auxílio (*βοήθεια*).

Nessa leitura o *Cármides*, uma obra da mocidade, é visto como uma metáfora da forma correta do comunicar filosófico, como modelo de retenção do conhecimento. Ao partir de uma conversa sobre a perfeição corpórea de Cármides, Sócrates investiga se o primo de Crítias, além da beleza física, possui a *σωφροσύνη*. Diz ter aprendido com um médico trácio que para curar os olhos deve-se curar a cabeça; para esta, o corpo; para o corpo, a alma, “[...] pois não pode ir bem a parte, quando vai mal o todo”⁶⁶. A moderação representaria tanto a qualificação para voos filosóficos mais elevados, em direção à ciência do Bem, quanto a virtude do mestre dialético que preserva as coisas de maior valor, o ensinamento mais essencial, as *τιμιώτερα*.

Todavia, como o receptor não estava preparado filosoficamente para o *φάρμακον* e a *ἐπωδή* – o tipo de conhecimento que, somente ele, habilita a alma à verdadeira cura – o diálogo termina em aporia, sem conseguir determinar a natureza da temperança, muito menos se Cármides a possui. O remédio sem o encantamento da alma é inservível. Para Szlezák, em alusão a crítica

⁶⁴ Cf. nota 19, p. 16.

⁶⁵ SZLEZÁK, 2011, p. 11.

⁶⁶ *Cármides*, 156e.

à escrita e à oralidade dialética, “[...] a metáfora, vastamente desenvolvida de ‘remédio’ e ‘fórmula mágica’, de *φάρμακον* e *ἐπωδή*, e das condições de sua transmissão trata, na verdade, da maneira correta da comunicação filosófica do saber”⁶⁷.

Em *As Leis*, no outro extremo da cronologia dos *Diálogos*, a preparação filosófica é requerida aos magistrados do conselho noturno, não somente em relação à capacidade dialética que permite ascender da multiplicidade das virtudes cardeais à unidade da Ideia do Bem que as fundamenta, mas aos conteúdos doutrinários expostos “por meio de contínuas conferências”⁶⁸ – o que alude à prescrição do excuro filosófico da *Carta VII* – cujo teor não é explicitado, pois devem ser granjeados no interior da alma de cada aspirante⁶⁹, aqui em nítida correspondência à *ψυχαγωγία* referida no *Fedro*.

Szlezák observa, nesse sentido, que não foi por acaso que a ciência hermenêutica desenvolveu-se como disciplina filosófica a partir dos trabalhos de Schleiermacher e Hans-Georg Gadamer sobre a obra de Platão, mas devido à complexa relação entre forma e conteúdo nos *Diálogos* e, também, em decorrência do papel ativo que o leitor assume na leitura. De fato, ainda que o objetivo declarado seja o acesso ao inteligível, deve-se ter em conta as capacidades e os obstáculos que o próprio leitor representa à correta recepção do ensinamento⁷⁰, aliás, a qualificação dos aspirantes é um *leitmotiv* que guia a digressão da *Carta VII*, e reaparece em outros *Diálogos*, como na busca por naturezas divinas aptas à filosofia, referida em *As Leis*⁷¹.

De maneira que existem, por consequência, razões objetivas e subjetivas que justificam a retenção intencional do saber. De um lado, como ressaltam os autotestemunhos, constata-se a rigidez e a limitação dos tratados escritos, se comparados à versatilidade da oralidade, mas também a opção deliberada por reservar as coisas de maior valor ao círculo interno de discípulos, evitando sua disseminação irrestrita ao público em geral. De outro, tem-se a compreensão de que um saber mais profundo enseja uma formação intelectual adequada e um aprimoramento ético constante, o que está consubstanciado no próprio conceito de *ἀρετή* ou excelência⁷².

⁶⁷ SZLEZÁK, 2009, p. 155.

⁶⁸ *Leis*, 968c.

⁶⁹ *Leis*, 968e.

⁷⁰ SZLEZÁK, 2005, p. 17-19.

⁷¹ *Leis*, 951b.

⁷² Termo que, como ensina Lima Vaz foi “[...] impropriamente traduzido como virtude” (2011, p. 93).

Assim, ao comentar que apenas o dialético é capaz dessa retenção intencional do saber – o que obviamente contrasta com a postura contemporânea de publicidade irrestrita do conhecimento –, que preserva o ensinamento ao mesmo tempo em que considera os limites do receptor, Szlezák observa que a posição contrária, ou seja, a de “[...] levar o saber ao mercado como um comerciante que apregoa sua mercadoria e procura vender o máximo possível, sem levar em conta as necessidades e o grau de educação dos ouvintes, é para Platão a atitude dos sofistas. O sofista é por essência antiesotérico⁷³”.

Nesse contexto, importa ressaltar o papel central que a *ἀπορία* exerce na filosofia platônica. Como é sabido, não são raros os *Diálogos*⁷⁴ em que resta frustrada a tentativa de definição das virtudes (*ἀρεταί*) ou da natureza (*φύσις*) das coisas. Mas essa consciência do não saber, que deveria incentivar o aprofundamento da investigação filosófica, converte-se, no mais das vezes, em irresignação do leitor com o que considera ser o caráter inconcluso desses *Diálogos*. Para Szlezák, as irritações que podem surgir na leitura devem ser temporizadas, pois o expediente tem um importante propósito pedagógico, vale dizer, “[...] são uma consequência da concepção platônica da maneira correta da comunicação filosófica e com isso, em última análise, uma consequência do seu conceito de filosofia”⁷⁵.

À luz da oralidade dialética, os sentimentos de embaraço e de paralisia deveriam ceder lugar ao reinício da busca, em um nível filosófico superior ao da mera literalidade. Ademais, posto não ser suficiente o esquadrihar lógico e semântico do texto platônico para a solução das aporias eventualmente encontradas, releva considerar o caráter protréptico dos *Diálogos*, tomando-se a *ἀπορία* não como o desfecho vão e irresolúvel do *ἔλεγχος* socrático, de inevitável frustração e ausência de horizontes de compreensão, mas justamente como o ponto de partida de um novo esforço intelectual, o que nos remete a níveis ontológicos mais elevados e, por consequência, à dimensão do suprassensível, como sugere a empresa da segunda navegação (*δεύτερον πλοῦν*)⁷⁶ aludida no *Fédon*.

Com efeito, a meta da ascensão dialética prescrita em *A República* implica dedicação ininterrupta em longo percurso no estudo da filosofia e em distintos ramos do saber, além de maturidade, moderação e firmeza de caráter, quando então os aspirantes “[...] serão finalmente

⁷³ SZLEZÁK, 2005, p. 33.

⁷⁴ Por exemplo, *Critão*, *Cármides*, *Láques* e *Parmênides*.

⁷⁵ SZLEZÁK, 2005, p. 25.

⁷⁶ *Fédon*, 99d.

conduzidos à meta, obrigados a abrir os olhos da alma e a dirigi-los para o ser que dá luz a todas as coisas; depois de contemplarem o bem em si, tomá-lo-ão como modelo para dirigir a cidade, os particulares e eles próprios o resto da vida”⁷⁷. Desta passagem, como da própria alegoria da caverna que a emoldura, conclui-se que todas as aporias são superáveis, mediante a aplicação persistente do método dialético⁷⁸.

Mas, se os *Diálogos* apontam para além de si mesmos, para uma meta ainda distante do aspirante à dialética que, por isso mesmo, precisa ser convencido da importância de persistir em seus esforços intelectuais, convém também compreender o sentido que o tema da persuasão assume nos *Diálogos*. Como observou Marcelo Perine, o campo semântico do termo *πειθώ* ocorre quase seiscentas vezes no léxico platônico⁷⁹. A persuasão, em contraposição à retórica sofista, caracteriza o *ἔλεγχος* socrático como “[...] o resultado não de um discurso encantador, mas de uma discussão, feita por perguntas e respostas e mediante uma busca em comum, de modo a determinar um consenso ativo e sólido dos interlocutores”⁸⁰.

Afasta-se neste ponto, o fundador da Academia, do ceticismo e do relativismo sofista, seja o de Protágoras que, ao negar a existência de critérios absolutos para distinguir o falso do verdadeiro, propõe ser o homem a medida de todas as coisas, o que implica tão somente a existência de conhecimentos precários resultantes das sensações de cada experiência⁸¹, seja o de Górgias, que antepõe dificuldades à compreensão do Ser, ao afirmar que, ainda que existisse, não seria compreensível e, caso o fosse, não seria possível falar a seu respeito. De fato, em Platão a persuasão tem uma meta bem definida: pautada pela *ἀρετή*, estabelece as condições ao *λόγος* para alçar a alma a níveis mais elevados do Ser.

Desde a conversa benevolente e a capacidade de persuasão, fundadas não apenas na habilidade retórica, que no exemplo sofista pode estar completamente descompromissada com o engajamento pessoal e com a investigação das realidades inteligíveis, mas na orientação existencial em direção à Ideia do Bem – *ἀρχή* e *τέλος* da cosmologia e da ética platônicas, haja vista que os princípios que regem o cosmos também devem nortear a conduta humana, na

⁷⁷ *A República*, 539a-540b.

⁷⁸ “[...] o método dialético é o único que rejeita as hipóteses para atingir diretamente o princípio e consolidar suas conclusões” (*A República*, 533c-d).

⁷⁹ PERINE, 2014, p. 57.

⁸⁰ GIANANTONI apud PERINE, 2014, p. 61.

⁸¹ “This controversy, in its nucleus, is a dispute about principles, to which the Platonic affirmation of God as measure of all things, which is directed against Protagoras, gives a particularly important significance” (KRÄMER, 1990, p. 118).

proposta inconfundível do *Timeu*, amplamente corroborada pela doutrina dos princípios, que estabelece os fundamentos do nexos entre ontologia, epistemologia e axiologia platônicas⁸² –, eleva-se o *lóγος* em sucessivos níveis de argumentação.

No processo de ascensão dialética, por conseguinte, fica caracterizada a insuficiência do *lóγος* escrito, haja vista sua rigidez ser incapaz de captar as Formas Ideais em meio à fluidez do universo sensível. Pode apenas auxiliar o *lóγος* oral na escalada íngreme em direção àquela visão de conjunto que caracteriza o dialético⁸³. Eis aqui, uma vez mais, na tensão entre jônicos e eleatas, entre aparência e realidade, ou simplesmente entre ser e não ser, quiçá a chave mais fecunda para a compreensão da crítica da escrita em Platão.

No tocante ao processo ascensional, impende tratar do papel orientador que *ἔρως* assume na filosofia platônica. Como lemos em *O Banquete*, a ascensão da multiplicidade à unidade faz-se “[...] pelo caminho do amor, partindo das belezas particulares para subir até àquela outra beleza, servindo-se das primeiras como degraus”⁸⁴. Nesse sentido, *ἔρως* não deve ser entendido como força irracional incompatível com o *lóγος*, mas como força unificadora e nutriz da razão. Atuando em sintonia, constituem a *δύναμις* que conduz a alma à contemplação da Ideia do Bem, como ensina Lima Vaz: “O *eros* vem trazer então ao *logos* a sua força de ascensão. Mas o *logos* empresta ao *eros* o rigor e o rumo certo da ciência verdadeira”⁸⁵.

Observe-se, contudo, que amor e razão não constituem fins em si mesmos, mas atividades da alma que impulsionam seu olhar⁸⁶ desde as realidades sensíveis aos múltiplos graus de realidade inteligível e aos primeiros princípios, a partir de uma perspectiva ontológica ascendente, conforme sugerem os *Diálogos* e corroboram as doutrinas não escritas. Na descrição iniciática de Diótima, trazida por Sócrates em *O Banquete*, *ἔρως* é visto como divindade intermediária entre homens e deuses, um *δαίμονιον*, modelo do *φιλόσοφος* em sua caminhada em direção à *σοφία*, em sua *ἀνάβασις* da beleza corpórea à visão universal do Belo em si⁸⁷.

Assim como o mito não anula o engenho da razão dialética, mas antes possibilita sua abertura a novos horizontes de reflexão filosófica e, na direção oposta, o próprio mito torna-se mais

⁸² KRÄMER, 1990, p. 118.

⁸³ *A República*, 537c.

⁸⁴ *O Banquete*, 211b-c.

⁸⁵ LIMA VAZ, 2011, p. 27.

⁸⁶ O “olhar da alma” referido em *A República*, 533d.

⁸⁷ É bastante sugestivo que na cosmologia órfica *ἔρως* também seja visto como divindade intermediária, filho de Caos e da Noite. Esta põe um ovo, do qual nasce o amor, ponte entre as duas metades da casca partida, o Céu e a Terra.

transparente e pleno de significado mediante o apoio da razão, da mesma forma o *λόγος* constitui-se fator dignificante do *ἔρως*, impedindo-lhe de consumir-se na imanência do prazer sensorial, ao tempo em que o conduz à senda do Bem e do Belo. Em contrapartida, *ἔρως* impele o *λόγος* à dialética ascendente, sem o que este poderia estagnar-se na autorreferência conceitual ou, ainda, degradar-se no exercício meramente retórico.

Ainda na competente lição de Lima Vaz, que descarta a aparente antinomia existente entre o *Fédon* e o *O Banquete*, vendo-os, antes, como *Diálogos* complementares, o primeiro enfatizando o tema da razão e o segundo o do amor, a mútua recepção entre *λόγος* e *ἔρως* conduz à *θεωρία*, síntese de ambos: “O *eros* se caracteriza então como o dinamismo do *logos*. Por ele, a alma que realiza no *logos* a expressão do mundo superior empreenderá o movimento de ascensão (a dialética ascendente) que dará um termo real à contemplação final. Então o *logos* será superado como ‘expressão’”⁸⁸.

O segundo pilar a sustentar a linha interpretativa que sugere a insuficiência dos *Diálogos* e sua necessária complementação por meio de doutrinas não escritas (reservadas por Platão à oralidade dialética), que permitiriam a sistematização e a compreensão integral da filosofia platônica, nos remete à tradição indireta transmitida por Aristóteles e os acadêmicos, seus discípulos e comentadores ao longo da história do platonismo, ou por aqueles que tiveram acesso direto a esse ensinamento ou pelos que o reelaboraram através dessas fontes. A partir desses relatos, emerge em novas perspectivas a relação de Platão não apenas com sua própria obra dialógica, mas também com toda a filosofia antiga, num arco que se estende desde os pré-socráticos até o neoplatonismo.

Essa releitura, como ensina Krämer⁸⁹, permite ampliar a compreensão sobre a recepção platônica da filosofia pré-socrática e o intercâmbio intelectual de Platão com Sócrates e os Sofistas, bem assim a influência que exerce desde o helenismo até o movimento neoplatônico. Com efeito, a partir da especulação dos eleatas, pitagóricos e jônicos acerca dos princípios (as *ἀρχαί*), mas também da dialética sofista reorientada em perspectiva socrática, Platão elabora uma ousada síntese filosófica, na qual a teoria cosmológica faculta a rearticulação de unidade e multiplicidade, com implicações políticas e morais.

⁸⁸ LIMA VAZ, 2011, p. 14.

⁸⁹ “Plato joined the theory of permanent being, taking it on the level to which it had carried the Presocratics, with the Sophistic-Socratic problem of the conduct of life and the *polis*” (KRÄMER, 1990, p. 115 et seq.).

Nessa perspectiva, sob o impulso dos trabalhos da Escola de Tübingen-Milão, os testemunhos da tradição indireta foram redescobertos em renovado interesse filosófico a partir da segunda metade do século XX, o que contribuiu para abalar o postulado da supremacia dos escritos – inaugurado pela competente leitura de Schleiermacher e vigente por cerca de um século e meio –, ao tempo em que reacendeu o debate sobre a interpretação dos *Diálogos*, pois se tornou mais evidente a correlação entre ontologia e ética presente na obra dialógica, a exemplo da conotação axiológica da Ideia do Bem em *A República*, assim como das lições do *Filebo*⁹⁰.

A relevância dessa linha de interpretação foi sublinhada por Gadamer: “[...] o problema geral da interpretação platônica, tal como se apresenta hoje, funda-se sobre a obscura relação existente entre a obra dialógica e a doutrina de Platão que só conhecemos por uma tradição indireta”⁹¹. Portanto, não obstante constituírem os *Diálogos* as fontes primárias e, como tais, proeminentes e irrenunciáveis da filosofia platônica, não se pode ignorar a existência de conteúdos neles apenas suscitados e que, por consequência, prescindem de complementação, à época exposta pelo próprio Platão ao círculo interno de discípulos⁹².

Essa situação merece destaque, sobretudo, em decorrência da relevância filosófica do ensinamento reservado à oralidade dialética. Apesar de sua aparente simplicidade – a *Carta VII* diz que “[...] tudo se resume em muito pouca coisa”⁹³, no que é corroborada pelo testemunho de Aristóteles e dos primeiros escolarcas da Academia –, seu conteúdo encerra articulações complexas da filosofia precedente e parece extrapolar as noções teóricas transmitidas na obra dialógica⁹⁴, tornando possível, como ensina Krämer, perceber essa continuidade e a evolução conceitual desde os pré-socráticos até Platão, bem como compreender, sob nova ótica, tanto o platonismo aristotélico, quanto os laços entre o neoplatonismo e a Primeira Academia⁹⁵.

Renomados platonistas encarregaram-se de compilar os testemunhos e elaborar coletâneas bastante completas desses informes, tornando possível, desta forma, um novo olhar sobre o intercâmbio de concepções filosóficas entre os antigos. Krämer, em seu *Plato and the*

⁹⁰ “Una de las características del *Filebo* es que en él hay una especie de simbiosis entre ética y ontología” (BRAVO, 2009, p. 167).

⁹¹ GADAMER apud PERINE, 2009, p. 11.

⁹² “Oggi si può ritenere assodato il fatto che Platone, nel più ristretto, ‘esoterico’ circolo di amici e discepoli, abbia ampiamente esposto, giustificato e messo in discussione una determinata ‘dottrina’ di cui nei suoi dialoghi si trovano solo allusioni” (GAISER, 1994, p. 7).

⁹³ *Carta VII*, 344e.

⁹⁴ “Este es el caso de Platón con la tradición indirecta: lo que en ella se nos cuenta desborda lo que se suponen ser las nociones fundamentales de sus escritos: la teoría de las ideas” (ARANA MARCOS, 1998, p. 18).

⁹⁵ KRÄMER, 1990, p. 120-127.

foundations of the metaphysics, publicou os principais relatos das doutrinas não escritas, em apêndice intitulado *Testimonia platonica*⁹⁶; José Ramón Arana Marcos elaborou trabalho exaustivo em seu *Platão, doutrinas não escritas: Antologia*⁹⁷, com análises e comentários sobre as passagens e fragmentos coligidos; e, ainda, Isnardi Parente, que publicou dois fascículos, *Testimonia platônica I e Testimonia platônica II*⁹⁸.

No entanto, apesar desse amplo trabalho de compilação, a crítica referente à autenticidade das doutrinas não escritas e de sua relevância interpretativa, como acuradamente observou Enrico Berti, “[...] concentrou-se quase sempre nos diálogos de Platão, com o objetivo de buscar neles confirmações ou desmentidos para a existência de tais doutrinas, ao passo que se confrontou mais raramente [...] com os textos da tradição indireta”⁹⁹.

Isso ocorreu, segundo o autor, sobretudo por parte daqueles que negavam a autenticidade das doutrinas não escritas – dos quais excetua Isnardi Parente – e, desta maneira, fecharam-se a nove séculos de evidências que se encontram “[...] na obra de Aristóteles, mas também de Teofrasto, em Filipe de Opunte, em Hermodoro, em Espeusipo e em Xenócrates, e estendem-se até Simplício, passando por Aristóxeno, Diógenes Laércio, Sexto Empírico, Alexandre de Afrodísia e Porfírio, entre outros”¹⁰⁰.

De fato, relatos de membros destacados da Academia Antiga remetem à existência de um ensinamento reservado à oralidade dialética, ainda que apresentem perspectivas diversas sobre o assunto, fato que possivelmente guarde explicação na maneira peculiar de cada um dos acadêmicos relacionar-se com o ensinamento de Platão, em alguns casos em franca oposição ao mestre, como o faz Espeusipo, em sua negação à teoria das Ideias, ou de Eudoxo de Cnido, ao identificar o prazer ao Bem – em antecipação aos Filósofos do Jardim –, conforme nos relata Aristóteles¹⁰¹, ele próprio um contendor das Ideias platônicas.

Outro fator a ser considerado na análise da discrepância entre os relatos dessas fontes antigas, como chama a atenção Arana Marcos, deve-se ao fato de que esses filósofos não tinham desenvolvido ainda um senso estrito de historiografia e, dessa forma, suas referências a outras tradições têm por objetivo, no mais das vezes, apropriar-se ou rechaçar o pensamento alheio,

⁹⁶ KRÄMER, 1990, p. 203-217.

⁹⁷ ARANA MARCOS, 1998.

⁹⁸ TRABATTONI, 2003, p. 48-49.

⁹⁹ BERTI, 2015, p. 41-42.

¹⁰⁰ PERINE, 2009, p. 12.

¹⁰¹ *Ética a Nicômaco*, X2, 1172b; *Metafísica*, M9, 1086.

sem muita preocupação quanto à observância da neutralidade que o ofício impunha¹⁰². Ademais, influências de escolas pré-socráticas, de sofistas ou mesmo de correntes intra-acadêmicas podem estar na raiz de eventuais divergências.

A par dessas observações, convém iniciar a análise dos relatos da tradição indireta por Aristóteles, seja pela riqueza das informações que nos apresenta¹⁰³, seja pela clareza de sua exposição, seja, ainda, pelo período de vinte anos em que conviveu com membros da Academia, o que enfatiza a importância de sua obra – e dos relatos que dela nos chegaram – na compreensão do platonismo e das doutrinas não escritas, não obstante toda a polêmica acerca da leitura aristotélica de Platão, em especial suas referências ao ensinamento oral do fundador da Academia, que foram desvalorizadas e, mais do que isso, rechaçadas por Cherniss¹⁰⁴.

Desde a perspectiva aristotélica, emerge um platonismo fortemente sistematizado, do qual os *Diálogos* nos dão apenas indicações. Todo o universo, em tal concepção, advém de fundamentos comuns, assim como converge para um fim último, e áreas distintas como cosmologia, ética, ontologia e política articulam-se harmonicamente para pavimentar o caminho de acesso ao conhecimento do Bem¹⁰⁵. Como se vê, trata-se de um Aristóteles marcadamente neoplatônico, o que sugere não ter havido, por parte desta escola, um distanciamento tão significativo de suas origens.

Nessa linha, segundo Krämer¹⁰⁶, a filosofia platônica apresenta-se como uma aitiologia no sentido pré-socrático, isto é, uma investigação sobre as causas primeiras, que dão origem e asseguram a ordem cósmica. Ou ainda, na lição de Reale¹⁰⁷, que busca esclarecer a fundamentação metafísica das Ideias, como uma protologia, isto é, como uma teoria sobre os primeiros princípios e as concepções filosóficas daí decorrentes. Platão, então, é visto como um continuador dos filósofos da natureza, porém reorientando as investigações que fizeram.

¹⁰² ARANA MARCOS, 1998, p. 23.

¹⁰³ Arana Marcos apresenta excertos relativos às doutrinas não escritas provenientes das seguintes obras aristotélicas: *Metafísica*, *Física*, *Ética a Nicômaco*, *Ética a Eutidemo*, *Tópicos*, *Da alma*, *Sobre a geração e a corrupção*, *Do céu*, *Magna Moralia*, *Segundos analíticos*, *Das partes dos animais* e, por fim, *Sobre as linhas indivisíveis* (1998, p. 53-166).

¹⁰⁴ ARANA MARCOS, 1998, p. 31-35.

¹⁰⁵ “Pois, que a Ideia do Bem seja o conhecimento máximo já o ouviste muitas vezes e é servindo-se dela que as coisas justas e as outras se tornam úteis e proveitosas” (*A República*, 504a).

¹⁰⁶ “Platonic philosophy transmitted by the indirect tradition is presented as an etiology in the Presocratic sense, viz., as an inquiry into the ultimate causes, principles, and elements” (KRÄMER, 1990, p. 77).

¹⁰⁷ REALE, 1997, p. 159.

Assim, em paralelo a comentários e críticas ao conteúdo dos *Diálogos*, Aristóteles refere-se igualmente a ensinamentos não tratados na obra escrita de Platão. Tal fato, por si só, poderia suscitar a propensão, não incomum entre os pensadores antigos, de moldar ensinamentos alheios para melhor contrapô-los ou mesmo para absorvê-los na própria filosofia, pois a referência a conceitos alheios à obra dialógica facultava interpretações mais maleáveis ao interesse da crítica.

No entanto, considerando os autotestemunhos do *Fedro* e da *Carta VII*, as alusões em outras obras e as passagens de retenção presentes nos *Diálogos*, bem como as referências provenientes de outras fontes, tanto da Academia Antiga quanto posteriores, não restam dúvidas sobre a existência de um ensinamento reservado à oralidade dialética. Há controvérsias, no entanto, e esse tem sido o trabalho exaustivo da escola de Tübingen-Milão quanto às implicações da oralidade dialética na interpretação da obra escrita de Platão.

No estudo da tradição indireta, sobressaem passagens da *Metafísica*, obra na qual os comentários iniciais sobre as *ἄγραφα δόγματα* ocorrem no contexto mais amplo de investigação sobre a *πρώτη φιλοσοφία*¹⁰⁸, cuja proeminência Aristóteles faz questão de destacar: “Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior”¹⁰⁹. Ora, a pergunta pelo ente (*φύσει ὄντα*) e pela substância (*οὐσία*) desemboca naturalmente na busca pelas causas primeiras, em que o estagirita propõe suas quatro causas (formal, material, eficiente e final), ao tempo em que informa quais eram as doutrinas de seus predecessores, que, em sua maioria, apontaram princípios exclusivamente materiais, na tentativa de explicar a multiplicidade reduzindo os fenômenos a uma unidade originária¹¹⁰.

Nesse contexto, depois de analisar as tradições que lhe antecederam, Aristóteles aborda o sistema platônico, associando-o à tradição pitagórica, com algum destaque às diferenças entre ambos. No entanto, discorre sobre concepções alheias aos *Diálogos*, como é o caso das doutrinas acerca dos princípios supremos, dos quais as Ideias ou Formas (*ιδέαι, εἶδη*) decorrem. Com efeito, o Um (*τὸ ἓν*) e o grande-e-pequeno ou Díade indefinida (*ἀόριστος δυάς*), como causa formal e material, respectivamente, atuam como princípios das Ideias: “Como elemento material das Formas ele punha o grande e o pequeno, e como causa formal o Um: de

¹⁰⁸ Como sabemos, “filosofia primeira” foi a fórmula originária usada por Aristóteles para referir-se ao objeto de estudo que a posteridade designou como “metafísica” (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*).

¹⁰⁹ *Metafísica*, A2, 983a.

¹¹⁰ REALE, 1997, p. 157.

fato, considerava que as Formas e os números derivassem por participação do grande e do pequeno no Um”¹¹¹.

Não é o caso, neste momento, de apontar as inconsistências da leitura aristotélica, a exemplo da afirmação de que Platão tenha recorrido apenas a duas causas, a formal e a material, quando se sabe que a Ideia do Bem – “o Princípio que dá significado e valor a todas as coisas”¹¹² – é o grande *τέλος* de toda a filosofia platônica, atuando como causa final, da mesma forma que o Demiurgo descrito no *Timeu*, ao contemplar as Formas e produzir o universo sensível, atua como causa eficiente e inteligência ordenadora¹¹³. Não cabe, tampouco, demonstrar, a exemplo do comentário abalizado de Krämer¹¹⁴, como Aristóteles é devedor do platonismo que emerge das doutrinas não escritas, à luz das quais suas obras ensinam uma releitura.

Trata-se, isso sim, de destacar, na obra aristotélica, menções a níveis ontológicos superiores às Ideias, que atuariam como princípios e causas destas, situando-se, desta forma, no vértice do sistema platônico, como nesta passagem lapidar da *Metafísica*, em que o estagirita refere-se com clareza não apenas à unidade que antecede as Ideias, mas ao princípio de multiplicidade consubstanciado na Díade: “De fato, as Ideias são causas formais das outras coisas, e o Um é causa formal das Ideias. E à pergunta sobre qual é a matéria que tem a função de substrato do qual se predicam as Ideias – no âmbito dos sensíveis –, e do qual se predica o Um – no âmbito das Ideias –, ele responde que é a díade, isto é, o grande e o pequeno”¹¹⁵.

Relato semelhante encontra-se na *Física*, em passagem na qual Aristóteles apresenta as explicações precedentes sobre o devir no mundo da natureza, com o já aludido intuito de apropriá-las ao seu próprio sistema filosófico, em especial no que concerne à existência de noções de contrariedades primitivas entre os princípios, às quais antepõe a solução de um elemento imanente sobre o qual atuam os contrários: “Platão concebe o grande e o pequeno, embora ele faça de tais coisas matéria e, do um, forma, ao passo que os outros fazem do um, do subjacente, matéria e, dos contrários, diferenças e formas”¹¹⁶.

Esse encadeamento, na verdade, corrobora o paralelismo entre micro e macrocosmo típico do platonismo, em que os níveis ontológicos superiores atuam como causas do que lhes é inferior,

¹¹¹ *Metafísica*, A6, 987b.

¹¹² REALE, 1997, p. 247.

¹¹³ *Timeu*, 30a.

¹¹⁴ KRÄMER, 1990, p. 120-126.

¹¹⁵ *Metafísica*, A6, 988a.

¹¹⁶ *Física*, 187A, 12.

formando a estrutura hierárquica da realidade. O Um e a Díade indefinida seriam os princípios primeiros e supremos a partir dos quais todo o universo inteligível advém, conferindo unidade e multiplicidade ao que lhes sucede, a exemplo das Formas Ideais, que harmonizam essa matriz bipolar, ao passo em que atuam como causas das coisas sensíveis.

Como ensina Reale, “[...] o itinerário metafísico procede dos muitos (sensíveis) à unidade das ideias; mas estas, por sua vez, são muitas (muitas unidades) e, portanto, também no nível inteligível implicam multiplicidade na relação com as outras. Ora, justamente para superar essa ulterior multiplicidade no nível inteligível é preciso alcançar uma etapa posterior”¹¹⁷. Logo, o Um exerce esse papel unificador, ao passo em que a Díade indefinida atua como matriz de toda a multiplicidade, sem o que teríamos tão somente a autoduplicação do mesmo¹¹⁸, caindo-se nas mesmas dificuldades enfrentadas pelos eleatas.

Em síntese, Aristóteles comenta a estrutura hierárquica das realidades suprassensíveis, e nos diz que os platônicos “[...] apresentam as Formas como essência de cada uma das coisas sensíveis, e o Um como essência das Formas”¹¹⁹. Ao final do sexto capítulo do primeiro livro da *Metafísica*, observa, ainda, no que diz respeito ao caráter valorativo dos princípios supremos, que Platão “[...] atribui a causa do bem ao primeiro de seus elementos e a causa do mal ao outro”¹²⁰, vale dizer, respectivamente, ao Um e à Díade indefinida que, assim, situam-se nos extremos axiológicos do sistema platônico. Tal perspectiva, como se observa, corrobora o magistério socrático em sua busca de unificação das virtudes.

Na leitura integral de Aristóteles, Platão estrutura a realidade tomando os princípios supremos do Um e da Díade indefinida como vértices, seguidos, hierarquicamente, pelos Números Ideais, pelas Formas Ideais, pelos Entes Matemáticos e, por fim, pelo universo sensível. Como se observa, trata-se de uma estrutura que confere maior relevância ao ensinamento não escrito do que aos *Diálogos*, e advém de outros membros proeminentes da Primeira Academia, como de Espeusipo e de Xenócrates, que apresentam variantes próximas à leitura aristotélica.

A posição de Espeusipo, como ensina Reale, a partir dos fragmentos coligidos por Isnardi Parente¹²¹, apoia-se primordialmente na Teoria dos Princípios, chegando ao ponto de preferi-la

¹¹⁷ REALE, 1997, p. 257.

¹¹⁸ “Plato presupposes, therefore, that the totality of being cannot be deduced from a single principle without falling into the paradox of the self-duplication of the original One” (KRÄMER, 1990, p. 77).

¹¹⁹ *Metafísica*, A 7, 988b.

¹²⁰ *Metafísica*, A 6, 988a.

¹²¹ ISNARDI PARENTE apud REALE, 1997, p. 30.

à Teoria das Ideias, pois o filósofo eleva os Números e objetos matemáticos a realidades suprassensíveis intermediárias, estruturantes e unificadoras do sensível, em articulação com os princípios primeiros e supremos, estes entendidos pelo sobrinho e sucessor de Platão como Uno e Múltiplo e não mais Um e Díade indefinida, posto que unidade e multiplicidade seriam princípios mais apropriados à geração dos números matemáticos.

Já Xenócrates, sucessor de Espeusipo na condução da Academia, parece ter sido um aluno mais ortodoxo e fiel à oralidade dialética. Ainda na leitura de Reale dos trabalhos de Isnardi Parente¹²², Xenócrates teria mantido posicionamento semelhante ao que Aristóteles atribui a Platão no tocante às doutrinas não escritas, ou seja, de resgate da Teoria das Ideias, à qual subordina à Teoria dos Princípios. Diferentemente do mestre, no entanto, parece associar os Entes Matemáticos intermediários aos Números Ideais. Não há relatos de Aristóteles de que esses primeiros escolarcas tivessem compartilhado com Platão a sua concepção axiológica dos princípios.

Assim, em que pese não terem chegado até nós nenhuma das inúmeras obras produzidas pelos escolarcas sucessores imediatos de Platão, no relato de Diógenes Laércio¹²³, e a precariedade dos fragmentos que resistiram ao tempo, geralmente em relatos tardios e indiretos, bem como a suspeição quanto à fidedignidade do testemunho aristotélico¹²⁴, ainda assim verifica-se convergência entre esses acadêmicos quanto à existência de níveis ontológicos transcendentem às Ideias, a partir dos quais o platonismo é reapresentado como uma doutrina coesa, que harmoniza a obra escrita e o magistério pessoal do fundador da Academia.

Ademais, ao longo da história do platonismo, não foram poucos os comentadores que deram voz à tradição indireta que subscreve a concepção de princípios primeiros e supremos acima das Formas Ideais, que assim perdem o status de cume metafísico da filosofia platônica, em favor da doutrina dos princípios. Estes constituem, então, o extremo superior ante o qual cessa qualquer investigação. Se as Ideias, como realidades inteligíveis e incorpóreas, em si e por si, são a condição de possibilidade do sensível, à luz da tradição indireta os princípios são a causa das Ideias, conferindo-lhes unidade e multiplicidade.

¹²² ISNARDI PARENTE apud REALE, 1997, p. 31.

¹²³ *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro IV, 1, 4 e 2, 11.

¹²⁴ “Seria, assim, equivocado buscar nos relatos aristotélicos testemunho fidedigno e desinteressado, do qual pudesse ser reconstituída a autêntica doutrina de seus predecessores” (Física I-II. Angioni, p. 115). “Quanto a Aristóteles, é certamente um testemunho precioso, mas infiel” (ISNARDI PARENTE, 2005, p. 12).

Ainda do seio da Primeira Academia, na lição de Arana Marcos¹²⁵, nos vêm outros relatos dignos de nota, como o transmitido por Simplício acerca de Hermodoro, que teria assistido às conferências Sobre o Bem e composto uma obra intitulada *Sobre Platão*. Em contraposição aos testemunhos de Aristóteles sobre a existência de dois primeiros princípios, Hermodoro não conferia caráter de princípio à Díade indeterminada, o que o torna mais próximo do monismo neoplatônico do que da leitura inevitavelmente dualista que emerge da postulação de dois princípios primeiros.

De Teofrasto, filósofo dotado de elevada acuidade mental e engenho laboral, que escreveu grande número de obras e foi aluno de Platão e, posteriormente, de Aristóteles, nos informes de Diógenes Laércio¹²⁶, restaram referências bastante eloquentes em sua *Metafísica*. Na obra, o filósofo comenta que o ensinamento platônico relativo aos princípios utilizava, por um lado, o procedimento de redução das realidades sensíveis às Ideias, destas aos Números e, por fim, destes aos princípios; por outro, descia às coisas corpóreas desde os primeiros princípios¹²⁷.

O relato de Teofrasto reveste-se de especial relevância por constituir-se como fonte independente do conhecimento das doutrinas não escritas. Para ele, os princípios são o Uno e a Díade indeterminada, que estão presentes em toda a realidade e, em consonância às informações de Aristóteles, também ocupam extremos axiológicos. Seriam atributos do primeiro, segundo Teofrasto, a ordem, a finitude e a forma, que correspondem à presença do Bem no mundo; à Díade indeterminada, ao contrário, confere a infinitude, a desordem e ausência de forma¹²⁸.

Aristóxeno de Tarento, que, ao que tudo indica, não frequentou a Academia, mas foi aluno do Liceu, aduz um relato por demais relevante no tocante aos estudos das doutrinas não escritas, pois faz referência expressa, a partir dos relatos de Aristóteles, às lições Sobre o Bem de Platão. Comenta a experiência dos ouvintes dessas célebres conferências ao mencionar que alguns novatos, na expectativa de serem iniciados em assuntos ligados à saúde, à riqueza ou à força, logo se decepcionavam ao se deparar com discursos sobre matemáticas, geometria e astronomia, com vistas ao conhecimento do Bem¹²⁹.

Sob a denominação de *Divisões Aristotélicas* chegaram à posteridade, via *Codex Martianus 257* e, ainda, por meio de Diógenes Laércio, fragmentos de obras de Aristóteles e outros membros

¹²⁵ ARANA MARCOS, 1998, p. 26.

¹²⁶ *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro V, 2, 36 a 51.

¹²⁷ Teofrasto, *Metafísica*, 3, 6a1 –b22 apud ARANA MARCOS, 1998, p. 172-173.

¹²⁸ Teofrasto, *Metafísica*, 9, 11a18–b12 apud ARANA MARCOS, 1998, p. 174.

¹²⁹ *The Elements of Harmony II*, p. 39-40 (Da Rios) apud ARANA MARCOS, 1998, p. 177-179.

da Academia, como de Espeusipo e Xenócrates, que contêm referências alusivas ao ensinamento não escrito, com destacado espírito monista, por exemplo, ao sugerir que, ao se eliminar a unidade, elimina-se a Díade e todo o Número, porém, caso se elimine a Díade, nada impede que a unidade preserve seu ser, o que configuraria a anterioridade do Um frente à Díade¹³⁰.

Na longa história do platonismo, a par desses relatos antigos, diversos pensadores teceram comentários às doutrinas não escritas, nos fazendo pensar que se tratava de um veio corrente que animava a tradição. É o caso de Plutarco de Queroneia, erudito médio-platônico, que se ocupou tanto da história greco-romana quanto da filosofia e da religião, e teria produzido cerca de três centenas de obras¹³¹. Seu comentário restringe-se a noticiar a existência das doutrinas não escritas. Nos excertos coligidos por Arana Marcos de três obras distintas¹³², Plutarco refere-se ao Bem que se guardava em silêncio na Academia, assim como ao Uno e à Díade indeterminada, compreendidos, em sentido aristotélico, o primeiro como princípio de ordem, limite e determinação, enquanto a Díade é associada à desordem, à infinitude e à ausência de medida.

Outra fonte considerável da tradição indireta é Sexto Empírico, filósofo cético da segunda metade do século II d.C. Autor prolífico e dotado de rigorosa preparação intelectual, prioriza o princípio da Unidade sobre a Díade indeterminada, apresentando um Platão de viés predominantemente monista. No entanto, segundo Arana Marcos, a redução categorial operada por Sexto Empírico a dois princípios irreduzíveis um ao outro pode indicar duas fontes distintas da teoria dos princípios, uma de origem aristotélica, que sói utilizar a terminologia do “Uno” para designar a causa primeira, outra pitagórica, mais afeita ao termo “unidade”¹³³.

Em sua obra *Contra os matemáticos*, Sexto Empírico discorre acerca da fundamentação metafísica das Ideias que, segundo ele, por se revestirem tanto da multiplicidade como da unidade, carecem de causa anterior: “[...] elas não são os princípios primeiros das coisas, uma vez que cada Ideia considerada individualmente é dita una, mas considerada junto com outra ou outras é dita duas, três, quatro, de modo que deve existir algo que está acima de sua

¹³⁰ *Codex Martianus* 257, 65, apud ARANA MARCOS, 1998, p. 187.

¹³¹ REALE, 2001, v. V, p. 488-495; ARANA MARCOS, 1998, p. 205.

¹³² *Dión*, 14, 2–3, 963 d-e; *De delf. orac.*, 35, 428 e-429 b; *De animae procreatione*, 29, 1027c-d apud ARANA MARCOS, 1998, p. 206-208.

¹³³ ARANA MARCOS, 1998, p. 221-222.

realidade”¹³⁴, passagem que é complementada logo a seguir com alusão à teoria dos princípios: “Os princípios dos seres são dois, a primeira unidade, em cuja participação todas as unidades se contam são concebidas justamente como unidas, e a dualidade indeterminada, em cuja participação todas as dualidades determinadas são, justamente, dualidades”¹³⁵.

Vale lembrar, ainda, de Alexandre de Afrodísia, filósofo peripatético e exímio comentador das obras de Aristóteles que, apesar de não ser fonte independente, pois suas considerações sobre as doutrinas não escritas advêm estritamente de textos aristotélicos, inclusive dos livros perdidos¹³⁶, ainda assim apresenta relatos preciosos, haja vista sua reconstrução sistemática do pensamento do estagirita. Em uma dessas passagens, Alexandre corrobora a interpretação da *Metafísica* de Aristóteles no processo de recondução da doutrina dos princípios: “Ademais, as Ideias são princípios das outras coisas, enquanto os princípios das Ideias, que são números, são os princípios dos números; e os princípios dos números eram a unidade e a dualidade”¹³⁷.

Deve-se registrar que esta lista não exaustiva tem por objetivo apresentar as principais fontes da tradição indireta e os diferentes enfoques à noção das causas primeiras. É claro que os *Diálogos* também trazem alusões à Teoria dos Princípios, como a expressão *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*¹³⁸, de *A República*, que associa o Bem à causa primeira, situando-o acima do Ser. Sobretudo nos *Diálogos* tardios, encontram-se remissões ao tema, ambientadas no contexto de cada obra, a exemplo do questionamento sobre o Ser e o não Ser no *Sofista*, das relações entre o Uno e o Múltiplo no *Filebo* e do debate entre eleatas e jônicos no *Parmênides*. Contudo, desde as advertências do *Fedro* e da *Carta VII*, referências mais explícitas eram reservadas à oralidade dialética.

À luz do que foi dito, vê-se claramente como se articulam a filosofia e o método platônico, em síntese integradora que parte da multiplicidade sensível à unidade inteligível, em voos sempre mais elevados em direção ao conhecimento do Bem. A tendência unificadora do fundador da Academia certamente não o faria parar diante da pluralidade das Ideias, de modo que estas não devem representar a culminância de sua metafísica. Em vez disso, como propõe *A República*, a Ideia do Bem assume um papel axiológico determinante, seja ao dispor a estrutura da gnosiologia platônica, seja por representar sua culminância ontológica.

¹³⁴ *Contra os matemáticos* apud REALE, 1997, p. 160-161.

¹³⁵ *Contra os matemáticos* apud REALE, 1997, p. 161.

¹³⁶ ARANA MARCOS, 1998, p. 233-252.

¹³⁷ *Aristotelis Metaphysica*, p. 56-59 apud REALE, 1997, p. 161.

¹³⁸ *A República*, 509b.

Daí a coerência das doutrinas não escritas com as indicações dos *Diálogos*, ao remeter para a existência de um ensinamento oral que contemplaria a doutrina dos primeiros e supremos princípios. Como observou atentamente Szlezák, não se pode ignorar a “[...] exigência platônica de que o filósofo deve estar adiante de seu *logos*”¹³⁹. A depender do interlocutor, pode-se permanecer na superfície ou mergulhar nas profundezas temáticas dos *Diálogos*, porém, tendo-se presente que o diálogo escrito deve ser entendido como εἶδωλον, com todas as implicações que o termo imagem sugere no âmbito da dialética platônica.

Por fim, tomando-se a questão ainda em aberto do peso da tradição indireta na interpretação platônica, vamos investigar como a doutrina dos princípios vertida nas lições Sobre o Bem dá a tônica para o advento do neoplatonismo alexandrino, para, a seguir, mostrar que isso não se trata de um novo paradigma na interpretação do platonismo, como propôs Reale, tampouco que culmina em derradeiro e irreduzível dualismo do fundador da Academia, como querem Gaiser e Krämer, mas de resgate de uma concepção eminentemente monista que de há muito privilegiava a oralidade dialética à escritura da filosofia.

¹³⁹ SZLEZÁK, 2005, p. 46.

3 REARTICULAÇÃO DO MONISMO PLATÔNICO

ἄτε γὰρ τῆς φύσεως
ἀπάσης συγγενοῦς οὐσίας
Mênon

Santo Agostinho, Bispo de Hipona, em *A Cidade de Deus*, nos diz que “[...] os mais modernos e afamados filósofos, a quem aprouve seguir a doutrina de Platão, não quiseram chamar-se peripatéticos ou acadêmicos, mas platônicos”¹, dentre os quais destaca Plotino, Jâmblico, Porfírio e Apuleio. E ninguém menos do que o próprio Plotino, no tratado intitulado *Sobre as três hipóstases iniciais*, apresenta-se como mero intérprete de Platão, cuja tarefa seria a de explicitar o ensinamento antigo, e o faz na mesma passagem em que identifica o Bem de *A República* à causa primeira que está além do Intelecto e além do Ser².

Se a hierarquia dos níveis da realidade reportada nas doutrinas não escritas de Platão, na questionável conclusão da escola de Tübingen-Milão, culmina no dualismo irreduzível de dois primeiros princípios³, a henologia plotiniana, por sua vez, retoma os fios condutores da Primeira Academia e equipara o Bem platônico ao Uno (τὸ ἓν) das *Enéadas* – que, então, é alçado à condição de princípio primeiro e supremo –, do qual decorrem as demais hipóstases inteligíveis, o Intelecto (νοῦς) e a Alma (ψυχή), evidenciando o caráter eminentemente monista que resplende de toda a tradição platônica.

Nessa perspectiva, como demonstra Philip Merlan, não teria havido uma ruptura radical entre o platonismo e o neoplatonismo, em que pesem as suas particularidades, considerando-se a recepção aristotélica da filosofia de Platão, que se mostra inequivocamente neoplatônica⁴. Convém, portanto, reconstruir os laços hermenêuticos com essas origens remotas, com Espeusipo e Xenócrates, mas, sobretudo, com a interpretação de Aristóteles, evidenciando como a filosofia plotiniana é devedora da tradição indireta, pois, como propõe Reale, “[...] sem as doutrinas não escritas o neoplatonismo não se teria desenvolvido”⁵.

¹ *A Cidade de Deus*, VII, 12. Uždavinys sugere que o termo “neoplatonismo” tenha surgido no séc. XVIII como um rótulo derrisório inventado por estudiosos protestantes, desejosos de dissociar Platão desses seguidores, considerados anticristãos (2009, p. 1).

² *Enéada V*, 1, 8.

³ “The Platonic system culminates in a duality of ultimate irreducible correlative principles and, hence, in a species of original dualism” (REALE, 1990, p. xix).

⁴ “[...] il sistema di Platone, come viene da lui esposto, mostra inequivocabilmente delle somiglianze con un sistema neoplatonico” (MERLAN, 1990, p. 48).

⁵ REALE, 1997, p. 35.

Sobre a obra de Merlan, que se tornou referência no estudo da filosofia antiga, em especial do neoplatonismo, deve-se observar que a primeira edição de *From Platonism to Neoplatonism* é de 1953, portanto, anterior às obras *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, de 1959, e *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, de 1963, respectivamente, de Hans Joachim Krämer e Konrad Gaiser. Essas obras promoveram o rompimento com o método de interpretação literária de Platão defendido por Schleiermacher, vigente por mais de um século, e enfatizaram a importância das doutrinas não escritas, dando início ao profícuo debate sobre a hermenêutica dos *Diálogos* que ocupa estudiosos desde então.

Portanto, resta em aberto a conexão entre os estudos de Merlan e os resultados das pesquisas da escola de Tübingen-Milão, incluindo aí as críticas de estudiosos que não comungam, parcial ou inteiramente, com os postulados defendidos por ambos⁶. Nosso trabalho, no entanto, não depende das linhas teóricas do primeiro, nem das conclusões daquela escola, pois apenas procura mostrar como os eixos centrais das doutrinas não escritas – a teoria dos primeiros princípios e a existência de uma hierarquia de níveis de realidade – permitem uma interpretação que harmoniza o platonismo e o neoplatonismo, tornando plausível a hipótese de que não teria havido um corte profundo na transmissão das principais linhas teóricas entre esses movimentos, apesar dos seis séculos que os separam, período, inclusive, em que surgiram e vicejaram os grandes sistemas filosóficos helenistas, com ideais visivelmente antimetafísicos⁷.

Refoje aos objetivos desta obra uma análise mais ampla e detalhada do itinerário neoplatônico e de seus precursores, cujos principais expoentes somente *en passant* serão mencionados. Em vez disso, toma-se Plotino, considerado seu fundador, como representante máximo da escola, seja pela relevância de sua obra e a imensa influência que exerceu na filosofia ocidental⁸ – citem-se apenas Alberto Magno, Giordano Bruno e Leibniz, sem esquecer as lições de Bergson⁹ – e no cristianismo – do qual Agostinho, o Pseudo-Dionísio Areopagita e, por meio deste, Tomás de Aquino e São João da Cruz são os testemunhos mais eloquentes –, seja, sobretudo,

⁶ Isnardi Parente, p. ex., além de não subscrever a existência do ensinamento intra-acadêmico, diz haver “profundo hiato” entre as doutrinas de Platão e Plotino (2005, p. 11 e 91).

⁷ “O helenismo perde assim o sentido da transcendência, do metafísico, do espiritual e não pode, portanto, pensar senão com categorias imanentistas, fisicistas e materialistas” (REALE, 2006, v. III, p. 11).

⁸ “Fichte, Schelling, Hegel e Marx são filósofos tipicamente neoplatônicos”, escreve Cirne-Lima (2012, p. 18).

⁹ Que ministrou um curso específico sobre Plotino, em suas lições sobre filosofia grega, com especial interesse sobre a teoria da alma no pensamento do licopolitano. Cf. BERGSON, 2005, p. 1-81.

pela completude do seu sistema de pensamento, que em tudo semelha ao do fundador da Academia.

Em nossa dissertação de mestrado¹⁰, procuramos sistematizar a exposição do pensamento plotiniano, mostrando como se articulam os dois momentos de sua filosofia: processão (*πρόοδος*) e retorno (*ἐπιστροφή*). Para tanto, discorremos sobre a maneira como o licopolitano organiza seu cosmo inteligível, contraparte metafísica a partir da qual concebe o universo material. Evidenciamos papéis-chave, como o da Díade indeterminada (*ἀόριστος δῦάς*), por meio da qual ocorre a diferenciação primária da unidade incondicionada; o do *νοῦς*, síntese integradora de sujeito pensante e objetos inteligíveis, e; o da *ψυχή*, que vitaliza e dirige a realidade sensível a partir da contemplação noética. Além disso, tratamos das três perspectivas ascensionais que se encontram ao longo das *Enéadas*, que denominamos de vias ética, estética e dialética, em alusão às três concepções gregas clássicas do primeiro princípio como o Bem, o Belo e o Verdadeiro.

Conta-nos Porfírio que Plotino frequentou por onze anos as lições de Amônio Sacas, em Alexandria, depois de uma busca tediosa e infrutífera junto a outros sábios da época. Posteriormente, estabeleceu-se em Roma, em 244 d.C., quando Filipe tornou-se imperador. Em *A vida de Plotino e o ordenamento de seus escritos*¹¹, o semita resume a biografia e a obra do licopolitano, de quem foi aluno por seis anos, ocasião em que foi incumbido de corrigir e ordenar seus trabalhos, o que o fez não na ordem cronológica de composição, mas intitulando-os e agrupando-os em assuntos afins, de forma a “[...] encontrar o número perfeito seis e o número nove”¹².

Das referências dignas de nota, além da reverência por Platão e Sócrates, vale ressaltar o apreço do licopolitano pelo ensinamento dos estoicos e peripatéticos, mas também o fato de Plotino ter começado a escrever seus tratados por volta dos cinquenta anos de idade, quando já havia uma filosofia madura a ser apresentada – inicialmente, apenas ao círculo restrito de discípulos –, motivo pelo qual, ao contrário de Platão, não vicejaram perspectivas que investigassem o desenvolvimento do curso de seu pensamento a partir de uma análise comparativa dos tratados das *Enéadas*.

¹⁰ MARQUES, 2010.

¹¹ Neste trabalho, citado apenas como *Vita Plotini* (ULLMANN, 2002, p. 241-284).

¹² *Vita Plotini*, 24.

E foi dessa maneira um tanto arbitrária que os textos originais foram editados, alguns seccionados, outros reunidos, tudo com o objetivo de totalizar cinquenta e quatro tratados, de diverso teor filosófico. Alguns são bastante sucintos, como *Sobre a morte voluntária*, que conta com apenas duas laudas; outros, como *Sobre a impassibilidade das coisas incorpóreas*¹³, com quase uma centena delas. Na ordenação, formaram-se seis grupos, com início nos textos de conteúdo moral, seguidos pelos de temática cosmológica e, depois, por aqueles de assuntos diversos. As três *Enéadas* seguintes reúnem preponderantemente tratados relativos à Alma, ao Intelecto e ao Uno, respectivamente. No mais, para além do caráter hagiográfico do testemunho porfiriano, é assaz relevante que a única obra explicitamente associada às lições do mestre tenha sido justamente aquela que encerra o mais importante relato sobre as doutrinas não escritas de Platão: “Muitíssimas vezes é citada a *Metafísica* de Aristóteles”¹⁴.

O sistema plotiniano articula-se em torno das realidades subjacentes, as três hipóstases iniciais. No tratado *Sobre o Bem ou Uno*, termos que Plotino sinonimiza, o Uno (τὸ ἓν) é elevado à condição de causa primeira e primeiro princípio: “É pelo Uno que todos os seres são seres”¹⁵. Anterior a tudo (πρὸ πάντων), mesmo ao Intelecto (νοῦς) e à Alma (ψυχή), que dele dependem, enquanto ele subsiste por si mesmo (αὐτάρκης), o Uno (a Primeira Hipóstase) é a realidade última tantas vezes associada ao “além do Ser” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)¹⁶, de *A República*. Absolutamente simples (ἀπλόος), sem forma (ἀνείδεον), anterior ao movimento (κίνησις) e ao repouso (στάσις), é a potência geradora de todas as coisas (δύναμις τῶν πάντων). Como sintetiza Marques: “O Uno é o núcleo do universo inteligível de Plotino, assim como o universo inteligível é o núcleo do universo sensível”¹⁷.

Ante a ausência de atributos, a linguagem mostra-se inadequada para descrever o Uno¹⁸. Ora, se “[...] ele é a realidade pela qual tudo aspira”¹⁹, a processão encerra uma deficiência congênita: tudo o que opera no campo da multiplicidade, a exemplo da razão discursiva, revela-se carente, incompleto e, assim, irreal. Por isso, Plotino às vezes prefere a via apofática, enfatizando o

¹³ *Enéadas* I, 9 e III, 6, respectivamente.

¹⁴ “Καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ “Μετὰ τὰ φυσικὰ” τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία” (*Vita Plotini*, 14).

¹⁵ “Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἔστιν ὄντα” (*Enéada* VI, 9, 1). Este é um dos primeiros tratados, o nono na ordem cronológica.

¹⁶ *Enéadas* I, 7, 1; III, 8, 10; IV, 4, 16; VI, 7, 40; VI, 8, 19; VI, 9, 5. *A República*, 509b.

¹⁷ MARQUES, 2010, p. 13.

¹⁸ Em evidente declaração não dualista, Plotino chega a afirmar que o termo “Uno” encerra tão somente a negação da multiplicidade, por isso o utiliza apenas como uma indicação do que seja (*Enéada* V, 5, 6).

¹⁹ *Enéada* I, 7, 1.

caráter impredicável da Primeira Hipóstase²⁰. Por outro lado, como o Múltiplo advém da unidade primária, traz em si os sinais, os vestígios (*ἵχνοι*) da realidade última. Daí a linguagem positiva e as metáforas usadas pelo licopolitano. No primeiro caso, enfatiza-se o aspecto transcendente do Uno; no segundo, prepondera seu caráter imanente. “Assim, logra-se falar em transcendência entitativa e imanência operativa”²¹, como observou Ullmann. Na verdade, as duas perspectivas são complementares e ocorrem igualmente ao longo dos tratados.

Reaparecem aí as grandes vertentes filosóficas da síntese platônica: Parmênides e os eleatas, que enfatizaram a supremacia do Uno (*ἐν καὶ πᾶν*) e o caráter ilusório da multiplicidade, da mera aparência (*δόξα*); Heráclito e os jônicos, com a doutrina do fluxo universal (*πάντα ῥεῖ*), que viam no movimento a única realidade, e; Pitágoras e os pitagóricos, com a doutrina do Número e a busca de conciliação dos opostos. Com efeito, as tentativas platônicas de harmonizar essas escolas vão reaparecer nos *Diálogos*, sobretudo no *Parmênides*, no *Filebo*, no *Sofista* e no *Timeu*, mas apenas na doutrina dos princípios e nos múltiplos níveis de realidade, transmitidos pela tradição indireta, encontra-se uma solução acabada, posteriormente recepcionada pelo neoplatonismo plotiniano.

Logo, ao percorrer os meandros da tradição platônica, Plotino precisou enfrentar questões filosóficas que atravessaram séculos sem soluções convincentes, a exemplo dos paradoxos eleáticos, que Platão buscou conciliar ao tratar da existência do não ser no *Sofista*: “Certamente uma coisa que é verdadeiramente una, conforme a correta razão, tem que ser totalmente destituída de partes”²², diz o Estrangeiro de Eleia. Ora, aceitar apenas o Uno como o Ser real, relegando a multiplicidade ao não ser, significaria recair nas mesmas incoerências. Essas questões precisavam ser respondidas. O Ser é idêntico à unidade? O não ser é algo? Como se referir ao não ser? Qual a relação entre o Ser, o não ser e o vir a ser? Enfim, diversos problemas metafísicos afloravam das dicotomias entre unidade e multiplicidade, realidade e aparência.

Assim, o panenteísmo plotiniano pretende dar conta desses problemas. O Uno “[...] permanece em si mesmo e não se diminui ao criar”²³. É a suprema realidade da qual tudo procede, da qual tudo depende, na qual tudo se sustenta, mas que em si mesma mantém-se inexorável. Desde sua *δύναμις* criadora, “[...] é todas as coisas, mas nenhuma delas em particular”²⁴. Quanto ao

²⁰ “Nada pode ser afirmado do Uno” (*Enéada* VI, 7, 41).

²¹ ULLMANN, 2002, p. 44.

²² *Sofista*, 245a. Como demonstra Szlezák, em alusão à oralidade dialética, o Estrangeiro é alguém que está à frente do seu *λόγος*, ao qual é capaz de prestar *βοήθεια* (2011, p. 141-3).

²³ *Enéada* VI, 9, 5.

²⁴ “Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν” (*Enéada* V, 2, 1).

universo sensível, surgem duas perspectivas complementares. Quando Plotino realça a transcendência da unidade à qual tudo converge, enfatiza o caráter ilusório e fugaz do universo fenomênico. Quando destaca a imanência da Primeira Hipóstase – pois tudo o que é, só o é em função da unidade que se lhe atribui –, evidencia a importância das coisas sensíveis. Assim, dependendo do ponto de partida, se desde a *πρόοδος* em direção à multiplicidade, ou da *ἐπιστροφή* em seu itinerário ascendente, ambas as atitudes mostram-se aceitáveis.

É claro que entre esses extremos existe todo um universo conceitual, mas que nos dois filósofos estrutura-se de maneira semelhante. Se Platão, ainda no *Sofista*, lança mão da noção de imagem para demonstrar que o não ser é²⁵ – é enquanto imagem, mas não é enquanto a Ideia, o modelo eterno do qual participa –, somente por meio da tradição indireta pode-se avançar um nível e afirmar que mesmo as Ideias carecem de realidade última, pois também estão no campo da multiplicidade. Logo, as Ideias são algo, são elas próprias enquanto paradigmas de tudo o que está no processo do vir a ser, mas não são a causa suprema, ainda que, em sua singularidade, preservem a unidade primeira que caracteriza o Uno-Bem que as fundamenta.

Igualmente é organizado o cosmo inteligível de Plotino, no qual o Intelecto – que em sua dimensão objetiva corresponde às Ideias platônicas –, representa um segundo momento na hierarquia do Ser, porquanto proceda do Uno. À Terceira Hipóstase, a Alma, que em suas múltiplas funções exerce papel demiúrgico²⁶, vale dizer, contempla e produz, cabe trazer as sementes do modelo ideal para as coisas terrenas. Com isso, o licopolitano promove o mesmo entrelaçamento entre o Ser e o não ser descrito no *Sofista*, pois estrutura o universo em diversas camadas ontológicas, encimadas pelo Uno que, em igual sentido ao Bem de *A República*, torna-se a medida universal de valor, de ser e de conhecimento. Em ambos os casos, o modelo adotado forma uma verdadeira hierarquia de níveis de realidade.

Nesse sentido, Arthur Hilary Armstrong, em seu *The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus*, obra na qual concisão e vigor intelectual rivalizam, ao tempo em que ensina que o Uno, em sua dimensão positiva, exerce o papel de causa primeira, mostra que o *νοῦς* é a totalidade do Ser, tanto do mundo objetivo das Ideias, quanto do sujeito que as reconhece como idênticas a si²⁷. Para entender como da unidade primária procede a dualidade

²⁵ “Οὐκ ὄν ἄρα ὄντως ἐστὶν ὄντως ἢν λέγομεν εἰκόνα” (*Sofista*, 240b).

²⁶ “Soul’s function is rather ‘demiurgic’, operating as a kind of efficient cause” (GERSON, 1998, p. 60).

²⁷ “It is the region of perfect knowledge in which, according to the Aristotelian psychology which deeply affected Plotinus, the mind becomes what it thinks” (ARMSTRONG, 1967, p. 2). Cf. *Enéada* V, 1, 5: “A inteligência é justamente um ato de visão na qual sujeito e objeto são idênticos”.

de ser e pensamento deve-se se recorrer ao papel da *ἀόριστος δυάς*. Com efeito, em *As três hipóstases iniciais*, delineia-se esse primeiro momento da processão: “Evidentemente, antes da dualidade está a unidade. A Díade é um segundo e, originando-se do Uno, é por ele limitada, enquanto a unidade é ilimitada por sua própria natureza”²⁸.

Recorrer à noção de Díade como fator de diferenciação era fundamental para superar os impasses eleáticos. Como se vê em *Sobre a descida da alma nos corpos*, se o Uno permanecesse em si mesmo, nada existiria²⁹. Observe-se, contudo, que a Díade não representa uma nova hipóstase, mas um aspecto do próprio Uno. Ao surgir, volta-se à origem e aí encontra determinação e limite. Desse processo decorre o *νοῦς*, um todo orgânico que preserva sua unidade ao contemplar o Uno, mas que se torna múltiplo ao reproduzi-lo em si mesmo como uma miríade de Formas³⁰. Essa fonte comum assegura a mútua implicação das Ideias, que, assim, constituem um Uno-Múltiplo. Segundo Plotino, valendo-se da usual metáfora solar para ilustrar o enlace dinâmico do cosmo noético, “[...] o Sol ali é todas as estrelas, e cada estrela o Sol e todas as outras”³¹.

De igual maneira, Plotino recorre à imagem do sol e de seus raios para simbolizar o fluxo incessante e necessário de vida e poder do Uno ao *νοῦς*³². Deste, ressalta o caráter dual de ser e pensamento, pensante e pensado: “Não pode haver pensamento sem alteridade e identidade. Portanto, esses são os primeiros princípios: Intellecto, Ser, Alteridade e Identidade. No entanto, também temos de incluir o Movimento e o Repouso”³³. Ora, a menção à comunhão (*κοινωνία*) dos gêneros supremos (*τὰ μέγιστα γένη*) e ao entrelaçamento (*συμπλοκή*) do Ser com o não ser, em decorrência da ação da *ψυχή*, nos projeta, uma vez mais, ao seio da ontologia platônica do *Sofista*.

A conciliação entre esses níveis de ser surge logo no início do tratado *Como o que está abaixo do primeiro provém dele*: “Tudo o que existe abaixo do primeiro tem de provir dele, quer imediatamente, quer através de intermediários. Tem de haver uma ordem de segundo grau e uma ordem de terceiro grau, na qual a segunda volta-se à primeira e a terceira à segunda”³⁴.

²⁸ *Enéada* V, 1, 5.

²⁹ *Enéada* IV, 8, 6.

³⁰ “It is the Intellectual Cosmos, a world-organism which contains the archetypes of all things in the visible universe” (ARMSTRONG, 1967, p. 49)

³¹ “Καὶ ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἄστρα, καὶ ἕκαστον ἥλιος αὖ καὶ πάντα” (*Enéada* V, 8, 4).

³² Note-se, entretanto, que, na metáfora plotiniana, a fonte de luz e calor não se diminui ao gerar, o que afasta a noção de emanção erroneamente associada ao licopolitano.

³³ *Enéada* V, 1, 4.

³⁴ *Enéada* V, 4, 1.

Tem-se aqui a gradação ontológica tipicamente platônica. Um cosmo inteligível que se origina de um princípio supremo, desdobra-se em níveis de ser, e, por fim, alcança o espaço-matéria (*χώρα* e *ἔλη*) para formar o cosmo sensível. Observe-se que, por mais que os *Diálogos* já aludissem à questão, há necessidade de recorrer às doutrinas não escritas para dar acabamento a tal estrutura metafísica.

Na axiologia da tradição indireta, o Bem é princípio de valor e *desideratum* do dialético tanto quanto em Plotino o Uno representa a *ἀρχή* e o *τέλος* da *ψυχή*³⁵: “Só há virtude se a alma se unifica com o Uno e consigo mesma”³⁶. Nessa linha aponta toda a filosofia plotiniana, pois é pela unidade que as coisas são o que são: se a perdem, deixam de existir; quanto mais dela participam, mais são algo: “As coisas que são menos, têm menos unidade, e as coisas que são mais, têm mais unidade”³⁷. Tal perspectiva está em consonância com a gnosiologia da *Carta VII*³⁸, com referência a um tipo de conhecimento que não pode ser tratado como o de outras disciplinas, pois transcende a razão discursiva. Mas, sobretudo, corresponde à hierarquia entre as hipóstases do sistema plotiniano, visto que o Uno antecede o Intelecto e a Alma; sua compreensão “[...] não pode se dar nem pelo raciocínio, nem pela percepção intelectual, mas por uma presença superior ao conhecimento”³⁹.

Na mesma direção, o trabalho pioneiro de Krämer demonstrou como as doutrinas não escritas superaram o pluralismo da teoria das Ideias por meio da doutrina das causas primeiras e supremas, consubstanciadas em princípios simples o bastante para unificar toda a diversidade. Com efeito, a interação entre o Uno-Bem e a Díade indeterminada constitui a tessitura do Ser, assim definido como um Uno-Múltiplo⁴⁰. Portanto, não apenas nas Ideias, mas em toda a hierarquia do inteligível – o que também se reflete na imagem das coisas sensíveis –, coexistem igualdade e diferença, cujo predomínio ou subordinação guarda relação com a proximidade ou o afastamento do Uno-Bem, respectivamente.

³⁵ *Enéada* VI, 9, 9.

³⁶ *Enéada* VI, 9, 1.

³⁷ *Enéada* VI, 9, 1.

³⁸ *Carta VII*, 341c.

³⁹ *Enéada* VI, 9, 4. Ou seja, o simples não pode ser reproduzido pelo raciocínio discursivo, que é múltiplo. Daí a chave para a compreensão do neoplatonismo plotiniano estar centrada na noção de contemplação.

⁴⁰ “The theory of the principles, consequently, serves as the ultimate foundation that is beyond the theory of Ideas and includes them and, guarantees a higher degree of unity to Platonic philosophy as a result (KRÄMER, 1990, p. 77-8).

Nesse sentido, o autor detalha os quatro níveis de realidade trazidos pela tradição indireta, suas relações recíprocas e as respectivas estruturas ontológicas. Desde o aspecto mais denso da realidade terrena em direção ao suprassensível, são apresentados nessa ordem: 1) os objetos sensíveis; 2) as naturezas matemáticas; 3) os universais (que incluem as Ideias, as meta-Ideias e os Números Ideais), e; 4) os princípios primeiros e supremos⁴¹. Da mesma forma que na ontologia plotiniana, há uma prioridade dos níveis hierarquicamente superiores, formando uma relação de dependência daqueles que lhes sucedem.

Como se observa, permeia a tradição platônica o ímpeto unificador e a busca por princípios integradores da diversidade na natureza⁴². Após o período helenístico, Fílon de Alexandria, em sua mediação entre teologia hebraica e filosofia grega, foi precursor da revivescência desse ideal. Ao valer-se de categorias platônicas no contexto de um deus criador, o universo filoniano é organizado como uma ordem hierárquica em que o cosmo inteligível é engendrado pela razão divina, servindo de modelo para as coisas sensíveis. Como ensina Francesca Calabi, Fílon articula as noções aristotélicas do movente não movido e dos inteligíveis como pensamento divino, a função exercida pelo Demiurgo no *Timeu* e, ainda, os temas do *Parmênides* e do *Filebo* relativos à doutrina dos princípios⁴³.

Aceita-se que Plotino tenha tido contato com a obra de Fílon, ao menos por intermédio de Numênio, também este ligado à tradição judaica, a qual busca conciliar com Pitágoras e Platão⁴⁴. Que Plotino tomou conhecimento direto da obra de Numênio, inclusive a ponto de ser acusado de plagiá-lo, atesta Porfírio⁴⁵. Para Reale, Numênio busca fundir “[...] as doutrinas teológico-metafísicas que os medioplatônicos tinham extraído da leitura do *Timeu* com a doutrina da Mônada, da Díade e dos Números, que os neopitagóricos tinham devolvido à ordem do dia”⁴⁶. Da proximidade com a filosofia plotiniana, o autor destaca a semelhança entre os três deuses numenianos e as três hipóstases, o fato de o divino não se empobrecer ao criar, a noção de contemplação e, por fim, o afastamento das coisas sensíveis e a união com o Bem⁴⁷.

⁴¹ KRÄMER, 1990, p. 83

⁴² Para Cirne-Lima “[...] a Teoria de Sistemas vem do seio da tradição neoplatônica [...] o conceito de auto-organização nos vem de Platão e Plotino [...] a junção teórica da Teoria da Evolução com as Teorias de Autocausação e de Auto-organização nos fornece uma ontologia, que é velha porque vem de Platão, de Schelling e de Hegel” (2012, p. 156-7).

⁴³ CALABI, 2014, p. 68.

⁴⁴ CALABI, 2014, p. 177-8.

⁴⁵ *Vita Plotini*, 14, 17, 18, 20 e 21.

⁴⁶ REALE, 2001, v. IV, p. 359.

⁴⁷ REALE, 2001, v. IV, p. 370-1.

Todas essas doutrinas têm como pano de fundo a síntese filosófica implícita nos *Diálogos*, mas que somente na tradição indireta é tratada de forma expressa. Plotino, em sua exegese platônica, não se pretende inovador, embora o tenha sido em vários sentidos, a exemplo de sua doutrina do *voûç* que, como observou Armstrong, é a expressão mais acabada da crença helênica numa ordem cósmica inteiramente unificada⁴⁸. Portanto, se recorre à tradição indireta da *Metafísica* ao dizer que da “[...] Díade indeterminada e do Uno provêm as Formas ou Ideias e os Números”⁴⁹, ainda assim ousou em relação a Platão, como ensina Pierre Hadot, ao propor um acesso direto às Ideias⁵⁰.

Essa síntese integradora torna-se possível na medida em que a cosmologia platônica desdobra-se a partir de causas primeiras, sendo a dialética descendente, da qual o *Timeu* – complementado pela doutrina dos princípios, porquanto as *ἀρχαί* sejam ali tratadas com a reserva própria aos escritos⁵¹ – talvez a melhor expressão, juntamente com o *Filebo*. Enquanto este é centrado na investigação dos gêneros supremos, em que o limite e o ilimitado constituem-se princípios de tudo o que existe, o *Timeu* estabelece a correspondência entre o ser humano e o mundo, mostrando que ambos se originam das mesmas causas e elementos, pois são criados a partir da composição harmônica da alma do mundo, cuja constituição, segundo Gaiser⁵², remete às doutrinas não escritas na acepção posteriormente elaborada por Aristóteles no *De anima*.

O *Timeu* discorre sobre a estruturação do cosmo desde a realidade eidética até o lugar-espço (a *χώρα*) que lhe serve de receptáculo. Mostra como se dá a organização do universo pela inteligência demiúrgica que, ao operar sob a égide do Uno-Bem, se vale das Ideias e dos Números para instaurar a ordem, a proporção e a medida, criando assim a realidade terrena. Também remete à existência de assuntos restritos à oralidade dialética, ao comentar que as causas primeiras são difíceis de encontrar e, uma vez descobertas, não menos difíceis de comunicar⁵³. Some-se a isso a complexa mistura da qual se originam a alma e o corpo do

⁴⁸ ARMSTRONG, 1967, p. 49.

⁴⁹ *Enéada* V, 4, 2. Cf. *Metafísica*, M7, 1081a.

⁵⁰ “Here we come upon Plotinu’s central intuition: the human self is not irrevocably separated from its eternal model, as the later exists within divine Thought. This true self – this self in God – is within ourselves” (HADOT, 1998, p. 27).

⁵¹ “A doutrina dos princípios pertencente à cosmologia de Platão está mais ‘por trás’ do *Timeu* do que ‘dentro’ dele: é o que o próprio texto nos diz” (SZLEZÁK, 2011, p. 225).

⁵² “Non c’è dubbio che qui Aristotele indichi in modo corretto il motivo autentico per cui in Platone l’anima risulta composta degli elementi più universali della realtà: l’anima dev’essere una combinazione delle parti costitutive originarie (στοιχεῖα), dalle quali, in quanto cause (ἀρχαί), provengono tutte le cose, e perciò essa è fondamentalmente in relazione con tutto” (GAISER, 1994, p. 50).

⁵³ *Timeu*, 28c.

mundo, os astros, o tempo, os quatro elementos e os seres vivos, e chega-se aos pontos axiais da filosofia platônica.

Além disso, como ensina Reale, Platão reconstrói na obra as bases metafísicas e cosmo-ontológicas que caracterizam sua filosofia, bem como sua concepção gnosiológica⁵⁴. O *Diálogo* estabelece o paralelismo entre o micro e o macrocosmo que o neoplatonismo levará às últimas consequências. E o faz a partir de relações geométricas e matemáticas que estabelecem o nexo que unifica a realidade como um todo. Para isso, o pitagórico *Timeu*, já no início de sua longa exposição, põe as questões centrais da investigação: “Em que consiste o que sempre existiu e nunca teve princípio? E em que consiste o que devém e nunca é?”, às quais responde: “O primeiro é apreendido pelo entendimento com a ajuda da razão, por ser sempre igual a si mesmo, enquanto o outro o é pela opinião, secundada pela sensação carecente de razão, porque a todo o instante nasce e perece, sem nunca ser verdadeiramente”⁵⁵.

Ora, o que sempre existiu e nunca teve princípio são as Ideias, o paradigma eterno e imutável sobre o qual age o Demiurgo a fim de produzir as coisas sensíveis. Pela contemplação das formas inteligíveis o artífice produz o mundo. Para tanto, utiliza-se de “[...] uma espécie difícil e obscura [...] a matriz de tudo o que devém”⁵⁶, a *χώρα* – que Platão é forçado a classificar como um terceiro gênero, por que ela não tem natureza inteligível, nem sensível –, na qual o Demiurgo infunde ordem e medida. Para receber as Ideias, o receptáculo deve ser informe, o que torna impossível apreendê-lo pelos sentidos ou pela razão, exceto “[...] por uma espécie de raciocínio bastardo”⁵⁷, ou seja, somente a partir dos seus efeitos pode-se inferir sua existência: é aquilo em que se processa o devir e pelo qual as cópias diferem do modelo.

Outro aspecto fundamental a ser ressaltado no *Timeu*, com vistas à aproximação com a filosofia plotiniana, diz respeito aos postulados gnosiológicos da obra. Embora as Ideias estejam no centro da ontologia dos *Diálogos*, o ser humano habita a realidade terrena. Portanto, o processo de formação da alma do mundo deve assegurar, igualmente, acesso tanto às coisas sensíveis quanto às realidades inteligíveis. Assim como é necessário que exista um aspecto da alma que seja imutável e eterno, a fim de captar o Ser – aquele que outrora ela contemplou em sua estrela nativa⁵⁸ –, da mesma forma é preciso haver uma afinidade com o que vem a ser, para que seja

⁵⁴ REALE, 1997, p. 442.

⁵⁵ *Timeu*, 27d-28a.

⁵⁶ *Timeu*, 49a.

⁵⁷ *Timeu*, 52b.

⁵⁸ *Timeu*, 42b.

possível apreendê-lo. No primeiro caso, entra em cena a razão, no outro, a percepção sensorial. Naquele, o conhecimento verdadeiro; neste, a opinião. O que é expresso na equação síntese da obra: “O que a essência é para o devir, a verdade é para a crença”⁵⁹.

Por isso, a complexa composição da alma do mundo vai entrelaçar as Ideias de identidade, diferença e ser, com suas respectivas imitações. Desse entrelaçamento surgem três intermediários, com função mediadora entre o inteligível e o sensível, que serão então misturados para formar a alma do mundo. Por meio da Ideia indivisível, a alma conhece o inteligível; pela imitação, o sensível. Como ensina Reale, “[...] a alma do mundo é uma só (*μία ἰδέα, ἓν*), mas justamente em sentido ‘intermediário’, enquanto, dos mesmos componentes e de uma mistura muito semelhante, o Demiurgo extrai todas as almas racionais, as das estrelas e dos astros e as dos homens”⁶⁰. Essa mistura, obtida por meio de estruturas geométricas e matemáticas⁶¹, em última instância conforma um todo permeado pela unidade-e-multiplicidade.

Vale observar, nesse sentido, que a noção de alma do mundo como um intermediário entre as realidades inteligíveis e as sensíveis realça o importante papel das naturezas matemáticas resgatado pela tradição indireta, a ponto de Merlan considerar ser esta – a complexa relação que o *Timeu* estabelece entre a alma e os entes matemáticos, no arco interpretativo que vai de Posidônio a Jâmblico e Proclo – a prova de que o neoplatonismo e seus problemas centrais remontam à Primeira Academia. Ainda que o autor, como tratado mais adiante, demonstre que esse laço hermenêutico independe da filosofia plotiniana, observa-se o mesmo entendimento no texto das *Enéadas*: “Quando há determinação, há número, e a Alma também é um número”⁶².

Segundo Merlan, essa concepção tripartida do real leva Jâmblico e Proclo a adotarem a divisão da filosofia em teologia, matemática e física, à luz da classificação aristotélica das ciências teóricas⁶³. Enfim, como os entes matemáticos decorrem das realidades inteligíveis que os precedem, em sentido inverso, é a função pedagógica da matemática que permite elevar o olhar da alma à intuição direta do Ser⁶⁴. Que o papel da matemática é central no sistema platônico

⁵⁹ *Timeu*, 29c.

⁶⁰ REALE, 1997, p. 492.

⁶¹ “É, portanto, o princípio da ordem matemática o principal critério (mesmo que não seja o único) que guia o discurso do *Timeu*” (TRABATTONI, 2010, p. 259).

⁶² *Enéada* V, 1, 5.

⁶³ MERLAN, 1990, p. 61-2.

⁶⁴ “La stessa cosa resta vera per quanto concerne la relazione fra gli intelligibili e gli enti matematici. Questi ultimi ‘derivano’ dai primi e non viceversa. Ed anche gli intelligibili sono oggetto di una ‘intuizione’ diretta. Uno dei grandi compiti della matematica consiste nell’educare l’occhio della nostra anima alla percezione degli intelligibili” (MERLAN, 1990, p. 63).

está fora de questão, haja vista a função determinante que exerce na explanação cosmológica do *Timeu*, mas também na prova da existência de conhecimentos a priori, assim como a encontramos no Fédon⁶⁵, sem olvidar seu emprego na formação dos governantes da cidade ideal, o que suscita a relação entre ética e Ideias matemáticas, expressa na correspondência do Uno ao Bem⁶⁶.

De fato, como notou Gaiser, a observação de Aristóteles no *De Anima* é precisa, pois mostra que a composição da alma do mundo pelos elementos e causas mais universais põe-na em relação com toda a realidade, que assim se torna inteiramente cognoscível: “Do mesmo modo constrói Platão, no *Timeu*, a alma a partir dos elementos: o semelhante é conhecido pelo semelhante, afirma ele, e as coisas são compostas dos princípios”⁶⁷. Com efeito, tão logo constituída “[...] a melhor das coisas criadas pela natureza mais inteligente e eterna”, seu autor “[...] organizou dentro dela o universo corpóreo e uniu ambos pelos respectivos centros”⁶⁸, estabelecendo assim o vínculo entre o Ser inteligível e as coisas temporais. O dialético, por conseguinte, é aquele capaz de mover-se com maestria nesse mundo composto de imagens e essências, sendo então “[...] capaz de determinar conceitualmente a Ideia do Bem e separá-la das demais Ideias”⁶⁹.

Ainda que seja composta, a alma do mundo é una. O mesmo ocorre com as realidades mais elevadas das quais constitui a imagem, o que reforça a ideia do monismo platônico. Existe uma relação de dependência unilateral dos níveis inferiores em relação aos que lhes antecedem na hierarquia do Ser. Quanto à alma humana, compõe-se de uma parte imortal, criada pelo Demiurgo, e outra mortal, produzida pelos deuses auxiliares. A primeira, racional e divina, traz em si todas as potencialidades da alma do mundo, e conhece tanto o inteligível quanto o sensível, cabendo-lhe governar a mortal, que se divide em irascível e apetitiva. Assim, na lição de Trabattoni, “[...] o homem poderá sempre (desde que faça com que sua alma seja governada

⁶⁵ “É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo em que, vendo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles se esforçavam para alcançá-la, porém lhe eram inferiores” (*Fédon*, 74e-75a).

⁶⁶ “A tese de que as ideias matemáticas (como ‘uno’, ‘relação’, ‘média’) são fundamentais para a ética platônica foi, naturalmente, central para a leitura esotérica de Platão, como foi desenvolvida por H. J. Krämer e K. Gaiser, T. A. Szlezák e G. Reale” (GILL, 2015, 187-188)

⁶⁷ *De anima*, A2, 404b. Cf. nota 52, p. 51.

⁶⁸ *Timeu*, 36e-37a.

⁶⁹ *A República*, 534b-c.

pela razão), controlar e orientar os componentes irracionais e instintivos e direcioná-los ao bem”⁷⁰.

Essa perspectiva será corroborada pela dicotomia entre tempo e eternidade, que atribui ao primeiro a noção de imagem: “Então, pensou em compor uma imagem móbil da eternidade e, ao mesmo tempo em que organizou o céu, fez da eternidade que perdura na unidade essa imagem eterna que se movimenta de acordo com o número e a que chamamos tempo”⁷¹. Ora, se as Ideias independem de tempo e espaço, sua apreensão requer uma forma de ascensão dialética que projete a alma da linearidade discursiva no centro atemporal da realidade eidética. Neste caso, o filósofo supera a mera opinião que tateia as coisas materiais, e alcança por meio da razão os objetos estáveis, universais, imóveis e idênticos a si que caracterizam o conhecimento verdadeiro.

Nesse sentido, apesar de autores como Trabattoni defenderem que o conhecimento pleno das Ideias seja facultado tão somente à alma desencarnada⁷², talvez a partir de uma abordagem literal do *Fédon*, na qual Sócrates diz que “[...] enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos”⁷³, a remissão da *Carta VII* às doutrinas não escritas indica – mesmo em relação aos princípios primeiros – a possibilidade de uma intuição intelectual que ilumina a natureza das coisas, quando “[...] a verdade brota na alma como a luz nascida de uma faísca, para depois crescer sozinha”⁷⁴. Essa visão direta da Ideia sugere o uso da faculdade intuitiva (*νόησις*), tal como a encontramos na analogia da linha, de *A República*, em que Platão a situa em um nível superior ao da razão discursiva (*διάνοια*). Por meio da contemplação, torna-se possível ascender às Formas Ideais⁷⁵.

Todavia, se esse acesso imediato ao inteligível suscita divergências na interpretação dos *Diálogos*, já no tocante a Plotino a questão é menos controversa, posto que o licolitano rearticula o sistema platônico também no que diz respeito à gnosiologia do fundador da Academia, e desenvolve a já referida correlação ontológica entre sujeito pensante e objeto de conhecimento, que se estabelece no âmbito da Segunda Hipóstase inteligível, o *νοῦς*. Mais do

⁷⁰ TRABATTONI, 2010, p. 141.

⁷¹ *Timeu*, 37d-e.

⁷² “[...] o filósofo (lembramos o amante da sabedoria) poderá finalmente conhecer os objetos que procura só depois da morte. Por quê? Porque os filósofos desejam conhecer as ideias e tal conhecimento só é acessível (pelo menos em sua completude) à alma desencarnada” (TRABATTONI, 2010, p. 95).

⁷³ *Fédon*, 66b.

⁷⁴ *Carta VII*, 341d.

⁷⁵ *A República*, 510b; 511c.

que uma visão direta do objeto de pensamento, independentemente de um processo discursivo da razão, essa compreensão implica verdadeira fusão entre o sujeito e o objeto de conhecimento. Plotino, desta forma, reelabora e sobrevaloriza a máxima de que “[...] o semelhante conhece o semelhante”⁷⁶, pois aspira ascender a níveis sempre mais elevados da realidade. Para além da contemplação das Ideias, pretende ascender “[...] ao Bem e ao Primeiro Princípio”⁷⁷.

Mais do que isso, o licolitano avança em relação ao *Timeu* em dois sentidos. Primeiro, elevando ao *νοῦς* a quintessência do humano, que não só reconhece as Ideias como idênticas a si⁷⁸, mas pode elevar-se à unificação (*ἕνωσις*) pela contemplação. Segundo, ao situar o *νοῦς* no reino do atemporal, pois apenas com a *ψυχή* surge o tempo. As consequências desses postulados são desconcertantes, haja vista a mútua implicação das Ideias. Com efeito, conhecer uma Ideia significa conhecer todas as outras, o que culmina por alçar o Intelecto ao nível do Ser universal, como se vê em *As Três Hipóstases Iniciais*: “Ele alcança o seu conhecimento não como alguém que busca, mas como alguém que possui; sua bem-aventurança não é adquirida, mas inerente: todas as coisas pertencem a ele eternamente, pois nele está a verdadeira eternidade, que é copiada pelo tempo”⁷⁹.

Assim, no que tange à relação da alma individual descrita no *Timeu* com o *νοῦς* plotiniano, enquanto Platão dota a primeira de uma parte imortal afim às realidades inteligíveis, Plotino vai enfatizar que a Segunda Hipóstase é um Uno-Múltiplo, referindo-se à unidade bipartida que formam “[...] Inteligência e Ser; princípio Intelectual e Objeto de intelecção; pensante e pensado. Enquanto pensa, é Inteligência; enquanto é pensado, é Ser. Pois não pode haver pensamento sem alteridade e identidade”, o que o leva a definir, à luz do *Sofista* e do próprio *Timeu*, mas também da hierarquia dos níveis de realidade das doutrinas não escritas, os princípios noéticos como “Inteligência, Ser, Alteridade e Identidade”⁸⁰, no entrelaçamento dinâmico que lhes confere unidade e multiplicidade.

Retome-se aqui a total transcendência e anterioridade do Uno em relação ao Intelecto e ao Ser. Na observação atenta de Lloyd P. Gerson, o ponto de partida para o argumento da eternidade do Intelecto é justamente a Teoria das Ideias de Platão, porém o Uno não é o lócus das Ideias

⁷⁶ “τῶ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον” (*Enéada* II, 4, 10).

⁷⁷ *Enéada* I, 3, 1.

⁷⁸ “In a purely formal sense, if Intellect is identical with all Forms when it is engaged in thinking or intellecting or knowing, then in knowing, a thing knows itself” (GERSON, 1998, p. 53).

⁷⁹ *Enéada* V, 1, 4.

⁸⁰ *Enéada* V, 1, 4.

em Plotino – assim como o Bem não o é no Platão das doutrinas não escritas –, nem mesmo da verdade eterna; embora o Intelecto, o Ser e a Verdade eterna decorram do Uno, não se identificam com ele, dada sua absoluta simplicidade⁸¹. Ao ressaltar o caráter transcendente do Uno-Bem, como ensina Szlezák, Plotino acredita ter superado seus antecessores, porque não teria apenas reconhecido “[...] a superioridade do Bem em relação ao Nous como, com toda a consequência necessária, manteve firme essa diferença na posição hierárquica, até finalmente considerar inoportuno estabelecer qualquer conexão entre o Bem e o Nous que está inferior ao Ser do Bem”⁸².

Esse viés não dualista da Primeira Hipóstase plotiniana, que emoldura a dualidade do *voũç*, como diz Isnardi Parente, remonta à Primeira Academia, não a Espeusipo, que teria rejeitado a Teoria das Ideias, mas a Xenócrates, que “[...] levou a cabo a operação da conciliação entre a doutrina dos princípios e a doutrina das ideias, e deu ao sistema assim obtido um caráter monista bastante mais acentuado”⁸³. Posteriormente, conforme Szlezák – em apêndice à obra *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino*, no qual apresenta textos anteriores à filosofia plotiniana sobre o tema da transcendência –, nos fragmentos do *De Caelo* aristotélico coligidos por Simplicio, o estagirita refere-se a algo além do *voũç*, o que, na mesma direção das referências da *Metafísica* e do *De anima*, que identificam pensamento e objeto de pensamento, resulta em “[...] fazer do Princípio que está além da *oũsíã* (isto é, das Ideias ou dos objetos do pensamento) um “Deus” que transcende o Nous que pensa essa *oũsíã*”⁸⁴.

Szlezák também comenta trecho do *Didaskalikos*, no qual Albino conjuga elementos aristotélicos, como o “[...] Deus imóvel que pensa a si mesmo”, com a metáfora do sol de *A República*, para referir-se a “[...] uma realidade metafísica acima ‘do Nous de todo o cosmos’”, indicando “[...] algo que está acima do fundamento do Nous”⁸⁵. Refere-se, ainda, a passagens do *Contra Celso*, de Orígenes, do *Timaeus Platonis*, de Calcídio, do *Corpus Hermeticum* e do neopitagórico *Peri archôn* e, por fim, a textos gnósticos, para suscitar vertentes, provavelmente advindas da Academia Antiga, que influenciaram a concepção da transcendência absoluta do Uno plotiniano ao *voũç*⁸⁶.

⁸¹ GERSON, 1998, p. 47, 65-66.

⁸² SZLEZÁK, 2010, p. 245-6.

⁸³ ISNARDI PARENTE, 2005, p. 22.

⁸⁴ SZLEZÁK, 2010, p. 370-1.

⁸⁵ SZLEZÁK, 2010, p. 372-3.

⁸⁶ SZLEZÁK, 2010, p. 372-7.

Nesse sentido, um passo decisivo é dado quando Plotino faz do Uno criador de si mesmo (*τὸ ἐν ἐποίησε σ'αυτό*)⁸⁷, tornando inadmissível a existência de qualquer causa anterior, pois desta maneira ele deixaria de ser o primeiro princípio. Na síntese plotiniana, o *νοῦς* carrega, então, a “[...] forma da unidade, pois em si mesmo não se dispersa: está essencialmente unido a si mesmo e não se separa de si, vem logo depois do Uno e não ousa afastar-se do Uno”⁸⁸. Ao volver-se ao Uno em contemplação, o *νοῦς* encontra limite e determinação, dando origem ao mundo das Ideias, o *κόσμος νοητός*, no qual “[...] cada Ideia individual não é outra senão o Intelecto, e o Intelecto como um todo é todas as Ideias, e cada uma das Ideias é um intelecto singular”⁸⁹, um Uno-Múltiplo que dá origem à *ψυχή*. Esta, contemplando-o, produz a realidade sensível.

Enquanto o Uno e o *νοῦς* não se dirigem ao que lhes é inferior na hierarquia do Ser, com a *ψυχή* ocorre algo diverso. Com efeito, mediante a contemplação do *νοῦς*, do qual advém a unidade que transmite às coisas terrenas, a *ψυχή* organiza, vitaliza e dirige o cosmo sensível, exercendo um amplo espectro de funções. Configura-se, então, como um Uno-e-Múltiplo: como Alma divina, tem caráter transcendente, pois mantém suas raízes eternamente em *νοῦς* e não se envolve com o universo sensível; como Alma do mundo, tem caráter imanente, uma vez que vitaliza cada partícula das coisas sensíveis, conferindo-lhes determinação e limite ao dar forma à matéria; por fim, como Alma individual, está destinada a elevar-se às realidades inteligíveis por meio da ascese e da contemplação.

Por isso, Plotino, no tratado *Sobre a descida da alma nos corpos*, ao comentar a noção de alma em Heráclito, Empédocles e Pitágoras, assim como no “divino Platão”, que tratam tanto do caminho descendente quanto do processo ascensional em direção ao inteligível, afirma: “A Alma divina sempre governa o sistema celeste mantendo em relação a ele uma ininterrupta transcendência de suas potências mais elevadas e enviando ao interior do mundo as suas potências mais baixas”⁹⁰. Sobre as outras duas, complementa: “Tanto a Alma do mundo como a de cada um de nós foram enviadas a este mundo para que ele fosse completo. Era necessário que todos os seres do mundo inteligível moldassem um número equivalente de formas de criaturas vivas análogas a eles aqui no mundo sensível”⁹¹.

⁸⁷ *Enéada* VI, 8, 14.

⁸⁸ *Enéada* VI, 9, 5.

⁸⁹ *Enéada* V, 9, 8.

⁹⁰ *Enéada* IV, 8, 1.

⁹¹ *Enéada* IV, 8, 1.

Dessa forma, o licopolitano reedita problemas exegéticos presentes no *Timeu*, no *Fédon* e em outros *Diálogos*, pois terá de esclarecer a relação que têm entre si essas dimensões da *ψυχή*, sua essência, o nexos com as coisas sensíveis, seu movimento e seu repouso, enfim, elucidar como exercem suas múltiplas funções no cosmo inteligível e no sensível, tudo, é claro, sem perder de vista “[...] o tema da unidade absoluta da alma, graças à qual tem lugar a participação dos sensíveis na forma”⁹². A complexidade do conceito de *ψυχή*, como esclareceram Ravi Ravindra e Armstrong – em lapidar diálogo filosófico-religioso entre Oriente e Ocidente –, decorre em parte da variedade e mesmo da incompatibilidade das tradições de pensamento herdadas por Plotino, que vão do platonismo e do aristotelismo ao estoicismo, mas que também combinam concepções homéricas e órfico-pitagóricas sobre o conceito de alma⁹³.

Da confluência dessas tradições, Plotino aproveita aquele que será o traço fundamental da sua filosofia, a saber, o da transcendência dos princípios inteligíveis. Do Uno que, como fonte do Ser e da Inteligência sequer admite predicação, uma vez que antecede a todos os atributos e definições; do *νοῦς*, compreendido à luz da segunda hipótese do *Parmênides* como um todo orgânico de ser e pensamento, que se volta inteiramente ao Uno, do qual obtém sua perfeição e sua força, para então servir de paradigma eterno da realidade corpórea, e; da *ψυχή*, que como Alma do mundo traz em si as razões seminais (*λόγοι σπερματικοί*), ou seja, as Ideias, provenientes da contemplação noética, que infunde na matéria, conferindo-lhe vida e forma, mas que em seu aspecto de Alma divina mantém com a realidade sensível uma relação de absoluta transcendência.

Por conseguinte, como observou Isnardi Parente, a parte superior da Alma quase se confunde com o próprio *νοῦς*, da mesma forma que este em relação ao Uno, quando Plotino enfatiza o viés positivo do primeiro princípio, o que retrata a imprecisão das passagens entre as hipóteses⁹⁴. Na verdade, a estratificação dos princípios inteligíveis não é tão demarcada quanto o licopolitano quer fazer crer. Antes, tanto do ponto de vista axiológico quanto do ontológico, verifica-se um *continuum* entre as hipóteses inteligíveis, bem assim na relação da Terceira Hipótese com a realidade sensível, o que sugere a analogia da linha à qual Platão recorre em *A República*⁹⁵.

⁹² ISNARDI PARENTE, 2005, p. 85.

⁹³ RAVINDRA; ARMSTRONG, 1998, p. 82-3.

⁹⁴ ISNARDI PARENTE, 2005, p. 122.

⁹⁵ *A República*, 509d-511e.

Plotino também se esforça para preservar o traço da transcendência em três dimensões de seu sistema filosófico. No âmbito cosmológico, ao buscar soluções para os complexos problemas que emergem da relação entre o inteligível e o sensível, a fim de evitar dualismos que pudessem comprometer a unidade do todo. Nesse caso, será necessário demonstrar os nexos existentes entre o modelo eterno e suas respectivas imagens sensíveis. Entram em consideração, por exemplo, o caráter indiviso e contemplativo da Alma divina, voltada ao cosmo noético, no qual “há eternidade em vez de tempo”⁹⁶, versus a função operativa da Alma do mundo que, ao se tornar imanente ao sensível, divide-se e atua na contingência espaço-temporal.

A segunda, de viés antropológico, em que, sem poder negar a experiência sensorial e corpórea, o licopolitano enfatiza o aspecto atemporal da Alma individual, recorrendo à conhecida máxima “afasta-te de tudo”⁹⁷, que nos remete à ascese característica do neoplatonismo, em consonância com a busca da liberdade preconizada no *Fédon*. Por fim, do ponto de vista gnosiológico, há que harmonizar duas capacidades distintas da *ψυχή*: como Alma divina, exerce a razão intuitiva (*νόησις*), o que indica um conhecimento imediato das Ideias, porém, como razão discursiva (*διάνοια*), não pode prescindir da mediação dos raciocínios que ocorrem no tempo.

Em uma de suas costumeiras metáforas, Plotino sublinha a capacidade especular da *ψυχή*, que mantém sua unidade ao passo que se multiplica, refletindo-se na realidade corpórea “[...] como uma face vista em muitos espelhos”⁹⁸, uma organicidade que também se encontra no *Timeu*. Essa visão é detalhada no brevíssimo tratado *Sobre a essência da Alma II*, que diz serem as Almas individuais uma unidade no cosmo noético que habitam, no qual tempo e espaço não imperam: “O Intelecto (*νοῦς*) é sempre inseparável e indivisível; enquanto a Alma, embora ali permaneça inseparável e indivisa, é uma natureza capaz de dividir-se – o que ocorre quando se afasta dali e entra em um corpo”⁹⁹.

O exemplo trazido em *Sobre a essência da Alma I*, das cores e qualidades que se dividem no sensível, embora permaneçam idênticas a si, busca esclarecer a questão, resumida pelo licopolitano desta forma: “Uma natureza que a princípio não é divisível como os corpos, mas que se torna divisível nos corpos, de modo que, se os corpos se dividem, tal forma imanente a eles também se divide”¹⁰⁰. As dificuldades que aqui se apresentam são recorrentes na tradição

⁹⁶ *Enéada* V, 9, 10.

⁹⁷ “[...] ἄφελε πάντα” (*Enéada* V, 3, 7).

⁹⁸ “Ὡσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις” (*Enéada* I, 1, 8).

⁹⁹ *Enéada* IV, 2, 1.

¹⁰⁰ *Enéada* IV, 1, 1.

platônica e estão ligadas aos problemas advindos da conexão entre as realidades suprassensíveis e aquelas da natureza corpórea, na dicotomia entre realidade e aparência bastante comum aos *Diálogos* tardios.

Com isso, Plotino rearticula o processo de composição da Alma em sintonia com o *Timeu*, obra citada expressamente ao reafirmar que, mediante sua multiplicidade, a Alma vitaliza todas as coisas, e por meio de sua unidade indivisa as guia com sabedoria: “Da combinação entre a substância indivisível que é sempre a mesma, e a divisível que nasce nos corpos, compôs a terceira, uma espécie de substância intermediária”¹⁰¹. Porém, de forma mais ampla e detalhada que em Platão, o licopolitano aborda a relação das Almas individuais com a Alma divina, mostrando como aquelas compartilham a unidade e a universalidade desta. Na lição de Isnardi Parente: “Cada alma singular não é uma fracção do todo, visto que é em si mesma uma unidade orgânica, total, concluída [...] é mais exato dizer-se que a Alma individual é uma imagem da Alma universal”¹⁰².

O circuito completo da relação da Alma individual com a Ideia da qual provém, mas também com os corpos que anima, é apresentado no tratado *Sobre a descida da Alma nos corpos*, com diversas referências ao *Timeu*, ao *Fedro* e ao *Fédon*. Nele Plotino diz que “[...] o corpo da Alma do mundo é perfeito, cabal e autossuficiente [...] e sua Alma está sempre num estado conforme o seu querer natural, uma vez que está isenta de paixões e apetites, pois ao mundo nada é subtraído e nada é agregado”¹⁰³. Ora, nessa acepção a Alma do mundo assume matizes autárquicos, orgânicos e panteístas, o que suscita a presença da influência estoica, conforme notado por Armstrong¹⁰⁴.

Na passagem, percebe-se que, unida à Ideia da qual é imagem, cujas características compartilha, a Alma individual goza da autarquia e da perfeição de ser o que é¹⁰⁵. Porém, o consórcio com o corpo perturba esse estado, por obstruir a intelecção e por fomentar prazeres, apetites e sofrimentos. Ainda na lição de Armstrong, isso ocorre porque, no sistema plotiniano, a Alma é

¹⁰¹ *Enéada* IV, 2, 1. *Timeu*, 35a.

¹⁰² ISNARDI PARENTE, 2005, p. 146.

¹⁰³ *Enéada* IV, 8, 2. Cf. *Fedro*, 246c.

¹⁰⁴ “There certainly lies behind them a Stoicism of the later type, with its conception of the universal organism (ARMSTRONG, 1967, p. 77).

¹⁰⁵ “Intellect is the *ἀρχή* of essence and life. Because the paradigm of living is the activity of intellection, Intellect is also the *ἀρχή* of all forms of cognitive activity, which variously partake of intellection. It is *per se* what everything it is the *ἀρχή* of is *per aliud*. The primary representation of Intellect is Soul. The *ἀρχή* Soul stands to Intellect analogously to the manner Intellect stands to the One” (GERSON, 1998, p. 58)

a única entidade que habita duas dimensões: o mundo do *νοῦς* e o do universo material¹⁰⁶. Daí toda a prescrição neoplatônica voltar-se para a ascese: “Nada disso ocorreria se as almas não entrassem profundamente nos corpos; se não fossem escravas e sim soberanas deles, de maneira a não terem necessidades, a não terem deficiência alguma, a não se encherem de apetites e temores”¹⁰⁷.

Vale observar, neste ponto, que no sistema plotiniano o universo sensível tem origem na própria Alma do mundo que, desejosa de explorar suas potencialidades últimas, produz um ambiente apropriado à experiência sensorial, no momento em que “[...] irradia uma grande luz, e nos confins desta chama torna-se trevas. A Alma vê esta obscuridade e confere-lhe uma forma, já que havia surgido um substrato para a forma”¹⁰⁸. Nessa direção aponta Reale, ao dizer que falta “espessura ontológica” à matéria, que “[...] é produzida pela Alma, não pela Alma suprema, fixada na contemplação, mas pela fímbria última da Alma do universo, na qual a contemplação se enfraquece, pelo menos na medida em que a Alma se volta mais para si do que para o Espírito [o *νοῦς*]”¹⁰⁹. Surge, então, o universo sensível, quando a Alma se impõe sobre a indefinição, a indeterminação e a ausência de limites da matéria, conferindo-lhe ordem e medida, ou seja, as Formas Ideais.

Nesses extremos, move-se não apenas a filosofia plotiniana, mas todo o platonismo, com a busca de emancipação do jugo à realidade corpórea e a constante aspiração ao inteligível, ou seja, como “[...] uma ascese e uma experiência interiores que são o verdadeiro conhecimento, pelo qual o filósofo eleva-se para a Suprema Realidade alcançando progressivamente níveis mais e mais elevados e mais e mais interiores da consciência de si”¹¹⁰, o que em Platão é representado na célebre alegoria da caverna¹¹¹. Para Joseph Moreau, depois de uma “limitação do olhar” que permite ao *νοῦς* contemplar as Ideias em si mesmo, é necessário elevar esta visão à realidade além do Intellecto, com a superação de toda a diferença e de toda a dualidade¹¹².

Por que as Almas individuais não permaneceram na esfera inteligível? Esta é a questão fundamental a que Plotino se propõe logo no início do tratado *As três hipóstases iniciais*. Para respondê-la, uma vez mais, vai buscar em Platão, desta vez no *Laques*, um termo adequado:

¹⁰⁶ ARMSTRONG, 1967, p. 76.

¹⁰⁷ *Enéada* IV, 8, 2. Cf. *Fédon*, 65a; 66c.

¹⁰⁸ *Enéada* IV, 3, 9.

¹⁰⁹ REALE, 2001, v. IV, p. 489.

¹¹⁰ HADOT, 1999, p. 236.

¹¹¹ *A República*, 515a-519d.

¹¹² MOREAU, 1970, p. 186-7.

trata-se da *τόλμα*, a audácia, a ousadia, enfim, a resolução de entrar na esfera da alteridade: “Elas conceberam um prazer nessa liberdade, e se permitiram mover-se por si mesmas. Tomando assim o caminho contrário, e afastando-se cada vez mais, acabaram por perder até mesmo a lembrança de sua origem divina”¹¹³.

E esse voltar-se às coisas terrenas Plotino representa com o mito de Narciso, presente nos tratados sobre o belo¹¹⁴, ao qual contrapõe a emblemática figura de Ulisses, que renunciou aos prazeres e às belezas sensíveis para empreender o caminho de retorno à pátria amada¹¹⁵. Nessa dicotomia – que bem pode ser comparada às estradas que se apresentam às almas que findaram seu ciclo no mito de Er, de *A República* – o licolitano reedita a investigação sobre os meios conducentes à vida feliz presente no *Filebo*, vale dizer, se é o prazer ou se é o conhecimento que proporciona esse bem.

O *Filebo* avança no estudo dessas questões ao mostrar que esses conceitos são mais complexos do que parecem, visto que se constituem de unidade e multiplicidade, do Uno que é Múltiplo, mas também do Múltiplo que é Uno¹¹⁶, como é comum encontrar no universo platônico, quando entram em discussão todas as coisas que são, já que tudo o que é decorre de uma relação entre o limite e o ilimitado, princípios de tudo o que existe¹¹⁷. Dessa forma, não apenas as inclinações ao prazer ou ao conhecimento são contrapostas, senão que toda a dimensão metafísica do platonismo entra aqui em debate, seja na dicotomia entre inteligível e sensível, presente nos diálogos escritos, seja na concepção da hierarquia dos níveis de realidade advinda da tradição indireta.

Ora, se nem o hedonismo nem a busca pelo conhecimento pavimentam seguramente o caminho em direção ao Bem, então será necessário encontrar a reta medida, ou a mistura entre ambos, ou tal mistura acrescida de outros elementos, a fim de chegar à vida boa. Essa mistura (*σύνμιξις*) surge de uma causa (*αἰτία*) que entrelaça o limite (*πέρας*) com o ilimitado (*ἀπείρων*) – os quatro gêneros do *Filebo* –, similar à constituição da Alma do mundo no *Timeu*, que conjuga o divisível e o indivisível, a substância intermediária e, ainda, a causa que os reuniu.

Não apenas o *Timeu*, mas o *Sofista*, o *Parmênides* e *A República* reaparecem no *Filebo*. Com efeito, nos meandros da discussão sobre o prazer e o conhecimento, emergem questões atinentes

¹¹³ *Enéada* V, 1, 1. Cf. *Laques*, 197b.

¹¹⁴ *Enéadas* I, 6, 8 e V, 8, 2.

¹¹⁵ Cf. *Enéada* I, 6, 8.

¹¹⁶ *Filebo*, 14c.

¹¹⁷ *Filebo*, 16c-d.

ao Ser e ao não ser, como na constatação da existência de prazeres falsos, mas que nem por isso deixam de ser prazer de alguma coisa, da mesma forma que a opinião, ainda que falsa, existirá enquanto opinião sobre algo, o que também indica a hierarquia dos níveis de realidade. Tais concepções são trazidas por Sócrates, ao pretender investigar a inteligência e o conhecimento da mesma forma como foi examinado o prazer, “[...] para ver se em alguma parte deles há algo defeituoso, para que, observando o que há neles de mais puro em sua natureza, usemos suas partes mais verdadeiras – assim como as do prazer – na nossa decisão conjunta”¹¹⁸.

O *Filebo* se reveste de especial interesse por figurar entre as obras tardias de Platão, consumando filosofia e método em direção à Ideia do Bem. De fato, o procedimento dialético das divisões (*διαίρεσεις*) e das reuniões (*συναγωγαι*), reputado por Sócrates como o “[...] caminho mais belo do qual sempre fora amante”¹¹⁹, permite descer do Uno ao Múltiplo, e daí retornar ao Uno. Sócrates, depois de utilizar o método à exaustão, diz, em conclusão, que o conhecimento participa mais do Bem do que o prazer, todavia, a mistura só se aperfeiçoa com o acréscimo de três outros ingredientes – beleza, proporção e verdade –, sem os quais nada vem a ser, pois são os fundamentos do próprio Bem, do qual toda a mistura se origina¹²⁰.

Nesse ponto, sobressai o magistral traço filosófico da rearticulação plotiniana, cuja austeridade não admite comércio entre os bens corpóreos e as aspirações ascensionais. Com efeito, é dito que aqueles que querem retornar à origem – ao Uno do qual tudo provém e ao qual tudo se dirige –, devem considerar duas coisas: por um lado, o quão desprovidas de valor são as coisas terrenas; por outro, a origem e a dignidade das Almas individuais. Portanto, Plotino afirma que a maior ignorância representa o fato de o ser humano não olhar para si mesmo e, com isso, esquecer-se da sua ascendência divina. Logo, sentencia aquela que poderia mesmo ser adotada como divisa não apenas do movimento neoplatônico, mas da vertente cristã que nele se inspira: “Admirar e buscar uma coisa significa inferioridade em relação a ela”¹²¹.

Segue-se a tal afirmação o inevitável questionamento sobre o valor da realidade corpórea, haja vista parecerem apenas o suprassensível, o Ser inteligível e, sobretudo, o além do Ser dignos de admiração e busca. Nessa perspectiva, como observa Werner Beierwaltes, como primeiro princípio e fundamento último, o Uno exclui de si toda a diferença – o que comprometeria sua

¹¹⁸ *Filebo*, 55c.

¹¹⁹ *Filebo*, 16b. Cf. *Fedro*, 266b.

¹²⁰ *Filebo*, 64a-66a.

¹²¹ *Enéada* V, 1, 1.

absoluta simplicidade –, trazendo em si, desde sempre, toda a realidade, seja a inteligível, seja a sensível, o que conduz o sistema plotiniano a uma radical oposição entre o Uno e o Múltiplo¹²². Tanto a dicotomia quanto o seu equacionamento são heranças platônicas, em que as cópias indicam a existência do modelo inteligível. Em Plotino, o universo sensível carrega o sinal (*ἵχνος*) de uma realidade mais plena e duradoura, servindo como degrau na senda ascensional.

Foram precisos, portanto, Ravindra e Armstrong, ao sublinhar que, em Plotino, a *ψυχή* assume dimensões cósmicas e animadas, estendendo-se das pedras viventes aos deuses, e que as Almas individuais participam dos níveis superiores da Alma, e, por conseguinte, compartilham da vida eterna do *νοῦς*¹²³. Trazendo em si as potencialidades das três hipóstases, a Alma individual está presente na multiplicidade infinda, conforme afirma Plotino no tratado intitulado *Sobre o nosso Daimon*: “A Alma é muitas coisas, ou melhor, é todas as coisas – tanto as superiores como as inferiores – e estende-se aos confins da vida. Cada um de nós é um universo inteligível”¹²⁴. Por isso, citando *A República*, o licolopolitano prescreve a escalada nos níveis do Ser “[...] até que se tenha alcançado o fim da jornada”¹²⁵.

Tanto a dialética do *Filebo*, que conjuga o Uno e o Múltiplo na ontologia dos quatro gêneros, valendo-se do método das divisões e das reuniões, quanto a rearticulação plotiniana que vê na multiplicidade um caminho de retorno à unidade primeira, tornam-se mais compreensíveis a partir do pano de fundo das doutrinas não escritas, uma vez que a Teoria das Ideias está contida na Teoria dos Princípios, como sugere a estruturação hierárquica do real. Segundo Krämer, já os livros centrais de *A República* facultam o olhar perspectivo desde a pluralidade das Ideias à Ideia do Bem, todavia, apenas com a oralidade dialética evidencia-se o papel do Uno-Bem como princípio de unidade e medida, em oposição ao de multiplicidade¹²⁶.

Nesse sentido, ainda que uma leitura atenta dos *Diálogos* já indicasse a origem comum de todas as coisas e o fim último das Almas individuais, a exemplo, respectivamente, do *Menon*, que diz ser “[...] a natureza toda congênera”¹²⁷, e da afirmação de Sócrates, em *A República*, de que “[...] a Ideia do Bem constitui o mais elevado conhecimento”¹²⁸, com maior clareza mostram as

¹²² BEIERWALTES, 1993, p. 36.

¹²³ RAVINDRA; ARMSTRONG, 1998, p. 84-5.

¹²⁴ *Enéada* III, 4, 3.

¹²⁵ *Enéada* VI, 9, 11. Cf. *A República*, 532e.

¹²⁶ KRÄMER, 1990, p. 77.

¹²⁷ *Ménon*, 81c-d.

¹²⁸ *A República*, 505a.

doutrinas não escritas que da interação entre o Uno-Bem, enquanto determinação e limite (*ὀριστήης, πέρας*), com o seu oposto, a Díade indeterminada (*ἀόριστος δυάς*), surgem os múltiplos níveis de realidade¹²⁹. Por conseguinte, como observa Reale: “Os entes que derivam da atividade do Uno sobre a Díade são, portanto, uma espécie de síntese que se manifesta como unidade-na-multiplicidade, que é uma de-finição e de-terminação do indefinido e indeterminado”¹³⁰.

Justamente nessa perspectiva, o Uno-Bem exerce não apenas a função de determinação e limite, mas também de unidade (*ἕν*), medida (*μέτρον*) e ordem (*τάξις*), no sentido de que, quanto maior a medida de unidade dos seres, mais elevada será sua hierarquia nos níveis de realidade, concepção esta afim ao conceito de excelência (*ἀρετή*) em Platão, qual seja, o do aperfeiçoamento dialético e moral que, na linguagem metafórica do *Fedro*, permite “[...] contemplar a Planície da Verdade”¹³¹. Logo, na lição atenta de Gaiser, a oposição dos princípios tem implicações tanto quantitativas como qualitativas na relação entre unidade e multiplicidade¹³².

Conforme Krämer, a continuidade da tradição indireta até ao neoplatonismo, máxime até Plotino, fica patente, sobretudo, quando este eleva o Uno ao além do Ser, a partir do qual são estratificados os diversos níveis da realidade, com valor decrescente na medida em que se afastam da origem – o que relativiza, por conseguinte, o papel da Teoria das Ideias, elas próprias devedoras do primeiro princípio que lhes confere unidade e medida –, apesar de alguns aspectos da recepção plotiniana destoarem dos *Diálogos*, como o distanciamento da temática política e uma maior espiritualização do cosmo¹³³.

Vale observar, nessa perspectiva, que Espeusipo abre a história da Academia pós-platônica com a relativização da Teoria das Ideias, o que, segundo Isnardi Parente, é um fato considerável, porquanto se trata do continuador direto e do primeiro escolarca depois de Platão¹³⁴. Com efeito,

¹²⁹ “Being is defined as that which is ‘generated’ beginning from two principles by means of the limitation and determination of the material principle and that therefore in a certain way is like a mixture. This is the core of Plato’s *basic ontological conception*” (KRÄMER, 1990, p. 79).

¹³⁰ REALE, 1997, p. 165.

¹³¹ *Fedro*, 248b.

¹³² “L’opposizione relativa (*μέγα-μικρόν*), in cui si manifesta il Principio opposto all’Uno e al Bene, va dunque innanzitutto scorta, sul piano puramente quantitativo, nel *duplice aspetto della produzione macrocosmica e microcosmica della singola essenza concreta*, ma inoltre, sul piano qualitativo, anche nel *più-e-meno*, il quale diviene visibile nella *dissoluzione della forma unitaria (dall’arete alla kakia)*” (GAISER, 1994, p. 177).

¹³³ KRÄMER, 1990, p. 126.

¹³⁴ ISNARDI PARENTE, 1979, p. 11.

ao enfatizar a Teoria dos Princípios, Espeusipo recorre à função mediadora dos entes matemáticos entre os primeiros princípios e a realidade sensível. Dessa maneira, na lição de Reale, “[...] ele mantém a estrutura da transcendência desses números e entes matemáticos, considerando-os como a chave unificadora e estruturadora do sensível”¹³⁵.

Por conseguinte, a conexão entre Platão e o neoplatonismo, na análise de Krämer, torna-se mais evidente à luz das novas pesquisas que resgatam a importância das doutrinas não escritas, facultando assim uma leitura renovada e integradora de todo o platonismo, como é o caso de Robin, Dodds, Merlan, De Vogel e, é claro, dos estudiosos da escola de Tübingen-Milão, que consideram os problemas propostos pelos neoplatônicos remontarem à Primeira Academia e a suas reelaborações posteriores¹³⁶.

Essa perspectiva se atenua, a ponto de desaparecer, entre aqueles que defendem a preeminência e a absoluta autonomia dos *Diálogos*, negligenciando a crítica à escrita e os testemunhos sobre o ensinamento intra-acadêmico, como é o caso de Zeller que, na esteira da interpretação de Schleiermacher baseada no princípio *sola scriptura*, advoga a tese da efetiva cisão entre o platonismo e o neoplatonismo¹³⁷, o que é uma consequência previsível, dado o caráter dualista que surge da consideração exclusiva dos escritos platônicos e suas conhecidas dicotomias entre o universo ideal e as realidades corpóreas.

No entanto, já no século IV, ao escrever *Contra os acadêmicos*, Agostinho reconheceu a existência de uma linha contínua no platonismo, ao afirmar que a doutrina de Platão “[...] voltou a brilhar, principalmente em Plotino, filósofo platônico, que foi julgado tão semelhante ao seu mestre que se diria terem vivido juntos, se o longo tempo que os separa não obrigasse a crer que Platão reviveu em Plotino”¹³⁸. Contudo, ainda que Agostinho faça menção a lições outras que “[...] foram conservadas, enquanto possível, pelos sucessores de Platão sob a forma de um ensinamento secreto”¹³⁹, sem especificar quais seriam, o platonismo que tem em conta é o literário e o dualista, valorizado sobretudo na medida em que fornece categorias filosóficas para fundamentar a fé cristã.

¹³⁵ REALE, 1997, p. 30.

¹³⁶ KRÄMER, 1990, p. 126.

¹³⁷ “È infatti una conseguenza inevitabile che, se si legge e interpreta Platone *solo* sulla base dei suoi scritti considerati come del tutto autarchici, non si possa vedere se non una effettiva scissione fra quanto si ricava dai dialoghi e quanto si legge nelle pagine dei Neoplatonici” (REALE, 1990, p. 10).

¹³⁸ *Contra os acadêmicos*, III, 18, 41.

¹³⁹ *Contra os acadêmicos*, III, 18, 38.

Plotino pretendia ater-se exclusivamente aos escritos de Platão e talvez não estivesse tão consciente do influxo da tradição indireta em sua obra, a exemplo da já referida influência que recebe da *Metafísica* de Aristóteles. Antes dele, neopitagóricos e medioplatônicos mantinham a crença, que perdurou por séculos, na existência de uma linha ininterrupta no platonismo. Como ensina Reale, os neoplatônicos, até mesmo por não problematizarem as doutrinas não escritas, estavam firmemente convencidos de extrair sua filosofia exclusivamente dos *Diálogos*: tanto a elevação do Uno a princípio supremo, à semelhança do Bem de *A República*, quanto a processão das Ideias desde a interação do Uno com a Díade indeterminada, ou, ainda, a associação da assimilação ao divino do *Teeteto* com a unificação (*ἔνωσις*), tudo isso poderia ser encontrado nos escritos¹⁴⁰.

Se concepções medioplatônicas mantiveram aceso o platonismo na Idade Média, na qual o interesse pelo *Timeu* contrastava com o escasso conhecimento de outros textos de Platão, já com o advento do Humanismo e do Renascimento, especialmente com o trabalho de Marsílio Ficino, que traduziu para o latim não apenas os *Diálogos*, mas também as *Enéadas*, as doutrinas neoplatônicas foram retomadas e constituíram a linha mestra de interpretação de Platão que perdurou da era moderna até ao início do século XIX, quando o trabalho de Schleiermacher se impôs, propondo a união indissociável de forma, conteúdo e método e, assim, realçando a autonomia dos escritos, que passaram a ser lidos e estudados de forma autárquica, prescindindo de leituras exógenas ao texto¹⁴¹.

No entanto, como observou Merlan – antes mesmo dos resultados das pesquisas das últimas décadas acerca da tradição indireta e suas fontes, seja pela escola de Tübingen-Milão, seja por aqueles que não comungam com seus pressupostos e suas conclusões –, se está correto o entendimento aristotélico da filosofia platônica, que se revela visivelmente neoplatônico, ou seja, se o platonismo de Aristóteles é, na verdade, um neoplatonismo, então isso levaria à conclusão de que Plotino foi veraz ao apresentar-se como um mero exegeta da tradição antiga, posto que os verdadeiros iniciadores do neoplatonismo teriam sido Platão e seus discípulos diretos da Primeira Academia, que desenvolveram conceitos e enfrentaram problemas filosóficos tipicamente neoplatônicos¹⁴².

¹⁴⁰ REALE, 1997, p. 34-9. Cf. *Teeteto*, 176a-b.

¹⁴¹ REALE, 1997, p. 34-9.

¹⁴² MERLAN, 1990, p. 49-51.

O mérito de Merlan foi o de desvincular-se do pressuposto schleiermacheriano da autonomia absoluta dos diálogos, demonstrando a importância do influxo da tradição indireta na constituição do neoplatonismo. O autor parte das concepções de Aristóteles e Espeusipo acerca do sistema platônico – apresentado como uma tripartição da realidade nos níveis inteligível, matemático e sensível – para, então, avançar até Posidônio, Jâmblico e Proclo, que teriam se valido dessa estrutura em suas respectivas reelaborações. Ao estabelecer uma linha direta entre Posidônio e os dois últimos, como na recepção da Alma do mundo segundo a proposta do *Timeu*, Merlan chega ao extremo de demonstrar que esses pensadores podem prescindir da filosofia plotiniana¹⁴³.

Ora, se Plotino, considerado o fundador do neoplatonismo, pode ser descartado na compreensão das linhas mestras deste movimento, tem-se aqui mais uma razão para considerá-lo um mero continuador da tradição antiga, como ele próprio costumava se apresentar. Ademais, essa releitura evidencia uma Primeira Academia e mesmo um Platão marcadamente neoplatônicos, na tese principal do autor, segundo a qual o surgimento do neoplatonismo antecede em torno de seis séculos o advento de Amônio Sacas e seus discípulos. Como observa Reale em sua introdução ao livro de Merlan, embora existam diferenças relevantes entre o platonismo e o neoplatonismo, há um fundo comum de identidade que se articula e desenvolve ao longo do tempo¹⁴⁴.

Vale ressaltar, como observou Bergson em suas lições sobre Plotino, que este teria trazido do seu mestre Amônio os métodos e postulados da visão integradora da filosofia eclética, isto é, “[...] essa ideia de que Aristóteles e Platão, no fundo, estavam de acordo, em suma, a fé em uma filosofia sempre no fundo a mesma, ensinada de início pelos primeiros filósofos, depois, conscientemente, por Platão, depois, um pouco desfigurada por Aristóteles”¹⁴⁵, enfim, a crença em uma filosofia perene que busca sempre os pontos de convergência entre os grandes filósofos e as tradições de pensamento.

Essa base comum se torna mais evidente quando estão em questão as doutrinas não escritas. Para Reale, a interpretação de Platão proposta pela escola de Tübingen-Milão responde bem à

¹⁴³ “Pertanto, fintanto che troviamo in Giamblico o in Proclo l’identificazione: anima = realtà intermedia = enti matematici, essi seguono Posidonio. Giamblico, con la sua identificazione dell’anima con le tre branche degli enti matematici, segue Posidonio più da vicino rispetto a quanto faccia Proclo. Una linea diretta conduce da Posidonio a Giamblico ed a Proclo” (MERLAN, 1990, p. 95-6).

¹⁴⁴ “Nella storia del Platonismo si rileva una compattezza di tematiche e di problematiche veramente straordinaria, e le ‘differenze’, pur significative e consistenti, si articolano e si sviluppano su un grandioso e significativo sfondo di ‘identità’” (REALE, 1990, p. 31).

¹⁴⁵ BERGSON, 2005, p. 6.

comparação com as características fundamentais do neoplatonismo descritas por Merlan, a saber: a) um princípio primeiro (o Uno-Bem) do qual tudo decorre, entendido como simplicidade absoluta e imprevisível, que requer uma forma especial de conhecimento; b) a estrutura hierárquica dos níveis de realidade, desde o mais elevado à dimensão espaço-temporal das coisas sensíveis; c) a dependência das dimensões inferiores das que as antecedem no esquema processional; d) o aumento da complexidade e da multiplicidade, na medida em que os níveis se afastam da origem, e; e) a dificuldade de explicar a passagem do Uno ao Múltiplo¹⁴⁶.

Com efeito, ao comentar a estrutura e a articulação da dimensão ontológica em Platão, a partir da releitura que considera a tradição indireta como complementar à interpretação dos *Diálogos*, Gaiser encontrou na cadeia número-linha-superfície-corpo do *Timeu* a espinha dorsal da ontologia intra-acadêmica, o que o autor reputa confirmado pelos testemunhos aristotélicos e de Sexto Empírico¹⁴⁷. Ademais, sabemos pelos próprios escritos que Platão “[...] acreditava que os conceitos de unidade, limite, proporção, etc. eram sinais eficazes para evidenciar a bondade das coisas: quanto mais uma for uma coisa, isto é, quanto mais simples, orgânica e estruturada, mais alto é seu valor”¹⁴⁸. Nesta acepção, o número e, em especial, a unidade assumem um papel fundante de todo o sistema filosófico.

Na analogia, que se aplica tanto à relação entre Ideia e aparência quanto à realidade *in totum*, as dimensões superiores exercem o papel de determinação, limite e ordem sobre os níveis que lhes sucedem na escala do Ser e na ação sinérgica dos princípios de unidade e multiplicidade que, desta forma, estabelecem a relação de dependência hierárquica entre os níveis da realidade¹⁴⁹. Como se observa, a síntese de Merlan evidencia os temas centrais desde cedo presentes no platonismo, máxime se forem consideradas as doutrinas não escritas.

Na mesma linha, por fim, Krämer propõe que a estruturação da realidade ocorre a partir da relação entre unidade e multiplicidade, desde a qual se configuram os múltiplos níveis de ser, na hierarquia axiológica definida na doutrina dos princípios¹⁵⁰. Tudo isso, como se observa,

¹⁴⁶ REALE, 1990, p. 24-5.

¹⁴⁷ GAISER, 1994, p. 113.

¹⁴⁸ TRABATTONI, 2010, p. 127.

¹⁴⁹ “Secondo Platone, nel processo di limitazione si manifesta l’azione sinérgica dei due Principi: Unità e Molteplicità, *peras* e *apeiron*. Agendo come fattore d’ordine, il medio geometrico produce nella catena delle Dimensioni una ripartizione uniforme dell’opposizione dei Principi, e ciò avviene in corrispondenza della tensione tra la dimensione anteriore e quella posteriore: la dimensione anteriore è sempre, rispetto a quella posteriore, il *peras* strutturante, mentre l’ambito subordinato partecipa di quello superiore grazie al proprio limite” (GAISER, 1994, p. 113-4).

¹⁵⁰ KRÄMER, 1990, p. 78-9.

antecipa e fundamenta as questões centrais propostas pelos neoplatônicos, cujo ápice é atingido na filosofia plotiniana. Na verdade, são os temas-chave de uma mesma corrente de pensamento que tem no ensinamento direto de Platão – o dos *Diálogos* e o transmitido pela tradição indireta reportada por Aristóteles, Espeusipo, Xenócrates e outros – o ponto de partida desde o qual o platonismo se desenvolve e se reinventa no curso do tempo e da história da filosofia ocidental. Talvez, como problematiza Isnardi Parente, esse marco possa mesmo retroagir ao pitagorismo do século V, considerando-se procedente a filiação de Espeusipo à teoria filolaica¹⁵¹.

¹⁵¹ “[...] né è strano che le dottrine ivi esposte ci siano presentate come rielaborazione speusippea di teoria filolaica; le connessione fra Academia antica e pitagorismo del V e del IV secolo sono state ormai troppo chiaramente messe in luce perché la cosa possa sembrare singolare o possa valere come indizio di inautenticità, o anche semplicemente di non originalità speusippea delle teorie presentate” (ISNARDI PARENTE, 1979, p. 17).

4 HÉNÔSIS E ASCENSÃO DIALÉTICA

μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ διδασκίς,
ἢ δὲ θεὰ αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου
Enéada VI, 9

Na *Carta II*, dirigida a Dionísio de Siracusa a fim de esclarecer-lhe assunto “mais divino e importante” ao qual solicitara aditamentos, Platão diz que se manifestará “[...] por enigmas, porque, no caso de acontecer algum acidente com esta tabuinha, nos recessos do mar ou da terra, quem a ler não chegue a compreender seu contexto”¹. A essa importante remissão às doutrinas não escritas, o filósofo aduz uma referência expressa aos primeiros princípios e aos níveis de ser: “Tudo gravita em torno do Rei do universo; esse é o fim de todas as coisas e a causa de tudo o que é belo; em torno do Segundo se encontram as segundas coisas; e do Terceiro, as terceiras”². Na sequência, ratifica a reserva característica da oralidade dialética: ao proibir o destinatário de escrever sobre tais assuntos, sugere tão somente o exercício de memória.

Esta passagem, considerada um dos textos fundadores do neoplatonismo – ainda que persistam dúvidas sobre a autoria da epístola –, é resgatada na íntegra em *Enéada* tardia intitulada *A natureza e a origem do mal*, na qual, ao investigar se o mal realmente existe e, em caso positivo, como seria possível conhecê-lo, uma vez que o conhecimento advém da assemelhação do Intelecto ou da Alma com as Formas Ideais, Plotino sugere que a ausência de forma e, por conseguinte, a indefinição e a instabilidade da matéria são a causa do mal, pois “[...] o mal não existe aqui, e se as coisas tivessem parado aqui [no inteligível] não existiria qualquer mal, somente o Primeiro e o segundo e o terceiro”³, em clara alusão às hipóstases inteligíveis.

Como observaram os estudiosos⁴, esse trecho remonta às três primeiras hipóteses do *Parmênides*, nesta ordem: 1º) o Um que “[...] nem sequer é de modo a ser *um*. Pois já estaria sendo e participando da essência; mas, como parece, o *um* nem é *um* nem é, se se deve crer em tal argumento”⁵; 2º) o Um como um todo orgânico, composto de infinitas partes, “[...] pois nem

¹ *Carta II*, 312d-e.

² *Carta II*, 312e.

³ *Enéada I*, 8, 2 (a 51ª na ordem cronológica estabelecida por Porfírio). Referências aos três reis da *Carta II* também ocorrem nas *Enéadas V*, 1, 8 e *VI*, 7, 42.

⁴ GERSON, 1998, p. 44-45; ISNARDI PARENTE, 2005, p. 92 e 121; SZLEZÁK, 2010, p. 91; ULLMANN, 2002, p. 17.

⁵ *Parmênides*, 141e.

o ser falta ao *um*, nem o *um* ao ser, mas igualam-se, estando os dois sempre em todas as coisas. [...] Logo, o *um* mesmo, fragmentado pela essência, é coisas múltiplas e ilimitadas em quantidade”⁶, e; 3º) a multiplicidade que participa do Um e que é limitada pelo Um, sendo “[...] necessário que também ela [a parte] participe do *um*. Pois se cada uma delas é parte, o fato de ser cada significa sem dúvida que é *um*, evidentemente, uma vez que é outra coisa que o *um*”⁷.

A síntese dessas passagens do *Parmênides* vai surgir justamente no tratado *Sobre as três hipóstases iniciais*, em que Plotino cita expressamente o *Diálogo*, no qual Platão teria distinguido com precisão esses três aspectos inteligíveis: “[...] o primeiro Uno, que é mais propriamente denominado Uno, o segundo, que ele denomina Uno-Múltiplo, e o terceiro, Uno e Múltiplo”⁸. O fato – somado a reinterpretações de outros *Diálogos* – corrobora a pretensão meramente exegética do licopolitano, pois a releitura da filosofia platônica permitiria redescobrir o ensinamento original do fundador da Academia, liberto então das distorções e dos mal-entendidos que se acumularam ao longo dos séculos⁹.

Plotino concebe, dessa maneira, desde a ontologia do *Parmênides*, os dois momentos de sua filosofia. O primeiro é o esquema processional (*πρόοδος*) do Uno (*τὸ ἓν*) ao Múltiplo¹⁰. Com a Díade indeterminada (*ἀόριστος δυάς*), surge a dualidade da Segunda Hipóstase, o Intelecto (*νοῦς*). Deste procede a Alma (*ψυχή*), que em suas múltiplas funções contempla o Intelecto e, então, produz, vitaliza, ordena e governa a realidade sensível. Tomadas pela audácia (*τόλμα*), as Almas individuais se afastam da origem, seguem em direção à matéria (*ὕλη*) e se esquecem de sua ascendência divina¹¹. O segundo, o caminho de retorno (*ἐπιστροφή*), de ascese e de libertação, de regresso das Almas individuais à Alma divina, desta ao Intelecto e, por fim, ao Uno-Bem.

O licopolitano está convicto de que se trata do mesmo sistema platônico: “Platão sabia que o Intelecto provém do Bem e a Alma do Intelecto”¹²; e mais adiante, no mesmo tratado, ainda

⁶ *Parmênides*, 144e.

⁷ *Parmênides*, 157e-158a.

⁸ “Τὸ πρῶτον ἓν, ὃ κυριώτερον ἓν, καὶ δεύτερον ἓν πολλὰ λέγω, καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλὰ” (*Enéada* V, 1, 8).

⁹ Sem esquecer, como notou Szlezák, que “[...] os problemas interpretativos dos textos platônicos, por sua vez, eram, em sua maior parte, transmitidos pelo platonismo” (2010, p. 360).

¹⁰ “Resumindo: do primeiro ao último princípio há uma exteriorização na qual cada princípio mantém seu próprio lugar, enquanto o que é gerado de cada um assume um lugar inferior, embora mantenha identidade com o que o gerou enquanto mantiver o contato com ele” (*Enéada* V, 2, 2).

¹¹ “Tomando assim o caminho contrário, e afastando-se cada vez mais, acabaram por perder até mesmo a lembrança de sua origem divina” (*Enéada* V, 1, 1).

¹² *Enéada* V, 1, 8.

que ciente da inadequação das metáforas espaciais, quando sugere o caminho de retorno: “Platão fala de um ‘homem interno’”, pois “[...] nossa alma também é uma coisa divina e de diferente natureza [das coisas sensíveis]”¹³. Para Plotino, recordar-se desse fato seria fundamental para todos “[...] aqueles que querem seguir o caminho contrário, que querem retornar à origem – isto é, ao Supremo e ao Uno”¹⁴.

Esses dois momentos do sistema plotiniano carregam os princípios estruturais da filosofia platônica. Se obras como o *Timeu*, o *Parmênides*, o *Sofista* e o *Filebo* já nos dizem muito sobre o tema da descida (*κατάβασις*) do Uno ao Múltiplo, da constituição e da ordem do cosmo, com a tradição indireta – a doutrina dos princípios e a hierarquia dos níveis de realidade – completamos o quadro que emoldura os *Diálogos*. Quanto ao caminho inverso, a subida (*ἀνάβασις*), encontramos boas indicações em *O Banquete* e no *Fédon*, mas também em *A República*, que, de forma bastante simbólica, começa justamente com a descida¹⁵ de Sócrates de Atenas ao porto do Pireu, a fim de participar das festividades de Ártemis, para depois tornar a ascender à cidade, antecipando a subida das sombras da caverna à luz do Sol, na alegoria do livro central da obra¹⁶.

A metáfora é antiga. Já nos poemas homéricos encontramos essa matriz cíclica que configura o movimento dialético, fornecendo um verdadeiro pano de fundo para o platonismo, não obstante a crítica de Platão aos “adoradores de Homero”¹⁷ e à poesia. Com efeito, se na *Ilíada* – instaurado o conflito que mobiliza reis, heróis míticos e guerreiros de variados povos – a guerra simboliza o distanciamento e a fragmentação máximos da unidade primária, o caminho de retorno descrito na *Odisseia* representa a reascensão do Múltiplo ao Uno.

Ulisses, cujo mito é exaltado nas *Enéadas*, empreende o “voo do solitário ao Solitário”¹⁸, o regresso consciente ao ponto de partida, na tradução poética que sintetiza a filosofia plotiniana¹⁹. “A *Ilíada* descreve sobretudo esse tipo de existência, condicionada, evidentemente, pela sua matéria”²⁰, ensina Jaeger. Em sentido contrário, a *Odisseia* traz a

¹³ *Enéada* V, 1, 10.

¹⁴ *Enéada* V, 1, 1.

¹⁵ Κατέβην, diz Sócrates no início da obra (*A República*, 327a).

¹⁶ “A total significância da cena de abertura só se revela quando estamos prontos a reconhecer em Sócrates a imagem do dialético, pois o que se desenrola dramaticamente aqui no próêmio é tematizado e fundamentado em passagens decisivas da parte principal” (SZLEZÁK, 2009, p. 283). Cf. ROHDEN, 2016, p. 21.

¹⁷ *A República*, 606e.

¹⁸ “Φυγή μόνου πρὸς μόνον” (*Enéada* VI, 9, 11).

¹⁹ MARQUES, 2010, p. 8.

²⁰ JAEGER, 2001, p. 40.

narrativa de uma jornada de autodescoberta e de libertação²¹, inscrita nas aventuras, nas provações e na desenvoltura do lendário Ulisses em sua *ἐπιστροφή*. Posteriormente, Heráclito se refere a esses dois momentos como polaridades de um eixo comum: “Caminho: em cima, embaixo, um e o mesmo”²².

Que esses grandes épicos estavam enraizados na educação grega nos diz Jaeger, em sua *Paideia*, bem assim que Platão fora discípulo do heraclitiano Crátilo nos conta Aristóteles, em sua *Metafísica*. Porém, muito além da provável influência de poetas e filósofos antigos, são os próprios *Diálogos* que revelam o modelo estrutural do platonismo, com a ressalva feita por Reale: “Os escritos platônicos nos fazem subir toda a montanha, mas não nos fazem alcançar o cume; ao contrário, a tradição indireta nos dá a condição de alcançar também o cume”²³. Neste contexto, segundo Krämer, o dialético tanto é capaz de descer dos princípios supremos aos níveis mais inferiores da hierarquia do Ser, quanto o é de empreender o caminho da redução do Múltiplo ao Uno²⁴.

Como no capítulo anterior tratou-se da estrutura e da organização do cosmo, com foco na rearticulação plotiniana do platonismo, a ênfase agora recai sobre a ascensão dialética que culmina na *hénôsis* neoplatônica. Nesse sentido, o primeiro ponto a tratar é justamente a descoberta do suprassensível, a partir do que Platão descortina novos horizontes de concepções filosóficas²⁵. De fato, com a “segunda navegação” abre-se um capítulo inédito na história do pensamento ocidental, no qual as investigações precedentes dos filósofos da natureza dão lugar à exploração de realidades metafísicas, os princípios inteligíveis, concebidos como causas transcendentais das coisas terrenas.

Ao afirmar no *Fédon* que a filosofia é um exercício para a morte²⁶, Sócrates, em verdade, estabelece um novo patamar de compreensão sobre a alma humana e sobre a realidade como

²¹ “Comparada com a *Odisseia*, a *Ilíada* é pouco imaginativa, já que nos amarra ao que confirmam os sentidos. A *Odisseia* nos libera o rico mundo dos sonhos, assustadores e reais, embora contrários à experiência cotidiana. Também por este caminho a *Odisseia* nos ensina a desbravar o mundo interior” (SCHÜLER, 2007, p. 8).

²² DIELS-KRANZ, fr. B60.

²³ REALE, 2002, v. II, p. 30.

²⁴ “Plato worked with both the *reductive procedure*, starting from the lower to the higher according to the degrees of knowledge (this direction also notoriously predominates in the dialogues), and with the *derivative procedure*, descending from the higher to the lower, following the ordered hierarchical structure of being (KRÄMER, 1990, p. 82).

²⁵ “Δεύτερον πλοῦν” (*Fédon*, 99d). “É depois da ‘segunda navegação’ platônica (e só depois dela) que se pode falar de *corpóreo* e *incorpóreo*, *sensível* e *suprassensível*, *empírico* e *metaempírico*, *físico* e *suprafísico*” (REALE, 1997, p. 113).

²⁶ *Fédon*, 67e; 81a.

um todo, no qual os modos de conhecimento correspondem a níveis de ser. Logo, não é sem razão que os discípulos encontram o mestre “felicíssimo” na prisão, no exato dia de sua execução, porquanto estivesse “[...] convencido de que o indivíduo que se dedicou a vida inteira à filosofia terá de mostrar-se confiante na hora da morte, pela esperança de vir a participar, depois de morto, dos mais valiosos bens”²⁷. Tais premissas, do início do *Diálogo*, propõem que a busca pela verdade é tão mais exitosa quanto mais o filósofo evita o consórcio com as coisas corpóreas e se concentra na essência dessas coisas. Com isso, Platão prepara o caminho para a investigação subsequente: o que são essas essências?

Sócrates admite, então, a existência de “[...] duas espécies de coisas: umas visíveis e outras invisíveis”, sendo estas “[...] sempre idênticas a si mesmas, e as visíveis, o contrário disso”²⁸. Ora, o que é sempre igual a si mesmo não está sujeito à geração e à decomposição, vale dizer, não está submetido ao processo do vir a ser. Com tais essências a alma guarda uma relação de afinidade²⁹. E com isso Platão se distancia, a um só tempo, tanto dos sofistas quanto dos filósofos da natureza, que pretendem ser “[...] os únicos a reconhecer que nada há de são e firme, nem nas coisas nem no raciocínio, encontrando-se tudo, em verdade, em permanente agitação, tal como se dá com as águas do Euripo, rio acima e rio abaixo, sem permanecer nada, um só instante, no mesmo estado”³⁰.

Na descrição que faz a Cebes, ainda no *Fédon*, de como empreendeu o “segundo roteiro de navegação”, Sócrates mostra que os sentidos são incapazes de captar a verdadeira natureza das coisas. Apenas a alma imortal e imperecível poderá conhecer as essências que lhe são afins. O filósofo, então, refere-se às Ideias como a um assunto já tratado o bastante, e se limita a “[...] admitir que existe o belo em si, e o bem, e o grande, e tudo o mais da mesma espécie”³¹. Utiliza, em seguida, indistintamente, os conceitos de participação, presença e comunhão (*μέθεξις*, *παρουσία* e *κοινωνία*, nesta ordem) para se referir ao nexos entre as Ideias e seus simulacros corpóreos, em que as primeiras exercem função causal: “O que digo é que só pela beleza em si que as coisas belas são belas”³². No entanto, observa Szlezák, como para Platão “[...] o conceito

²⁷ *Fédon*, 63e-64a.

²⁸ *Fédon*, 79a.

²⁹ *Fédon*, 77a.

³⁰ *Fédon*, 90c.

³¹ *Fédon*, 100b.

³² *Fédon*, 100d.

de causas remete às Ideias, a meta da investigação seria alcançada, para ele, necessariamente com a Ideia do Bem”³³.

É justamente o que Platão sugere ao inquirir Cebes quanto à eventual necessidade de demonstrar a origem das próprias Ideias: “E na hipótese de precisares fundamentar tua proposição, fá-lo-ias da mesma forma, com admitir um novo princípio, que se te afigurasse mais valioso, até conseguires resultado satisfatório”³⁴. E com isso estabelece a perspectiva ascensional que será levada às últimas consequências pelos neoplatônicos: a inconsistência e a fugacidade das coisas terrenas, a existência de realidades imateriais objetivas, a fundamentação última das Ideias nos princípios supremos e, por fim, a capacidade de a alma humana conhecer a essência das coisas.

Que a esfera inteligível não se esgota nas Ideias, ou seja, que além das Ideias existam coisas de maior valor, as *τιμιώτερα*, investigadas apenas na oralidade dialética, é o que sugerem os *Diálogos* e o que nos diz de forma expressa a tradição indireta. Essa constatação tem implicações profundas na compreensão do platonismo, que deixa, então, de ser visto como uma filosofia eminentemente dualista – a exemplo das conhecidas dicotomias entre Ideias versus imagens, entre corpo e alma ou, ainda, entre inteligível e sensível –, e passa a ser entendido como um sistema fortemente monista³⁵.

Nessa perspectiva, o universo como um todo advém de uma unidade primária, da qual decorrem os diversos níveis de ser, até surgirem as realidades corpóreas. A rigor, para preservar a coerência com a releitura plotiniana, mais do que um sistema monista, o platonismo pode ser visto como um sistema não dualista, pois o Uno não é algo, está além do Ser, antecede a todas as coisas, é *πρὸ πάντων*³⁶. Como notou Jean-Marc Narbonne acerca da concepção plotiniana do Ser, “[...] a textura mesma da realidade encontra-se, com isso, transformada de modo radical, na medida em que a totalidade do real, tudo aquilo que é em sentido próprio, torna-se, por assim dizer, secundário, remetido a uma possibilidade primeira ainda não ente e, por isso, absolutamente livre”³⁷.

³³ SZLEZÁK, 2009, p. 258.

³⁴ *Fédon*, 101d-e.

³⁵ “O sistema filosófico de Platão é monista ou dualista? A resposta a essa pergunta aparentemente tão simples e banal, até hoje, não foi dada de forma satisfatória e assim as opiniões conflitantes continuam longe de qualquer consenso sobre o assunto. À primeira vista, Platão parece ser dualista, pois as oposições dicotômicas permeiam todo o seu sistema. [...] Isso não obstante, existem argumentos mais que poderosos a favor do monismo do sistema filosófico de Platão” (CIRNE-LIMA, 2001, p. 49). Cf. ROHDEN; JÚNIOR, 2013, p. 58-65.

³⁶ *Enéada* V, 3, 11.

³⁷ NARBONNE, 2014, p. 61.

Quanto à ascendência da Ideia do Bem na esfera do inteligível, vale recordar a lição de Gadamer, em comentário à interpretação de Sócrates a um trecho de *A República*³⁸, diante do qual, segundo o autor, não há dúvidas “[...] que ‘o Bem’ é interpretado como *τοῦ παντὸς ἀρχή*, ‘início de tudo’ (princípio); e que, por conseguinte – também inequivocamente –, é aquilo de onde partem a descensão ao princípio, bem como a multiplicidade das ideias que compõem a área do noético”³⁹. De igual maneira, Höhle mostra-se convencido “[...] de que a filosofia de Platão tem um princípio gerador e é estruturada hierarquicamente e, *neste sentido*, se aproxima de um sistema”⁴⁰.

No paralelo traçado por Platão entre o Sol e a Ideia do Bem, assim como o Sol fornece luz e torna as coisas visíveis, também o Bem é anterior ao que é conhecido e ao próprio conhecimento, vale dizer, é a condição de possibilidade do Ser e da verdade. Por isso, acrescenta Gadamer: “A transcendência do bem exclui pensá-lo como uma ideia, como um conteúdo de quê, o qual seria, de certa forma, um gênero superior que a tudo abrange. [...] Quem procurar pensar, por si, a essência transcendental do Bem não poderá pensá-lo como ‘um Bem’”⁴¹. Por isso, como se lê no *Parmênides*, “[...] de maneira alguma o *um* [Bem] participa da essência”, pois “[...] de maneira alguma o *um* é”⁴².

De forma mais direta e expressa do que se encontra nos *Diálogos*, essa perspectiva ressurgiu na concepção apofática do Uno plotiniano: destituído de atributos e de definições categoriais, é o incondicionado no qual se fundamentam todos os condicionamentos, vale dizer, é a condição de possibilidade da pluralidade do Intelecto e do Ser. Na lição atenta de Isnardi Parente, “[...] o Uno não se define. Ele está acima do ser e, portanto, acima de qualquer possível definição. Se o definirmos como ‘bom’ pela própria razão de que é o bem, devemos defini-lo como *hiperágathos*, ‘superbom’, para indicar a sua superioridade a qualquer definição e à própria definição de bem”⁴³.

Plotino autoriza essa leitura em diversas passagens das *Enéadas*, a exemplo do tratado *Sobre o Bem ou o Uno*: “A natureza do Uno é tal, que é a origem das melhores coisas: é uma potência que engendra os seres, mas permanece em si mesma, sem ser diminuída e sem estar ela mesma

³⁸ *A República*, 511b.

³⁹ GADAMER, 2009, p. 91.

⁴⁰ HÖHLE, 2008, p. 21.

⁴¹ GADAMER, 2009, p. 125.

⁴² *Parmênides*, 141e.

⁴³ ISNARDI PARENTE, 2005, p. 100.

nos seres que engendrou, pois é anterior a eles”⁴⁴. Essa perspectiva se aplica, na verdade, às três hipóstases inteligíveis, que preservam suas naturezas ao tempo em que dão origem ao que lhes sucede na escala do Ser, “[...] enquanto o que é gerado de cada uma assume um lugar inferior, embora mantenha a identidade com o que o gerou enquanto mantiver o contato com ele”⁴⁵.

Na verdade, o mesmo embaraço de Platão ressurgiu em Plotino, pois se trata da tentativa de apreender, por meio da linguagem e dos conceitos, aquilo que está além do pensamento e das definições. Nesse sentido, vale referir a observação de Szlezák: “Provavelmente, nem mesmo a doutrina plotiniana sobre o Uno marca um ‘conceito radicalmente novo’: o problema de uma transcendência acima do Nous fora discutido há tempo, mesmo que ninguém tenha chegado a traçar uma divisão consequente das hipóstases”⁴⁶. Seu mérito foi o de absorver a tradição antiga, conferindo-lhe sistematicidade e coerência, não obstante os problemas que enfrenta, como as tentativas de revestir experiências subjetivas com rigor filosófico⁴⁷.

Ainda em *A República*, diante de explicações satisfatórias sobre a natureza da justiça, da temperança e de outras virtudes, Glauco quer avançar na investigação e pede a Sócrates que proceda da mesma forma em relação à essência do Bem. O mestre diz não estar à altura do assunto, propondo-se, tão somente, a abordar seus efeitos, aos quais se refere com os termos “um filho do bem” e “os juros”: “Mas, se estiverdes de acordo, proponho-vos falar de um filho do bem, que se parece muito com ele. Caso contrário, deixemo-lo também de lado”⁴⁸. Mais adiante, ao ser questionado por Glauco, se em outra oportunidade saldaria toda a dívida, isto é, se trataria da inteira definição do Bem, Sócrates responde: “Quem me dera, como desejo poder embolsar-vos todo o capital, não como faço agora, apenas os juros. Por enquanto recebi apenas o lucro, fruto do bem em si mesmo”⁴⁹.

Em comentário a essa importante passagem de retenção, em que Platão adia para outra ocasião a quitação do débito (a obrigação de discorrer sobre a natureza do Bem), Szlezák salienta haver aí não apenas uma remissão à psicagogia platônica – sempre em busca de almas apropriadas à

⁴⁴ *Enéada* VI, 9, 5.

⁴⁵ *Enéada* V, 2, 2.

⁴⁶ SZLEZÁK, 2010, p. 361.

⁴⁷ “We must not, of course, make the mistake of trying to explain Plotinus’s system entirely from its historical antecedents. Plotinus was an original genius of the first rank; and we must search, so far as we can without falling into subjectivism and unbridled imagination, into his personal thought and spiritual life for the reasons which led him to adopt and adapt the elements in the tradition in the way he did (ARMSTRONG, 1967, p. 26).

⁴⁸ *A República*, 506e.

⁴⁹ *A República*, 507a.

instrução filosófica –, mas também uma referência quase explícita sobre a existência das doutrinas não escritas, pois, segundo o autor, aquele que compreendeu *A República* percebeu “[...] que Platão tinha mais a dizer sobre o Bem como princípio supremo do que escreveu nesse livro. Até mesmo sem as informações de Aristóteles, podemos saber sozinhos, com base na obra principal de Platão, que havia uma teoria platônica oral dos princípios”⁵⁰.

A alusão aos princípios é o que sugere outra passagem de *A República*, na qual, ainda na comparação entre o Sol e a Ideia do Bem, esta é associada não apenas à fonte do conhecimento e da verdade, mas também à geração, ao crescimento e à preservação de todas as coisas, sem que com elas se identifique: “O mesmo dirás dos objetos conhecidos, que não recebem do bem apenas a faculdade de serem conhecidos, mas também lhe devem o ser a essência, conquanto o bem não seja essência, senão algo que excede de muito a essência, em poder e dignidade”⁵¹. A seguir, instado por Glauco a desenvolver mais a analogia, sem deixar de abordar mesmo o que lhe pareça insignificante ao tema, Sócrates conclui: “Receio que tenha de omitir muitas [coisas]. Contudo, dentro da presente possibilidade, esforçar-me-ei por não cortar de ligeiro coisa alguma”⁵².

Dessa forma, nas passagens finais do sexto livro de *A República*, juntamente com as expressivas referências à oralidade dialética e à doutrina dos princípios, Platão traz, com a analogia da linha segmentada, sua concepção estrutural da realidade, organizada não a partir de um irreduzível modelo dualista, mas como um sistema eminentemente monista, no qual os graus de realidade correspondem a modos de conhecimento, seja na dimensão do sensível, seja na esfera inteligível, dentro de um esquema que a tudo abrange, e que se repete no neoplatonismo plotiniano, que tem o Uno-Bem em um extremo, e a total ausência de forma ou o mal no outro, como se encontra na síntese do tratado *Sobre a matéria*: “O menos no bem é o mais no mal”⁵³.

No sistema platônico, o dialético se vê, portanto, diante do desafio de empreender o “caminho mais longo” a fim de chegar ao “[...] conhecimento mais alto e mais apropriado”⁵⁴, isto é, ascender das imagens às Ideias, destas aos princípios e, daí, à Ideia do Bem, ao incondicionado (*ἀνυπόθετον*)⁵⁵ que a tudo condiciona, aos “[...] primeiros e supremos elementos da natureza”

⁵⁰ SZLEZÁK, 2005, p. 143.

⁵¹ *A República*, 509b.

⁵² *A República*, 509c.

⁵³ *Enéada* II, 4.

⁵⁴ *A República*, 504c-d.

⁵⁵ *A República*, 510b.

(περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων)⁵⁶, os quais, como informa a *Carta VII*, eram tratados apenas nas lições intra-acadêmicas⁵⁷. Por isso Höhle, em comentário aos trabalhos da Escola de Tübingen, conclui: “Platão já alude relativamente cedo em sua carreira a uma última dimensão de justificação que nunca é tornada explícita nos diálogos, e cujo centro é a doutrina dos princípios”⁵⁸.

Reale chega a propor um novo termo para abordar a questão dos primeiros e supremos princípios. Com efeito, chama de “protologia” a “[...] doutrina que contém a fundação última, porque explica quais são os princípios dos quais brotam as Ideias (que, por sua vez, explicam as coisas) e, portanto, fornece a explicação da totalidade das coisas existentes”⁵⁹. Todavia, não parece adequado o fato de o autor referir-se a dois primeiros princípios, o Uno e a Díade indeterminada, pois isso, além de desembocar num irreduzível dualismo originário, conflita com a tendência unificadora do platonismo, como as indicações de *A República* quanto à existência de um princípio incondicionado – e não seria razoável nem lógico sustentar a existência de dois primeiros princípios incondicionados, considerando-se a ausência de atributos.

O próprio autor vacila ao defender esse postulado: “[...] a pluralidade, a diferença e a gradação dos entes nascem da ação do Uno, que determina o princípio oposto da Díade, que é multiplicidade indeterminada. Os dois princípios são, portanto, igualmente originários. O Uno não teria eficácia produtiva sem a Díade, embora seja hierarquicamente superior à Díade”⁶⁰. Ou seja, primeiro afirma a superioridade do Uno em relação à Díade; depois diz que ambos são princípios igualmente originários e, a seguir, reafirma que o Uno é hierarquicamente superior à Díade.

A Escola de Tübingen enfrenta o mesmo problema, como observou Cirne-Lima: “[...] como admitir dois primeiros princípios, *archai*, sem cair num dualismo radical? Como pensar dois primeiros princípios e continuar monista? Gaiser viu a questão com absoluta clareza e a qualifica como ‘o mais difícil problema da filosofia de Platão’”⁶¹. Gaiser vê aí uma contradição

⁵⁶ *Carta VII*, 344d.

⁵⁷ Para Szlezák, o dialético é o conhecedor da alma, “[...] o que sabe falar ou calar com aqueles com quem é preciso falar ou calar [...]. O modo de filosofar representado na República é o do filosofar ‘esotérico’, isto é, o filosofar relacionado às pessoas” (2009, p. 332). Sobre a definição da Ideia do Bem em *A República*, diz Krämer: “The definition of the Good, hence, insofar as it is the fundamental and culminating point of the *paideia* of the Academy, must be reserved for the sphere of ‘orality’ of the unwritten doctrine” (1990, p. 102).

⁵⁸ HÖHLE, 2008, p. 66.

⁵⁹ REALE, 1997, p. 159.

⁶⁰ REALE, 1997, p. 160.

⁶¹ CIRNE-LIMA, 2001, p. 50.

e um paradoxo superáveis apenas na intuição intelectual⁶², na qual haveria a síntese do Uno e do Múltiplo.

No entanto, de forma mais coerente, Trabattoni diz que “[...] a metafísica de Platão é muito mais uma ‘henologia’ (ou seja, uma ciência do Uno) que uma ontologia (isto é, uma ciência do ser)”⁶³. Na mesma direção, constata Perine que o “[...] dualismo parece ser o mais forte obstáculo à aceitação do novo paradigma hermenêutico”⁶⁴, o da Escola de Tübingen-Milão. Ademais, observa que Trabattoni acredita ter mostrado em sua obra que “[...] é muito mais coerente com o pensamento de Platão pensar que para ele o princípio verdadeiro seria um só, isto é, o uno-bem, que é também a única realidade que se situa ‘acima do ser’, portanto a única realidade transcendente em sentido próprio”⁶⁵.

Mas de todas as soluções propostas ao longo da história do platonismo, somente com os alexandrinos surge uma resposta cabal. No pequeno tratado intitulado *Sobre a origem e a ordem dos seres que vêm depois do primeiro*, Plotino retoma a questão e reafirma a absoluta simplicidade do Uno, que em si não comporta qualquer dualidade ou multiplicidade, que não é apenas anterior ao Ser, mas a origem do Ser e de todas as coisas desde a sua primazia absoluta, e as sintetiza de forma magistral: “Há, portanto, uma vida de imensa extensão, na qual cada parte difere da próxima, mas onde o todo constitui um *continuum* em si mesmo, embora cada parte diferencie-se da outra e a anterior não se perca na posterior”⁶⁶.

Esse ponto suscita a reflexão sobre a natureza humana ante a perspectiva henológica. Platão não detalhou a relação entre a Alma do mundo, descrita no *Timeu*, com as Almas individuais e mesmo essas têm sua estrutura, sua procedência e seu destino velados pelo mito. Plotino herda a dicotomia platônica de modelo e imagem, conferindo às Almas individuais, assim como à Alma do mundo, aspectos do paralelismo entre inteligível e sensível. Todavia, promove uma verdadeira refundação da doutrina da alma encontrada nos *Diálogos*, de maneira que tão somente as doutrinas não escritas podem dar conta dos altos voos metafísicos que sua descrição implica.

⁶² GAISER apud CIRNE-LIMA, 2001, p. 50.

⁶³ TRABATTONI, 2010, p. 312.

⁶⁴ PERINE, 2009, p. 17.

⁶⁵ PERINE, 2009, p. 17.

⁶⁶ *Enéada* V, 2, 2.

Como apontou Alberto Bernabé, em seu *Platão e o orfismo*, a concepção platônica da alma humana – no tocante às noções de imortalidade e de reencarnação – é devedora das tradições órfica e pitagórica que lhe precederam: “Ao aceitar o princípio da transmigração, Platão se mostra outra vez como seguidor de uma teoria minoritária, defendida por órficos e pitagóricos [...]”⁶⁷. Como de costume, ao recepcionar o ensinamento dos antigos, Platão agrega suas próprias categorias filosóficas. A teoria da reminiscência, por exemplo, aproveita os conceitos de imortalidade e de transmigração⁶⁸ provenientes da doutrina órfico-pitagórica, com eles formando uma unidade inextricável.

Bernabé observa, nesse contexto, que Platão se distancia do orfismo em alguns aspectos soteriológicos, pois, às práticas rituais dos órficos, prefere uma via fundada na razão, com matizes aristocráticos, conferindo à dialética um papel preponderante na jornada ascensional. Desta maneira, “[...] ao postular a existência de uma hierarquia de reencarnações e ao propor uma última reencarnação em uma vida de tipo superior, imediatamente anterior à liberação final”⁶⁹, Platão evoca a hierarquia de níveis de realidade trazida pela tradição indireta, bem como o conceito de *ἀρετή*, a excelência que eleva a alma justa aos graus superiores do Ser, nos quais, conforme ensina o *Fedro*, o filósofo está na posição mais elevada⁷⁰, na antessala da sabedoria divina.

Nessa linha, como o homem é essencialmente sua alma, ao longo dos *Diálogos* será constante a preocupação com o refinamento moral e intelectual, seja porque a injustiça é o maior de todos os males da alma, afastando-a de si mesma e da Ideia do Bem, seja porque a ignorância conduz às falsas opiniões e ao erro e, por conseguinte, ao distanciamento do Ser e da verdade, como no caso de alguém que tomasse coisas sensíveis e transitórias no lugar dos modelos eternos do qual são a imagem. De fato, o cuidado com a alma assume o papel central no ministério socrático, como lemos em sua defesa perante o tribunal de Atenas: “Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma”⁷¹.

⁶⁷ BERNABÉ, 2011, p. 173.

⁶⁸ Ou “metempsicose”, que “[...] denota a ideia de um *soprar novamente a alma para dentro de um corpo*” (CORNELLI, 2011, 146).

⁶⁹ BERNABÉ, 2011, p. 176.

⁷⁰ *Fedro*, 248d.

⁷¹ *Apologia*, 30a-b.

Em sintonia com o mestre, a observância de conduta pautada pela verdade e pela justiça torna-se a tônica dominante do ensinamento platônico. A preocupação central gira em torno da distinção entre as Ideias e os seus simulacros, como no caso do Estrangeiro do *Sofista*, que argumenta ser falso tomar “[...] coisas diferentes como idênticas, ou não-seres como seres”⁷², em ressonância com a lição do *Timeu*: “[...] o que a essência é para o devir, a verdade é para a crença”⁷³. No tocante ao modo de vida, a exortação de Sócrates a Cálicles ao final do *Górgias* é emblemática: “Tomemos como guia a verdade que acaba de nos ser revelada e que nos indica ser a melhor maneira de viver a que consiste na prática da justiça e das demais virtudes, na vida como na morte”⁷⁴.

Com efeito, o caminho ascendente eleva o olhar da alma desde a percepção fenomênica à contemplação das Ideias, vale dizer, à percepção direta das realidades inteligíveis outrora avistadas na região supraceleste. Todavia, nessa perspectiva, mesmo sem entrar na discussão se a alma encarnada é ou não capaz de ter acesso pleno ao inteligível, tem-se, de um lado, a alma imortal e, de outro, as Formas Ideais que contempla, bem como a relação que se estabelece entre ambas, pois “[...] a afinidade da alma com as ideias não a torna uma ideia. Ou melhor, exclui-o, exatamente porque Platão fala de afinidades. Se a alma fosse uma ideia, Platão não teria a necessidade de provar sua imortalidade, porque essa derivaria diretamente de sua natureza”⁷⁵.

Segue na mesma direção Franco Ferrari, quando, na leitura do quadro teórico do *Timeu*, desde as perspectivas cosmológica e epistemológica, observa que o *τέλος* da assimilação ao divino conduz à *εὐδαιμονία*, contudo esse processo “[...] articula-se em dois motivos estreitamente vinculados entre si: a evocação da ‘afinidade’ entre os movimentos da alma e os dos astros, e o tema da ‘imitação’ dos círculos astrais por parte da alma”⁷⁶. É o que também propõe Cristhophe Rogue ao dizer que o homem busca sintonia com a ordem do cosmo: “Cada um deve tornar-se um demiurgo de si mesmo e encontrar consigo uma harmonia que o faça deixar de ser um elemento discordante no Todo cósmico. Esse é o esforço de uma identificação com deus; esforço que provavelmente é dedicado a nunca ter sucesso”⁷⁷. A identificação que se verifica,

⁷² *Sofista*, 263d.

⁷³ *Timeu*, 29c.

⁷⁴ *Górgias*, 527e.

⁷⁵ TRABATTONI, 2010, p. 136.

⁷⁶ FERRARI, 2015, p. 144.

⁷⁷ ROGUE, 2005, p. 166.

portanto, não é absoluta, pois culmina em duas multiplicidades e, por conseguinte, destoa do Platão monista da tradição indireta.

Semelhante incompatibilidade, conforme observado por Bernabé, surge na distinção fundamental entre Platão e o orfismo, pois “[...] com relação ao final do caminho, o filósofo prefere aceitar, com Píndaro, que as almas dos justos [...] estarão perto dos deuses, ao invés de admitir que se convertam em deuses, como parecia ser o postulado órfico”⁷⁸. A partir da concepção, também proveniente da tradição órfico-pitagórica, de corpo como clausura da alma, como se encontra no *Crátilo* e em outros Diálogos⁷⁹, Platão faz referência, no *Teeteto*, ao seu desiderato filosófico e existencial: “Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir quanto antes daqui para o alto. Ora, fugir dessa maneira é tornar-se o mais possível semelhante a Deus [ὁμοίωσις θεῶν]; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria”⁸⁰.

Nesse sentido, ainda que a doutrina platônica da alma postule uma natureza dotada da capacidade de captar objetos de conhecimento imateriais e invariáveis no tempo – convém lembrar, segundo a descrição do *Timeu*, que as almas humanas são compostas pelos mesmos elementos que a alma do mundo, porém sem a sua pureza originária⁸¹ –, o que remete ao despertar do saber inato revelado pela maiêutica, percebe-se que, ao menos nas obras escritas de Platão, sempre existe uma distância entre sujeito e objeto de conhecimento. Esse dualismo será superado com o neoplatonismo plotiniano, que desenvolve e aprofunda a metafísica dos *Diálogos*, a partir da leitura aristotélica⁸², na mais ousada reelaboração da antropologia platônica: “A aspiração humana, no entanto, não deveria limitar-se a estar livre de erro, mas em ser Deus”⁸³.

Portanto, nem a distinção clássica entre corpo e alma, nem a teoria platônica da tripartição da alma ou sua derivação da alma do mundo, tampouco as noções de imortalidade, transmigração ou reminiscência, enfim, nem mesmo as elaborações que se encontram em obras como a *Apologia*, o *Fedro*, o *Fédon*, o *Timeu* ou *A República* alcançam os elevados voos metafísicos

⁷⁸ BERNABÉ, 2011, p. 182.

⁷⁹ *Crátilo*, 400b-c; *Fédon*, 62b; *Górgias*, 493a-b.

⁸⁰ *Teeteto*, 176a-b.

⁸¹ *Timeu*, 41d.

⁸² “Not only the teaching of the *Metaphysics*, but that of the *De Anima* is to be found firmly embedded in the *Enneads*” (ARMSTRONG, 1967, p. 6). Na mesma direção, Lloyd P. Gerson não ignora a influência aristotélica: “Plotinus follows Aristotle in holding that Plato had an unwritten doctrine of principles. Indeed, Plotinus appears to rely on Aristotle for understanding what that is” (1998, p. xv).

⁸³ *Enéada* I, 2, 6.

das doutrinas não escritas, sem as quais a doutrina platônica da alma revela-se eminentemente dualista, em que pese a mediação da razão, que tem uma natureza afim com as almas humanas e as realidades inteligíveis.

Por outro lado, se a doutrina dos princípios fornece a pedra angular de todas as esferas da realidade e do Ser, como propõe Krämer⁸⁴, também a alma humana tem origem nos princípios supremos, constituindo-se de uma articulação entre o Uno e o Múltiplo, mas que em última instância procede da unidade primária. Em suma, como corolário da oralidade dialética, o homem é essencialmente a sua alma, porém esta tem suas raízes em níveis mais elevados da realidade, níveis estes que não apenas transcendem e incluem as Ideias, mas o fazem também em relação à alma humana. Ou seja, de acordo com a tradição indireta, pode-se afirmar que a essência da alma é o Uno-Bem.

Plotino, nesse ponto, mostra-se bem mais ligado à doutrina dos princípios do que ao Platão dos *Diálogos*. Ainda que pretenda deduzir sua filosofia exclusivamente dos escritos, com centenas de citações às obras do fundador da Academia, como observou Reale, “[...] ele retoma e leva às últimas consequências o núcleo central das doutrinas não escritas de Platão, notavelmente antecipadoras”⁸⁵. Por conseguinte, a antropologia que o licopolitano apresenta, ainda que de forma assistemática, ao longo das *Enéadas*, dá contornos mais nítidos ao platonismo, tanto no que diz respeito à composição, procedência e destino da alma humana, quanto ao caminho ascensional que o homem deve trilhar no retorno ao Uno-Bem, do qual todas as coisas procedem.

No tratado intitulado *Sobre o nosso daimôn*, a estrutura da alma é descrita de forma simples e objetiva: “A alma é muitas coisas, ou melhor, é todas as coisas – tanto as superiores como as inferiores – e estende-se aos confins da vida. Cada um de nós é um mundo inteligível. Com a parte inferior da Alma, estamos em contato com este mundo; com a superior, com o inteligível”⁸⁶. Plotino, na sequência dessa passagem, não hesita em afirmar que a parte superior da Alma humana não é absorvida pelo fluxo dos acontecimentos mundanos, mas permanece impassível no alto.

O fato, no entanto, de o licopolitano afirmar que a Alma é todas as coisas não deveria conduzir à falsa interpretação de que essas coisas têm o mesmo valor ou o mesmo nível ontológico. Isso,

⁸⁴ KRÄMER, 1990, p. 83.

⁸⁵ REALE, 2001, v. IV, p. 439.

⁸⁶ *Enéada* III, 4, 3.

sem dúvida, levaria a graves equívocos na compreensão do seu sistema filosófico e do *τέλος* humano. Na lição abalizada de Reinhold Aloysio Ullmann, “[...] Plotino tinha sempre perante os olhos a ideia de que o Bem e o Princípio Primeiro representam também o fim de todas as coisas”⁸⁷. Logo, como observou Narbonne, “[...] em Plotino, o fundo mesmo do ser revela-se algo diferente em relação ao modo como é concebido por Platão e Aristóteles”⁸⁸.

Dessa maneira, já em tratado da fase inicial, escrito antes de Porfírio encontrá-lo pela primeira vez⁸⁹, Plotino pretende ter esgotado esse assunto: “Aonde devemos ir? Ao Bem e ao Primeiro Princípio. Eis o que colocamos como sabido e demonstrado de mil maneiras, e as demonstrações que são dadas sobre isso também são meios de permitir a elevação a ele”⁹⁰. A seguir, ainda no tratado *Sobre a dialética*, no qual destaca a preeminência dos homens com inclinações filosóficas, sentencia o destino das almas individuais: “O fim da jornada se dá quando atingem o cume do inteligível”⁹¹.

Tal convicção nasce não apenas da reinterpretação do platonismo, mas da experiência pessoal que o licopolitano aporta em sua filosofia, conforme consignado em raro momento autobiográfico de um dos primeiros tratados: “Muitas vezes ocorreu-me ser retirado de meu corpo e conduzido a mim mesmo; ser retirado das coisas externas e introduzido em mim mesmo [...] ter-me identificado com a divindade [...] ter vivido o seu ato e me situado acima de tudo quanto é inteligível, exceto o Supremo”⁹². Na comparação, se a *ἀνάβασις* platônica é velada pelo mito, aqui a *ἐπιστροφή* plotiniana se revela sem quaisquer evasivas, em sua dimensão plena e com todas as consequências que implica.

O ponto de partida, contudo, é bastante conhecido, como aponta Isnardi Parente em alusão ao *Fédon*: “Na esteira de Platão, Plotino repete que a virtude suprema do homem reside na separação suprema, espécie de morte em vida [...] a purificação autêntica para o indivíduo consiste em remontar à sua pura essência, é identificar-se ao universal”⁹³. Daí o *ἄφελε πάντα*⁹⁴, máxima que sintetiza a ascese plotiniana, e que aponta não apenas para o afastamento do elemento corpóreo, mas, sobretudo, para a superação de toda a dualidade e para o retorno ao

⁸⁷ ULLMANN, 2002, p. 57.

⁸⁸ NARBONNE, 2014, p. 61.

⁸⁹ Cf. *Vita Plotini*, 4.

⁹⁰ *Enéada* I, 3, 1 (a 20ª na ordem cronológica).

⁹¹ *Enéada* I, 3, 1.

⁹² *Enéada* IV, 8, 1 (a 6ª na ordem cronológica).

⁹³ ISNARDI PARENTE, 2005, p. 151.

⁹⁴ *Enéada* V, 3, 17.

Uno por meio da *ἔνωσις*. Na lição de Szlezák, “[...] quando o homem se aproxima do Uno, já deixou para trás o pensamento discursivo e sua exposição dele perante outros. Agora ele é pura visão, tudo está dentro dele”⁹⁵.

No tratado *Sobre o Bem ou o Uno*, Plotino esclarece essa questão: “O Uno, não tendo alteridade alguma, está sempre presente, mas nós só estamos presentes para ele quando não temos alteridade em nós. E não é ele que nos deseja e circula ao nosso redor, mas somos nós que o desejamos e circulamos ao seu redor”⁹⁶. Ora, a alteridade surge com a Segunda Hipóstase, cuja autorreflexão marca a identidade de sujeito e o objeto de intelecção. Nesse processo de espelhamento das realidades suprassensíveis, do Intelecto procede a Alma do universo. Com ela surge o tempo e, por conseguinte, o pensamento discursivo. Em síntese, “[...] a Alma é uma expressão e um tipo de atividade do Intelecto, assim como o Intelecto o é do Uno”⁹⁷.

O *ἄφελε πάντα*, nessa perspectiva, é um processo de desvelamento⁹⁸ dos níveis mais densos do Ser até a realidade última⁹⁹. Indica um recolhimento ou uma ascensão do pensamento discursivo (*διάνοια*) à intuição noética (*νόησις*), ou seja, à “[...] visão mental direta ou compreensão imediata do objeto de pensamento, ou uma mente que alcança seu objeto desta maneira direta e não como a conclusão de um processo discursivo da razão”¹⁰⁰. Diferentemente do Platão dos *Diálogos*, a ascensão culmina nos princípios primeiros e supremos da realidade, em consonância aos temas tratados oralmente no seio da Primeira Academia.

Assim, da mesma forma que Platão procedera em relação às tradições antigas que absorve em seu sistema, Plotino extrapola algumas categorias filosóficas de maneira inovadora e congenial. Se em Platão a Alma individual está sujeita aos ciclos cósmicos, e mesmo após suas revoluções terrenas estará adstrita à dimensão espaço-temporal, quando “[...] volta a morar na sua estrela nativa”¹⁰¹, como diz o *Timeu*, o cosmo noético plotiniano prescinde das concepções ordinárias de tempo e espaço, pois “[...] há eternidade em vez de tempo”¹⁰². Para Plotino, o tempo nasce

⁹⁵ SZLEZÁK, 2010, p. 11.

⁹⁶ *Enéada* VI, 9, 8.

⁹⁷ *Enéada* V, 1, 6.

⁹⁸ Narbonne observa que “[...] as relações entre Heidegger e Plotino e, de modo mais amplo, o neoplatonismo ou a tradição da teologia negativa, foram até o momento relativamente pouco exploradas” (2014, p. 151).

⁹⁹ “The boundaries shutting off the self from the universe are largely illusory, and disappear in the higher stages of perception” (ARMSTRONG, 1967, p. 4).

¹⁰⁰ ARMSTRONG, Prefácio às *Enéadas*, p. xviii.

¹⁰¹ *Timeu*, 42b.

¹⁰² *Enéada* V, 9, 10.

no interior da Alma do mundo, mas quando esta se recolhe em contemplação, só existe o eterno momento presente.

Como indicam os *Diálogos*, a *ἀνάβασις* platônica eleva o olhar da alma das coisas temporais e corpóreas à visão do todo, marca distintiva do filósofo. Essa perspectiva se aperfeiçoa com a tradição indireta, que remete ao apoio da oralidade dialética para a escalada aos primeiros princípios. Na senda ascensional, sobressai o papel unificador do amor, cuja função evolui de mero articulador das relações de amizade (*φιλία*), como se encontra no *Lísis*, para o papel do amor (*ἔρωσ*) enquanto força propulsora em direção à plenitude do Bem, do Belo e do Verdadeiro¹⁰³, como se apresenta no *Fedro* e no *Banquete*. Neste caso, a erótica platônica propicia a subida desde a multiplicidade sensível à unidade originária. Todavia, somente com a *ἔνωσις* plotiniana a ascensão dialética atinge sua exaltação máxima.

O *Lísis*, obra do alvorecer literário do fundador da Academia, já prenuncia o despertar do amor platônico, tema este que será desenvolvido ao longo dos *Diálogos* da maturidade, chegando até *As Leis*, onde é acolhido no Estado ideal enquanto *ἀρετή* que aperfeiçoa e enobrece a alma¹⁰⁴. Em tal itinerário, sobressai o caráter psicagógico de *ἔρωσ*, em complemento à força do *λόγος*, na marcha em direção ao Bem. Trabattoni, ao notar esse papel central, ensina que “[...] para Platão, o eros se liga intimamente à filosofia, porque o desejo que acomete a todos, de viver uma vida boa, nunca poderá ser realizado se pelo menos não tentarmos conhecer o bem [...] o resultado de tudo é que o eros representa o nosso estímulo decisivo para a filosofia”¹⁰⁵.

Portanto, não obstante o caráter aporético da obra, não é em vão que o *Lísis* investigue a definição da *φιλία*, pois esse é um passo necessário para a ascensão até a Ideia do Bem. Na mesma linha, Victor Goldschmidt ressalta: “Importa situar, portanto, antes de tudo, cada definição em relação ao objeto e assinalar o lugar que ele ocupa na escala de progressão dialética tal qual acreditamos poder estabelecer conforme a passagem da *Carta VII*”¹⁰⁶. Logo, também não é sem motivos o fato de que, já no início do *Lísis*, Sócrates aponte para a meta final: “[...] é o Bem que é amigo”¹⁰⁷, pois, como frisou Reale, ao analisar a temática desenvolvida no *Lísis* à luz da protologia das doutrinas não escritas de Platão, “[...] essa tensão

¹⁰³ A ênfase em um ou outro desses aspectos do primeiro princípio pode estar relacionada à relevância que assumem, em determinado contexto, os conceitos de *ἀρετή*, *ἔρωσ* e *λόγος*, respectivamente, mas tal investigação escapa aos objetivos deste trabalho.

¹⁰⁴ *As Leis*, 837d.

¹⁰⁵ TRABATTONI, 2010, p. 148.

¹⁰⁶ GOLDSCHMIDT, 2002, p. 33. Cf. *Carta VII*, 342a-b.

¹⁰⁷ *Lísis*, 220b.

da amizade a um bem em nível sempre mais elevado só pode ser explicada [...] supondo *um primeiro amigo*, ou seja, *um primeiro e supremo Bem*, do qual dependem todos os outros bens e do qual são apenas imagens”¹⁰⁸.

Como obra típica da fase inicial, além de abordar a questão da amizade e de como se dão as relações entre amigos, o *Lísis* está focado na forma correta do filosofar e na verificação da predisposição dialética da alma dos interlocutores, submetidos com esse propósito ao *elenchos* socrático (o procedimento de testar e refutar opiniões): “Hipótales, o que desejo ouvir não são os versos nem os poemas que tenhas composto para o teu amado; o teu pensamento é que preciso conhecer, para saber de que maneira tratas aquele”¹⁰⁹. Também aqui se encontram referências às *τιμιώτερα* e à capacidade do mestre dialético de prestar *βοήθεια* ao seu *λόγος*. Com efeito, ao propor que exista uma primeira coisa digna de amor (*πρῶτον φίλον*), Sócrates introduz o problema da definição da essência do Bem, lançando com isso o horizonte filosófico da erótica platônica.

Assim, como observou Szlezák, “[...] o *πρῶτον φίλον* é o Bem como *ἀρχή* última, meta de todas as outras amizades [...] a amizade buscada por Sócrates é, portanto, *φιλία τοῦ ἀγαθοῦ*. Ele quer tornar ‘seu próprio’ o Bem, e isso torna sua *φιλία uma φιλοσοφία*, pois realmente só é própria à alma aquilo que é acessível ao seu *νοῦς*”¹¹⁰. Faz sentido, portanto, que Krämer tenha encontrado no *Diálogo* referências expressas às doutrinas não escritas: “[...] no ponto central do *Lísis* (218c-220b) não se faz referência à doutrina das Ideias, como até agora se considerava, mas ao fundamento do ser”¹¹¹. O primeiro princípio, então, é associado ao Bem e o *ἔρως* converte-se em uma força ascensional.

Por conseguinte, o sentimento de frustração que pode decorrer da leitura do *Lísis* – como, de resto, de tantas outras obras platônicas que não chegam à definição precisa do objeto de investigação –, deve ser substituído tanto pela compreensão de que há uma intencionalidade precisa por trás dos *Diálogos*, quanto pela expectativa de que o tema venha a ser desenvolvido em ocasião mais propícia, como, no caso, de fato o foi, em especial nas obras da maturidade, sem esquecer a ascensão às causas primeiras do ensinamento oral, conforme transmitido pela tradição indireta.

¹⁰⁸ REALE, 1997, p. 345.

¹⁰⁹ *Lísis*, 205b.

¹¹⁰ SZLEZÁK, 2009, p. 132.

¹¹¹ KRÄMER apud REALE, 1997, p. 347.

Ἔρως, em verdade, é uma força motriz que povoa o imaginário grego desde as mais remotas cosmogonias. Em sua genealogia dos deuses, Hesíodo reserva-lhe um papel originário, desde os primórdios associado a um princípio cósmico: “Sim, bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio [...] e Eros: o mais belo entre Deuses imortais, solta membros, dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade”¹¹². Nessa linha, em seus estudos clássicos sobre a mitologia grega, Junito de Souza Brandão destaca que Eros “[...] permanecerá sempre, mesmo à época de seus disfarces e novas indumentárias da época alexandrina, a força fundamental do mundo. Garante não apenas a continuidade das espécies, mas a coesão interna do cosmo”¹¹³.

Portanto, não é de estranhar que Platão recorra a *ἔρως* como a uma *δύναμις* que impele o *λόγος* em direção ao Uno-Bem, como se lê no *Fedro* e em *O Banquete*. No primeiro, o jovem Fedro confessa, logo de início, que vinha da casa de Lísias, onde tiveram lugar conversações acerca de *ἔρως*¹¹⁴. Sócrates procura, então, demonstrar as inconsistências do discurso escrito pelo sofista, cujas intenções são postas sob suspeição, no momento em que afirma que “[...] em todos nós há dois princípios que nos governam e dirigem, e aos quais seguimos para onde quer que nos conduzam: um é o inato desejo dos prazeres; o outro, a ideia adquirida de que é preciso procurar o bem”¹¹⁵. Por conseguinte, como ensina Luc Brisson, “[...] o orador deve saber se é em direção ao alto ou em direção ao inferior que ele deve tentar arrastar as almas às quais ele se dirige. O uso da retórica não pode, portanto, jamais ser moralmente neutro”¹¹⁶.

Na sequência, além de enfatizar a preponderância da oralidade dialética no caminho que conduz ao Bem e ao Belo, ao dizer que “[...] a palavra falada é muito mais clara do que a que não se pronuncia”¹¹⁷, Sócrates enfatiza a importância de conhecer a essência da alma, sem o que restaria frustrada a tentativa de comunicação filosófica: “O ponto está, inicialmente, em alcançar a verdade a respeito da natureza da alma, assim divina como humana, pela observação de seus atos e afecções”¹¹⁸.

Com isso Platão articula os temas centrais do *Diálogo: λόγος, ἔρως e ψυχαγωγία*. Fatores que, na leitura atenta de Trabattoni, estão fortemente conectados: “Podemos, assim, expressar de um

¹¹² *Teogonia*, 116-122.

¹¹³ BRANDÃO, 2009, v. I, p. 197.

¹¹⁴ *Fedro*, 227c.

¹¹⁵ *Fedro*, 237d.

¹¹⁶ BRISSON, 2003, p. 170.

¹¹⁷ *Fedro*, 238b.

¹¹⁸ *Fedro*, 245c.

outro modo a relação que liga *eros* à retórica, ou melhor, à persuasão de que a retórica pretende ser ciência: trata-se da psicagogia, ou seja, da condução da alma”¹¹⁹. Schüler segue na mesma direção ao condenar a arbitrariedade da distinção entre erótica e dialética na jornada ascensional: “Eros não altera sua identidade quando o objeto da busca, na progressão das etapas, se configura como a verdade. De fato, a verdade é bela como o belo é verdadeiro. A fusão do objeto funde impulsos. O desejo de contemplar o belo e o desejo de saber já não se distinguem”¹²⁰.

Sócrates recorre, então, ao mito da parelha alada, visando esclarecer a natureza da alma humana, composta, por um lado, de elementos belos e nobres e, por outro, de materiais mais densos e grosseiros. “Quando é perfeita e alada, caminha nas alturas e governa o mundo em universal. Vindo a perder as asas, é arrastada até bater nalguma coisa sólida, onde fixa a moradia e se apossa de um corpo de terra, que pareça mover-se por si mesmo, em virtude da própria força da alma”¹²¹. Ora, na linguagem metafórica do *Fedro*, *ἔρως* é justamente a força que leva a alma a recuperar suas asas: “Quando, à vista da beleza terrena e, despertada a lembrança da verdadeira beleza [...]”¹²², a alma eleva o seu olhar para o céu e novamente tenta alçar voo¹²³.

Nessa perspectiva, como ensina Lima Vaz, “[...] o *eros* vem trazer então ao *logos* a sua força de ascensão. Mas o *logos* empresta ao *eros* o rigor e o rumo certo da ciência verdadeira”¹²⁴, ao que poderíamos aduzir: e a excelência (*ἀρετή*) aponta para o aperfeiçoamento da alma em seu esforço por assemelhar-se ao Bem e ao Belo, em conformidade com a oração ao deus Pã e às divindades locais, que encerra o *Diálogo*: “Dai-me alcançar a beleza interna, e que tudo o que eu tenho no exterior fique em consonância com o que trago dentro de mim; rico me pareça exclusivamente o sábio, e seja todo o meu ouro o que apenas o homem temperante possa carregar”¹²⁵. Em resposta, *O Banquete* eleva às últimas conseqüências a aspiração à transcendência e à plenitude da alma, discorrendo sobre a jornada ascensional que conduz da beleza corpórea à visão do Belo em si.

Portanto, somente em *O Banquete* a erótica platônica atinge seu zênite, e *ἔρως* se revela como o filósofo por excelência. Nesse sentido, ainda que o *Lísias* introduza a questão do *πρῶτον φίλον*

¹¹⁹ TRABATTONI, 2003, p. 115.

¹²⁰ SCHÜLER, 2001, p. 86.

¹²¹ *Fedro*, 246c.

¹²² *Fedro*, 249d.

¹²³ “The passion for wisdom, the characteristic desire of the immortal soul, is symbolised in the *Phaedrus* by the wings which Psyche must receive from Eros” (CORNFORD, 1997, p. 354).

¹²⁴ LIMA VAZ, 2011, p. 27.

¹²⁵ *Fedro*, 279b-c.

e, com isso, já remeta à necessidade de avançar a investigação até a essência do Bem, bem assim que o *Fedro* ligue ao amor a força persuasiva da retórica, no intuito de conduzir as almas à contemplação da Ideia do Bem, o primeiro não esgota seu propósito e o segundo envereda para a crítica à escrita e para a valorização da oralidade dialética na jornada ascensional, conferindo ao λόγος um papel tão relevante quanto o exercido por ἔρως na ψυχαγωγία platônica. Em contrapartida, o *Diálogo* na casa de Agatão, do início ao fim, é centrado em discursos que buscam a melhor definição de ἔρως, cada qual procurando superar as considerações de seus antecessores, na progressão que vai até a narração de Sócrates do discurso de Diotima.

Sócrates, já de início, surge como o mestre dialético, o detentor das coisas de maior valor (as τιμιώτερα), que sempre é capaz de prestar auxílio (βοήθεια) à investigação, remetendo-a a níveis mais elevados de entendimento. Guarda, com isso, um paralelo ao ensinamento que confessa ter recebido de sua mestra da Mantineia, que havia contestado suas proposições, libertando-o assim de suas opiniões errôneas¹²⁶. Com efeito, o fato de Sócrates haver-se “[...] acolhido ao pórtico da casa vizinha, onde se quedara imóvel e de pé”¹²⁷, impassível às tentativas de fazê-lo entrar na casa de Agatão, como de costume o fazia, prenuncia a seção dominada pela metáfora dos mistérios, na qual Diotima dispõe-se a falar sem quaisquer restrições acerca dos degraus que conduzem à contemplação final¹²⁸.

As disputas têm início, em verdade, com o discurso de Fedro, que recorre a Hesíodo para reverenciar a antiguidade de Eros, motivo pelo qual deveria “[...] servir de norma de conduta para os que se propuserem a viver bela e retamente [o que] não lhes é inspirado tão bem nem pelos parentes, nem pela beleza, a riqueza, as dignidades e tudo o mais, como pelo amor”¹²⁹. Enfim, Fedro recorre aos poetas, a Homero e a Eurípedes, para realçar as qualidades de Eros, em sua opinião “[...] o mais antigo e o mais respeitável dos deuses, como também o mais autorizado para levar os homens à posse da virtude e da felicidade, tanto nesta vida como depois da morte”¹³⁰.

O discurso de Pausânias, logo a seguir, que também recorre ao mito para emoldurar seu elogio ao amor, não deixa de ter importância no contexto da filosofia platônica. Pausânias recorre a dois aspectos distintos de Afrodite, o celeste e o vulgar, associando Eros aos mesmos

¹²⁶ *O Banquete*, 201d-e.

¹²⁷ *O Banquete*, 175a.

¹²⁸ *O Banquete*, 210a.

¹²⁹ *O Banquete*, 178c-d.

¹³⁰ *O Banquete*, 180b.

qualificativos. Diz, então: “Com qualquer ato dá-se o seguinte: em sua realização, nenhum, em si mesmo, é belo ou censurável [...] da maneira por que é feito é que dependerá ser isso; se a ação for executada com beleza e retidão, será bela; se não houver retidão, será feia”¹³¹. Tal argumento, em verdade, remete à habilidade de encontrar as Ideias imperecíveis em meio ao fluxo incessante das coisas terrenas, e assim buscar a excelência na ação, em harmonia com a justiça e com a razão.

Erixímaco aproveita os dois aspectos de Eros citados por Pausânias, o celeste e o pandêmio, para ligá-los à sua arte, a medicina. De maneira semelhante às carências e aos excessos de elementos referidos no *Timeu* para explicar as disfunções orgânicas¹³², Pausânias está preocupado em preservar a integridade corpórea, conferindo ao amor a força de harmonizar até mesmo os elementos contrários, o que traria prosperidade e saúde aos homens¹³³. Na sequência, Aristófanes ressalta o poder de Eros, capaz de restaurar a plenitude da mítica condição original dos humanos, uma natureza dupla que lhes conferia vigor e coragem extraordinários, a ponto de ameaçar os próprios deuses, motivo pelo qual foram seccionados e, desde então, sendo-lhes inato o amor de uns pelos outros, anseiam pela outra metade¹³⁴.

Agatão, por sua vez, pretende explicar a natureza de Eros, que julga ter escapado a seus antecessores, para então ressaltar seus efeitos benfazejos. Ao tempo em que destaca as virtudes deste que considera o mais belo e o mais jovem dos deuses, como a temperança, a coragem, a sabedoria e a justiça – que lhe conferem maestria no campo de domínio das Musas e na instauração da ordem e da beleza entre deuses e homens – o discurso recorre a um antigo adágio cujo teor será decisivo para a epistemologia platônica: “O semelhante sempre se liga ao seu semelhante”¹³⁵. Com efeito, essa premissa será resgatada e sobrevalorizada pelo neoplatonismo plotiniano, mas também em *O Banquete* exerce um papel central, no sentido de dispor as condições para a escalada do amor platônico, isto é, de mostrar que a cada um dos degraus ascensionais corresponde uma faculdade interna apta a reconhecê-lo.

O último orador é Sócrates. De antemão, declina do uso de recursos retóricos, prometendo ater-se exclusivamente à verdade. Não resiste, porém, em submeter Agatão ao seu *ἔλεγκος*, com o que o anfitrião – e todos os oradores que o precederam, a considerar cada discurso como a

¹³¹ *O Banquete*, 181a.

¹³² *Timeu*, 86a.

¹³³ *O Banquete*, 186a-188a.

¹³⁴ *O Banquete*, 189c-191d.

¹³⁵ “ὡς ὁμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει” (*O Banquete*, 195b).

superação do anterior – revela-se desconhecedor do assunto tratado: “É bem possível, Sócrates, que eu não compreendesse nada do que então falei”¹³⁶. Ora, destaca Szlezák, “[...] o que Sócrates fez aqui com Agatão foi apenas a idêntica repetição de um *elenchos* anterior, em que ele próprio foi liberto de suas opiniões errôneas sobre o Eros pela vidente Diotima”¹³⁷. Com isso, Platão prepara o caminho para o ponto alto do *Diálogo*, em que recorre à linguagem dos mistérios a fim de expressar sua teoria sobre o amor.

No relato de Sócrates acerca das lições recebidas da mulher de Mantineia, da mesma forma que a opinião verdadeira está situada entre a sabedoria e a ignorância, também Eros se revela como divindade intermediária, que aspira ao Bem e ao Belo dos quais carece: “Um grande demônio [*δαίμων μέγας*], Sócrates; e, como tudo que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais”¹³⁸, diz Diotima. *Ἔρως*, ainda na simbologia dos mistérios¹³⁹, é gerado no mesmo dia do nascimento de Afrodite, fruto de uma relação efêmera entre Expediente e Pobreza, dos quais recebe seus traços peculiares: “Tendo herdado a natureza da mãe, é companheiro eterno da indigência. Por outro lado, como filho de tal pai, vive a excogitar ardis para apanhar tudo o que é bom e belo [...] nem é mortal nem imortal [...] e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância”¹⁴⁰.

Nesse contexto, *ἔρως* é o modelo do *φιλόσοφος*, o amigo da sabedoria, na caminhada que eleva a alma à pureza original de sua natureza divina¹⁴¹. Em suma, na lição de Jayme Paviani, “[...] existem os graus do amor, do amor físico até o amor espiritual. A vida humana avança até o bem”¹⁴². Esse movimento ascendente é descrito por Diotima como uma escada de sete degraus, que conduz à contemplação final, nesta ordem: 1º) a beleza de um único corpo; 2º) a beleza em todas as formas belas; 3º) a beleza da alma; 4º) a beleza dos costumes; 5º) a beleza das leis; 6º) as ciências belas, e; 7º) o Belo em si mesmo¹⁴³. Por fim, ainda que a forasteira anuncie que

¹³⁶ *O Banquete*, 201b.

¹³⁷ SZLEZÁK, 2009, p. 266-7.

¹³⁸ *O Banquete*, 202e.

¹³⁹ “[...] RIEDWEG (*Mysterienterminologie bei Platon und Philon von Alexandria*) investigou os pontos de contato, que chegam aos detalhes, entre a realidade dos mistérios eleusinos e a linguagem dos mistérios platônica (SZLEZÁK, 2009, p. 268).

¹⁴⁰ *O Banquete*, 203d-204a.

¹⁴¹ Nos níveis mais elevados, ensina Cornford, “[...] Eros becomes the passion for wisdom, philosophy, whereby the soul may regain the pristine purity of its divine nature” (1997, p. 292).

¹⁴² Paviani, 2015, p. 70.

¹⁴³ *O Banquete*, 210a-211d.

falará a Sócrates sem reservas, é lícito supor que, no contexto da crítica à escrita, permanecerá velada a referência aos primeiros princípios e aos mistérios do amor.

O Banquete, dessa maneira, apesar de ser o texto mais significativo do ponto de vista da *ἀνάβασις* platônica, com a convergência de todos os discursos para a meta final do Bem e do Belo, quando a alma “[...] dos belos conhecimentos alcança, finalmente, aquele conhecimento que outra coisa não é senão o próprio conhecimento do Belo, para terminar por contemplar o Belo em si mesmo”¹⁴⁴, ainda assim hesita em enunciar a superação de toda a dualidade¹⁴⁵. O passo final, à luz das doutrinas não escritas, entendidas em caráter fortemente monista, não foi dado nos *Diálogos*, não obstante as inúmeras remissões ao tema, que talvez tenha sido tratado exclusivamente nas conferências Sobre o Bem, fruto do ensinamento direto do próprio Platão no seio da Primeira Academia.

A superação das reticências de Platão em consignar por escrito a doutrina dos princípios e, com isso, dar o acabamento final ao seu sistema de pensamento, foi possível apenas com o advento das *Enéadas*. Com efeito, a filosofia de Plotino é devedora tanto dos *Diálogos* quanto da tradição indireta, em especial a proveniente da leitura aristotélica da *Metafísica*. Nesse contexto, *O Banquete* ocupa uma posição privilegiada, como observa Isnardi Parente: “*O Banquete* (e em particular 210a-c) é outro texto platônico de que Plotino se faz exegeta à sua maneira, quando traça a linha de ascensão progressiva em direção ao belo inteligível”¹⁴⁶. Quanto a isso, o importante testemunho de Porfírio não deixa dúvidas de que foi esse o caminho trilhado pelo mestre em sua *ἔνωσις*: “[...] seguindo o caminho apontado por Platão, no *Simpósio*, ele contemplou a Deus que não tem forma nem essência, porquanto está acima da Inteligência e do inteligível”¹⁴⁷.

À luz dessa ousada metafísica não dualista, alguns autores sustentaram que o licopolitano tivesse incorporado elementos orientais em seu sistema de pensamento, talvez em decorrência da *Vita Plotini*, na qual Porfírio afirma que Plotino “[...] se propôs conhecer diretamente a [filosofia] que se professa entre os persas e a que é venerada entre os hindus”¹⁴⁸. É o caso de

¹⁴⁴ *O Banquete*, 210c-d.

¹⁴⁵ “Platão parece saber o que o bem é, mas sabe que seus interlocutores o aprendem aos poucos”, observa Paviani (2013, p. 70).

¹⁴⁶ ISNARDI PARENTE, 2005, p. 161.

¹⁴⁷ *Vita Plotini*, 23.

¹⁴⁸ *Vita Plotini*, 3.

Émile Bréhier, que estabelece conexões entre os tratados das *Enéadas* e os *Upanishads*¹⁴⁹, os principais textos do arcabouço teórico da filosofia Vedānta, uma das seis escolas ortodoxas do hinduísmo¹⁵⁰. Thomas McEvilley vai além e relaciona Plotino aos grandes expoentes dessa tradição, a saber, Śaṅkara, Ramānuja e Mādhva¹⁵¹, mostrando tanto a semelhança de textos quanto a coincidência das elaborações em torno de uma teoria sobre o aspecto ilusório do mundo fenomênico¹⁵².

Deve-se registrar, ainda, o trabalho de J. F. Staal, que traz uma consistente análise comparativa entre a Vedānta Advaita, de Śaṅkara, e o neoplatonismo plotiniano¹⁵³, com ênfase na correspondência de conceitos – como é o caso da noção de contemplação, em Plotino, e a de *dhyāna* entre os hindus – e dos objetivos últimos da filosofia, no primeiro caso, em que a via ascendente conduz ao Uno e, no segundo, à libertação dos condicionamentos¹⁵⁴. Por fim, vale lembrar da não menos competente associação entre o conceito de *budhi*, no *Bhagavad Gītā*, e o de *ψυχή*, em Plotino, elaborada em conjunto por R. Ravindra e A. H. Armstrong, com importantes resultados na correlação entre os níveis ontológicos das duas tradições, por exemplo, ao mostrar que os níveis mais elevados da *ψυχή*, voltados para e em sintonia com o *νοῦς*, correspondem à noção de *budhi*¹⁵⁵.

Contudo, a ausência de quaisquer citações ao longo das *Enéadas*, seja a fragmentos de textos, seja a pensadores indianos, compromete a tese das influências orientais sobre Plotino. Ao contrário, o licopolitano não se cansa de definir-se como mero intérprete de Platão. Por conseguinte, uma vez mais, é nos *Diálogos* e na tradição indireta que se deve buscar as fontes da filosofia plotiniana. É o caso, justamente, do tratado *Sobre o Amor*, no qual são investigadas

¹⁴⁹ “Je suis ainsi conduit à rechercher la source de la philosophie de Plotin plus loin que l’Orient proche de la Grèce, jusque dans la spéculation religieuse de l’Inde, qui, à l’époque de Plotin, était déjà fixée depuis des siècles dans les Upanishads, et avait gardé toute sa vitalité” (BRÉHIER, 1999, p. 118).

¹⁵⁰ Cf. RADHAKRISHNAN, 1957, p. 506-571; ZIMMER, 1986, p. 238-325; ELIADE, 2010, p. 210-237.

¹⁵¹ Segundo McEvilley, os principais representantes, nesta ordem, das seguintes ramificações dessa escola: 1) não dualista; 2) não dualista qualificada, e; 3) dualista (2002, p. 549-567).

¹⁵² Vale observar, ainda que uma análise mais detalhada fuja ao objetivo deste trabalho, que cada um desses subsistemas tem uma concepção acerca do aspecto ilusório da manifestação, mas que Plotino acomoda a todos em sua filosofia, da seguinte forma: 1) se o Uno é visto como a única realidade, tudo o mais é ilusório (a teologia apofática); 2) se tudo provém do Uno, que é a realidade última, então tudo é real (a teologia catafática), e; 3) a gradação ontológica indicada no *Sofista* e tratada nas doutrinas não escritas, que pressupõe a existência de níveis de realidade.

¹⁵³ STAAL, 1961.

¹⁵⁴ “Both the lower forms of contemplation in Plotinus and meditation (dhyāna) are productive [...] they reach the perfect unity of subject and object. Thus the highest theōria in Plotinus leads to the One, whereas the Advaitic jñāna leads to and is identical with Brahman” (STAAL, 1961, p. 173).

¹⁵⁵ RAVINDRA; ARMSTRONG, 1998, p. 72-98.

as concepções do *Fedro* e de *O Banquete*: “O Amor [*Ἔρως*] é um deus, um *daímôn* [*δαίμων*] ou um estado [*πάθος*] de alma? Ou seria mais correto dizer que há uma espécie que é um deus, outra que é um *daímôn* e outra que é um estado de alma?”¹⁵⁶. Com efeito, se no primeiro Platão associa Eros tanto a um deus quanto a um estado da alma, no segundo é dito que ele é uma divindade intermediária. Plotino, por sua vez, reconcilia essas concepções, a partir de uma interpretação alegórica do mito sobre o nascimento de *Ἔρως*.

Ao articular esses três aspectos de Eros, porém, o licolopolitano mantém a preponderância de *O Banquete*, a partir do discurso de Diotima¹⁵⁷, e considera o amor como uma força que tem origem na Alma divina e que impele as Almas individuais ao Bem e ao Belo: “E, contemplando a essência primeira como ao seu próprio bem, a Alma divina exultou nesta contemplação e emanou de si algo cuja dignidade correspondia à dela e à do objeto de sua contemplação. O Amor emanou do encontro da ardorosa contemplação como objeto contemplado”¹⁵⁸. Nesse sentido, Armstrong, apesar de reconhecer na erótica plotiniana as lições de *O Banquete*, mas sem atentar para o influxo da tradição indireta, chega a ver aí elementos que transcendem o ensinamento platônico, pois vão além da Teoria das Ideias¹⁵⁹. No entanto, esse eventual distanciamento é superado por meio da doutrina dos princípios e a dos múltiplos níveis de ser associada à oralidade dialética.

Assim, nos tratados *Sobre o Belo* e *Sobre a Beleza Inteligível*¹⁶⁰, Plotino associa o Uno ao Belo em si, princípio de todas as coisas belas, até mesmo das Ideias: “A Beleza [*τὸ καλόν*], essa Beleza que também é o Bem [*τὸ ἀγαθόν*], deve ser colocada como a primeira realidade. Imediatamente depois dela vem a Inteligência [*νοῦς*], que é uma manifestação proeminente da Beleza. A Alma [*ψυχή*] é bela mediante a Inteligência”¹⁶¹. Trata-se, é claro, do esquema processional, neste caso, com ênfase no primeiro princípio enquanto o Belo em si, “[...] a Beleza que transcende toda beleza [*κάλλος ὑπὲρ κάλλος*]”¹⁶². Ora, nessa perspectiva, Plotino

¹⁵⁶ *Enéada* III, 5, 1.

¹⁵⁷ “[...] c’est le discours de Diotime décrivant la remontée vers le Beau en soi (*Banquet*, 210a-212a) qui est le text de référence pour Plotin (LAURENT, 2011, p. 181).

¹⁵⁸ *Enéada* III, 5, 3.

¹⁵⁹ “He may himself derive it from the teaching of the *Symposium*, but it goes far beyond anything in Plato, far beyond the ordered ascent under the driving impulse of Eros from physical beauty, through the beauty of laws and institutions and of the sciences, to the purely intellectual contemplation of the Idea” (ARMSTRONG, 1967, p. 32).

¹⁶⁰ *Enéadas* I, 6 e V, 8, respectivamente.

¹⁶¹ *Enéada* I, 6, 6.

¹⁶² *Enéada* VI, 7, 32.

desenvolve sua filosofia em consonância com as doutrinas não escritas de Platão, pois remete a uma causa suprema que antecede o Intelecto, lugar das Ideias.

Sob o influxo da erótica platônica, Plotino diz que “[...] precisamos subir de novo em direção ao Bem, para o qual tende o desejo de todas as Almas”¹⁶³. Entretanto, se em *O Banquete* Platão se detém no conhecimento e na contemplação do Bem e do Belo, o que sugere uma dualidade de sujeito e objeto, a ascese plotiniana conduz à superação de toda a multiplicidade, leva à *ἔνωσις*, que ocorre, nas palavras de Plotino dirigidas ao seu seletivo grupo de discípulos, “[...] quando vires que te tornastes isso; quando a tua interioridade estiver pura e não apresentar obstáculo algum à tua unificação; quando nada de exterior estiver misturado com o homem verdadeiro”¹⁶⁴.

No tratado *Sobre a Beleza Inteligível*, Plotino faz uma breve referência¹⁶⁵ àquele que ascendeu ao cosmo noético e contemplou a beleza do Intelecto, habilitando-se assim a avançar ao que está além do Ser (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)¹⁶⁶, para usar a conhecida expressão de *A República* que, no entanto, Platão não aprofunda nos *Diálogos*. O tratado, porém, tem por objetivo dar uma vívida descrição do *νοῦς*, cuja compreensão ultrapassa as capacidades da razão discursiva, posto advir de um primeiro nível de unificação, neste caso, entre sujeito e objeto de contemplação (as Ideias). Em suma, como esclarece Szlezák em *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous em Plotino*: “Ao lado deste conceito do Nous como dualidade unificada de sujeito e objeto, encontra-se outra caracterização da Segunda Hipóstase mediante três termos: a Inteligência é Ser, Vida e Pensamento”¹⁶⁷.

A descrição vivaz que Plotino faz do Intelecto, portanto, já representa um avanço em relação à ascensão dialética e à Teoria das Ideias de Platão, mesmo sem ter de recorrer à Primeira Hipóstase. Assim, ao se referir à beleza arquetípica do Intelecto, quando afirma que nessa esfera “[...] todas as coisas são divinas, e a terra e o mar e as plantas e os animais e o homem são divinos, tudo que pertence àquele elevado céu é celeste”¹⁶⁸, Plotino expande a noção da mútua implicação entre as Ideias¹⁶⁹, mostrando que ela se estende também às dimensões mais internas do ser humano, pois este as contempla como idênticas a si: “[...] eles veem a si mesmos nas

¹⁶³ *Enéada* I, 6, 7.

¹⁶⁴ *Enéada* I, 6, 9.

¹⁶⁵ *Enéada* V, 8, 1.

¹⁶⁶ *A República*, 509b.

¹⁶⁷ SZLEZÁK, 2010, p. 206.

¹⁶⁸ *Enéada* V, 8, 3.

¹⁶⁹ MARQUES, 2010, p. 16.

outras coisas; pois todas as coisas são transparentes, e não há algo sombrio ou opaco; tudo e todas as coisas são claras no mais íntimo de tudo; pois a luz é transparente para a luz [*φῶς γὰρ φωτὶ*]¹⁷⁰.

De fato, as Ideias e o Intelecto são compreendidos como entidades vivas, não como proposições ou abstrações mentais, mas enquanto realidades e substâncias¹⁷¹, e configuram uma perfeita unidade na multiplicidade, como se encontra nesta passagem lapidar do tratado *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno*: “Portanto, se a vida mais verdadeira é a vida pela intelecção e esta será idêntica à intelecção mais verdadeira, a intelecção mais verdadeira vive e a contemplação e o objeto de contemplação correspondente são um vivente e uma vida e os dois juntos são um só”¹⁷².

“Essa multiplicidade na unidade [...] é sem dúvida o que há de mais próximo do Primeiro, e a razão afirma a sua existência com tanta ou maior certeza do que a da Alma, pois ela é mais elevada que a Alma. No entanto, ela não é o Primeiro, pois não é uma nem simples”¹⁷³, diz Plotino no tratado *Sobre o Bem ou o Uno*. Assim, além dessa elevada contemplação deve-se avançar ainda um nível em direção ao Uno-Bem, porém as dificuldades enfrentadas pelo licolitano na descrição dessa realidade última são quase intransponíveis, pois ele terá que usar palavras e pensamentos para exprimir aquilo que está além da linguagem e além das Ideias¹⁷⁴ – a causa primeira que transcende o Intelecto e o Ser – motivo pelo qual utiliza com frequência a terminologia negativa, a exemplo de quando diz que “[...] nada pode ser afirmado do Uno”¹⁷⁵, ou que “[...] o nome Uno denota apenas a negação de toda a multiplicidade”¹⁷⁶, perspectiva essa que dará origem à teologia apofática¹⁷⁷.

Platão enfrentou os mesmos problemas, como diz Plotino ao citar justamente a *Carta VII*: “[...] a compreensão do Uno não pode se dar nem pelo raciocínio, nem pela percepção intelectual [...] Platão diz que o Uno não pode ser nem objeto de discurso, nem objeto de escrita [...]”¹⁷⁸.

¹⁷⁰ *Enéada* V, 8, 4.

¹⁷¹ *Enéada* V, 8, 5.

¹⁷² *Enéada* III, 8, 8.

¹⁷³ *Enéada* VI, 9, 5.

¹⁷⁴ *Enéadas* V, 3, 19 e V, 5, 6.

¹⁷⁵ *Enéada* VI, 7, 41.

¹⁷⁶ *Enéada* V, 5, 6.

¹⁷⁷ “[...] renunciando a toda visão e a todo conhecimento, possamos assim ver e conhecer que não se pode nem ver nem conhecer Aquele que está além de toda visão e de todo o conhecimento! Porque aí se encontra uma visão verdadeira e um verdadeiro conhecimento”, escreverá bem mais tarde o Pseudo-Dionísio, o Areopagita (*Teologia Mística*, 1025b).

¹⁷⁸ *Enéada* VI, 9, 4. Cf. *Carta VII*, 341c.

Tais dificuldades emergem nas tentativas de definição da essência do Bem, esse τέλος para o qual converge toda a obra escrita do fundador da Academia, e para o qual apontam os termos ἀρετή, ἔρως e λόγος, na jornada que conduz ao Bem, ao Belo e ao Verdadeiro – o πρώτον φίλον, do *Lísis*; o Belo em si, em que culmina a ἀνάβασις de *O Banquete*; o além do Ser, e o fim da viagem, de *A República*¹⁷⁹. O filósofo, porém, reservou o tema dos primeiros princípios à oralidade dialética, conforme as lições do *Fedro* e da *Carta VII*, ratificadas pela tradição indireta. E mesmo na transmissão oral, por certo, enfrentou desafios iguais aos de Plotino, como sugere a primeira hipótese do *Parmênides*, que trata do Um que “[...] nem sequer é de modo a ser *um* [...] o *um* nem é *um* nem é”¹⁸⁰.

Ocorre que, mesmo nos relatos transmitidos pela tradição indireta – que remetem à fundamentação última da metafísica platônica, a partir da teoria dos princípios e dos múltiplos níveis de ser –, e ainda que se leve em consideração a ὁμοίωσις θεῶν¹⁸¹, do *Teeteto*, não se encontra em Platão algo como a ἔνωσις plotiniana, que pressupõe a superação de toda a dualidade e a unificação com o Uno-Bem. Platão indicou o caminho por meio dos *Diálogos* e, sobretudo, com suas doutrinas não escritas. No entanto, coube a Plotino a exaltação máxima da dialética ascendente do mestre, ao mostrar que a absoluta transcendência do Uno coincide com a absoluta imanência do Si mesmo.

Aquele que viveu esse elevado êxtase, essa *hénôsis*, portanto, compreendeu que “[...] eles não eram dois, mas aquele que contemplava era uno com o que era contemplado – pois não era propriamente uma visão e sim uma união”¹⁸². Ao beber das fontes do platonismo, séculos mais tarde, Giordano Bruno elabora uma preciosa síntese dessa multissecular tradição de pensamento: “[...] como tudo vem do bom, assim tudo é bom, pelo bom e para o bom; do bem, pelo bem e para o bem”¹⁸³.

¹⁷⁹ *Lísis*, 219cd, 220b; *O Banquete*, 211d; *A República*, 509b, 532e.

¹⁸⁰ *Parmênides*, 141e.

¹⁸¹ *Teeteto*, 176a-b.

¹⁸² *Enéada* VI, 9, 11.

¹⁸³ BRUNO, 1978, p. 12.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θεῶν
καὶ εὐδαιμόνων βίος
Enéada VI, 9

Neste trabalho tomamos como ponto de partida duas grandes linhas interpretativas de Platão. A primeira, que remete à preeminência e à absoluta autonomia dos escritos, permitiu analisar a significativa contribuição de Schleiermacher aos estudos platônicos. A segunda, que afirma a insuficiência da obra dialógica e sua necessária complementação por meio do ensinamento oral intra-acadêmico, analisou a crítica à escrita presente no *Fedro* e na *Carta VII*, e coligiu importantes testemunhos da tradição indireta, seja de discípulos da Primeira Academia, como é o caso de Aristóteles, seja de comentadores que fizeram referências às doutrinas não escritas ao longo da história do platonismo.

Buscamos apoio na escola de Tübingen-Milão e em renomados comentadores de Platão, para avaliar o peso que a tradição indireta exerce na compreensão do platonismo, e se ela teria a capacidade de levar à reinterpretação substancial da filosofia platônica. Nesse intuito, também recorreremos a pensadores pré-socráticos, assim como à análise detida dos próprios *Diálogos* e das *Cartas*. Com isso foi possível mostrar que o Platão que emerge da tradição indireta valoriza em demasia a escrita, que explora às últimas possibilidades, mesmo que seja para demonstrar a insuficiência e a rigidez da palavra escrita em face do nobre propósito de conduzir almas em direção ao Bem e ao Belo.

Logo, procuramos mostrar que a obra dialógica de Platão remete a coisas de maior valor, em direção às quais o mestre dialético é sempre capaz de prestar auxílio, desde que os aspirantes se revelem aptos à filosofia, para usar a linguagem do *Fedro*. Caso contrário, haverá a retenção intencional do saber, como ocorre com a palavra escrita, que é incapaz de avaliar aqueles que a ela terão acesso. Assim, evidenciamos que a linguagem e o método dos *Diálogos* sempre ensejam uma complementação posterior. Mostramos, ainda, por meio dos principais testemunhos da tradição indireta, que as doutrinas não escritas vão além da obra dialógica, pois são recorrentes as menções a níveis ontológicos que transcendem as Ideias.

No segundo capítulo mostramos que os filósofos neoplatônicos não quiseram criar uma nova escola de pensamento, mas apenas resgatar o ensinamento do fundador da Academia, motivo pelo qual se denominavam simplesmente platônicos. A partir daí, apresentamos Plotino como

artífice de uma nova articulação do platonismo, devedora, é bem verdade, dos *Diálogos* e das *Cartas*, citados em profusão, mas sob influência decisiva da tradição indireta, a partir da leitura da *Metafísica* de Aristóteles, conforme referido expressamente na *Vita Plotini*, escrita por Porfírio. Plotino equipara o Uno das *Enéadas* ao Um das doutrinas não escritas e ao Bem de *A República*, elevando-o à condição de fundamento metafísico das Ideias, em sintonia com a doutrina dos princípios e dos múltiplos níveis de ser reservados ao ensinamento intra-acadêmico.

Com tal intuito, revisitamos a filosofia plotiniana, mostrando como o licopolitano transita nos meandros da tradição platônica, como recepciona os problemas filosóficos do platonismo e em que medida as soluções que apresenta se aproximam ou se distanciam daquelas propostas por Platão. Destacamos, sobretudo, o paralelo estrutural entre os dois sistemas de pensamento, ambos fundados na concepção cíclica do universo, de uma descida do Uno ao Múltiplo, com o consequente retorno do Múltiplo ao Uno. Nesses extremos, abordamos a concepção antropológica de cada pensador, que precisa dar conta das capacidades de o ser humano ascender aos níveis mais elevados do Ser.

Plotino, sob o influxo da tradição indireta, quer ascender ao que está além do Ser, quer chegar ao Uno-Bem. Para tanto, estabelece a correlação entre sujeito e objeto de contemplação no âmbito da Segunda Hipóstase. Com isso, transcende o âmbito da razão discursiva, pois no Intelecto o conhecimento se dá por meio da visão direta, uma fusão entre o conhecedor e o conhecido. Todavia, ainda faltará um passo em direção à unificação, a absoluta simplicidade a que o licopolitano pretende ascender com a superação de toda alteridade. Isso será possível porque tanto em Plotino quanto no Platão das doutrinas não escritas, o universo inteiro decorre de um primeiro princípio, portanto, no ensinamento plotiniano, a alma humana traz em si os vestígios dessa realidade mais plena a que aspira ascender. Platão trata da assimilação ao Bem, mas não elabora de forma tão detalhada quanto Plotino a possibilidade de chegar ao além do Ser e ao fim da viagem, para usar a terminologia de *A República*.

No último capítulo estabelecemos a correlação entre a *hénôsis* plotiniana e a ascensão dialética em Platão. Para isso, tomamos com o ponto de partida a correspondência estrutural da dimensão inteligível nos dois sistemas, mostrando como a *Carta II* e o *Parmênides* foram recepcionados nas *Enéadas*. Destacamos que os dois momentos da filosofia plotiniana reproduzem a concepção dialética de Platão, tanto no seu aspecto descensional, quanto no seu retorno à

origem. Indicamos como o *Fédon* e *A República* foram fundamentais para a metafísica neoplatônica, mas que a tradição indireta fornece alicerces mais sólidos para a ascese plotiniana.

Por fim, tratamos da erótica platônica desde o *Lísis*, o *Fedro* e *O Banquete*, mostrando a forte influência que esses *Diálogos* exercem sobre Plotino, a exemplo dos tratados *Sobre o Belo*, *Sobre a Beleza Inteligível* e *Sobre o Amor*. Mostramos, no entanto, que esse caminho apontado nas obras escritas deve ser complementado com a doutrina dos princípios e com a perspectiva dos múltiplos níveis de ser, pois foi exatamente aí que Plotino encontrou elementos para a superação de toda a dualidade, para a unificação com o Uno-Bem, para a *hénôsis*. Descortinamos, dessa forma, novos horizontes ao aprofundamento dos estudos platônicos, desafio sempre presente para a filosofia de todos os tempos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus* (Contra os pagãos) - Parte I. 7. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990.
- ANDIA, Ysabel de. *L'union à Dieu chez Denys L'Aréopagite*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996.
- ARANA MARCOS, José Ramón. *Platón, doctrinas no escritas: Antología*. Bilbao: Servicio Editorial; Universidad del País Vasco; Euskal Herriko Unibertsitatea, 1998.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários de Lucas Angioni. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009.
- _____. *Metafísica*. Edição de Giovanni Reale. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARMSTRONG, A. H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: an analytical and historical study*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1967.
- _____. (Ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ARNOU, René. *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*. Milano: Vita e Pensiero, 1997.
- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.
- BEIERWALTES, Werner. *Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. 2.ed. Milano: Vita e Pensiero, 1993.
- BERGSON, Henri. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo: Annablume, 2011.
- BERTI, Enrico. *Existe uma ética nas "doutrinas não escritas" de Platão?* In: MIGLIORI, Maurizio; VALDITARA, Linda M. Napolitano (Org.). *Plato Ethicus: a filosofia é vida*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 39-54.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 21.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. Volume I.
- BRAVO, Francisco. *Ontología y Ética en el Filebo de Platón*. In: PERINE, Marcelo (Org.). *Estudios platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 167-192.
- BRÉHIER, Émile. *La Philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- BRUNO, Giordano. *Sobre o infinito, o universo e os mundos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- CALABI, Francesca. *Filon de Alexandria*. São Paulo: Paulus, 2014.
- CIRNE-LIMA, Carlos R. V. Platão: o Uno e o Múltiplo. In: FELTES, Heloísa P. M.; ZILLES, Urbano. (Org.). *Filosofia: diálogo de horizontes*. Caxias do Sul: EDUCS, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 49-65.

- CIRNE-LIMA, Carlos R. V.; LUFT, Eduardo. *Ideia e movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- CORNELLI, Gabriele. *O pitagorismo como categoria histográfica*. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra, CECH, 2011.
- CORNFORD, Francis MacDonald. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- COSTA, A. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- DE VOGEL, Cornelia. J. *Ripensando Platone e il Platonismo*. Milano: Vita e Pensiero, 1990.
- DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- DUMONT, Jean-Paul. *Elementos de História da Filosofia Antiga*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010. Volume I.
- EMILSSON, Eyjólfur Kjalar. *Cognition and its object*. In: GERSON, Lloyd P. (Org.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- FERRARI, Franco. *Ordem do mundo e ordem da alma*. MIGLIORI, Maurizio; VALDITARA, Linda M. Napolitano (Org.). *Plato Ethicus: a filosofia é vida*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 137-150.
- GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- GAISER, Konrad. *La dottrina non scritta de Platone*. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica. Milano: Vita e Pensiero, 1994.
- _____. *La metafisica della storia in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1988.
- GERSON, Lhoyd P. *Plotinus*. London, New York: Routledge, 1998.
- _____. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- GILL, Christopher. *Platão, a ética e a matemática*. MIGLIORI, Maurizio; VALDITARA, Linda M. Napolitano (Org.). *Plato Ethicus: a filosofia é vida*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 187-200.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão*. Estrutura e método dialético. São Paulo: Loyola, 2002.
- HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Plotinus or The Simplicity of Vision*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1998.

- HAVELOCK, Eric A. *Preface to Plato*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1963.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- HOMERO. *Iliada* (em versos). Tradução dos versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- _____. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. São Paulo: Loyola, 2008.
- ISNARDI PARENTE, Margherita. *Introdução a Plotino*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- _____. *Studi sull'Accademia platonica antica*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1979.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KRÄMER, Hans. *Plato and the foundations of metaphysics*. A work on the theory of the principles and unwritten doctrines of Plato with a collection of the fundamental documents. Tradução e edição de R. Catan. Albany, EUA: State University of New York Press, 1990.
- LAURENT, Jérôme. *L'éclair dans la nuit*. Plotin et la puissance du Beau. Chatou, França: Les Éditions de La Transparence, 2011.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. *Platonica*. São Paulo: Loyola, 2011.
- MARQUES, Rudinei. *A convergência ao Uno no contexto das enéadas*. Porto Alegre: PUCRS, 2010. 85 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2010.
- MATTÉI, Jean-François. *Platão*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- MCEVILLEY, Thomas. *The Shape of Ancient Thought*. New York: Allworth Press, 2002.
- MERLAN, Philip. *Dal Platonismo al Neoplatonismo*. Milano: Vita e Pensiero, 1990.
- MIGLIORI, Maurizio; VALDITARA, Linda M. N. (Org.). *Plato ethicus: a filosofia é vida*. São Paulo: Loyola, 2015.
- MOREAU, Joseph. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- NARBONNE, Jean-Marc. *A metafísica de Plotino*. São Paulo: Paulus, 2014.
- NUNES, Carlos Alberto. Introdução. In: PLATÃO. Critão. Menão. Hípias Maior e outros. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001, p. 15-60.
- PAVIANI, Jayme. *As origens da ética em Platão*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. *Eros, desejo e o bem em O Banquete Platão*. Caxias do Sul: EDUCS, 2015.

PEREIRA, I. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8.ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998.

PERINE, Marcelo. A tradição platônica indireta e suas fontes. Pelotas, Rio Grande do Sul. *Dissertatio*, p. 1-40, inverno 2007.

_____. Estudos platônicos: leituras entre o escrito e o não escrito. In: PERINE, Marcelo (Org.). *Estudos platônicos*. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009, p. 9-26.

_____. *Platão não estava doente*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. *Banquete. Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Carta VII*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet, introdução de Terence H. Irwin, tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Critão, Menão. Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Tradução direto do grego por Carlos Alberto Nunes. 2. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. *Euthypro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Tradução para o inglês de Harold North Fowler. Cambridge, Massachusetts, EUA; London: Harvard University Press, 1914.

_____. *Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*. Tradução para o inglês de Harold North Fowler. Cambridge, Massachusetts, EUA; London: Harvard University Press, 1939.

_____. *Theaetetus. Sophist*. Tradução para o inglês de Harold North Fowler. Cambridge, Massachusetts, EUA; London: Harvard University Press, 1921.

_____. *Statesman. Philebus. Ion*. Tradução para o inglês de Harold North Fowler e W. R. M. Lamb. Cambridge, Massachusetts, EUA; London: Harvard University Press, 1921.

_____. *Lysis. Symposium. Gorgias*. Tradução para o inglês de W. R. M. Lamb. Cambridge, Massachusetts, EUA; London: Harvard University Press, 1925.

_____. *Charmides. Alcibiades I. Alcibiades II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis*. Tradução para o inglês de W. R. M. Lamb. Cambridge, Massachusetts, EUA; London: Harvard University Press, 1955.

_____. *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*. Tradução para o inglês de W. R. M. Lamb. Cambridge, Massachusetts, EUA; London: Harvard University Press, 1924.

_____. *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*. Tradução para o inglês de R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts, EUA; London: Harvard University Press, 1929.

_____. *Laws*. Tradução para o inglês de R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts, EUA; London: Harvard University Press, 1926.

_____. *Parmênides*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet, tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Timeu. Crítias. O Segundo Alcibíades. Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.

PLOTINO. *Enéada III*. 8 [30]. Sobre a natureza, a contemplação e o Uno. Introdução, tradução e comentário de José Carlos Baracat Júnior. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

_____. *Enéadas*. Introdução, tradução e notas de Jesús Igal. 3. vol. Editorial Gredos, 1998.

_____. *Enneads*. Tradução, prefácio e notas de A. H. Armstrong. 7. vol. London: Harvard University Press, 1966.

_____. *Traité 1-6*. Tradução sob a direção de Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2002.

_____. *Traité 7-21*. Tradução sob a direção de Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2003.

_____. *Traité 22-26*. Tradução sob a direção de Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2004.

_____. *Traité 27-29*. Tradução sob a direção de Luc Brisson e Jean-François Pradeau Paris: Flammarion, 2005.

_____. *Traité 30-37*. Tradução sob a direção de Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2006.

_____. *Traité 38-41*. Tradução sob a direção de Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2007.

_____. *Traité 42-44*. Tradução sob a direção de Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2008.

_____. *Traité 45-50*. Tradução sob a direção de Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2009.

_____. *Traité 51-54*. Tradução sob a direção de Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2008.

_____. *Tratados das Enéadas*. Tradução, apresentação, notas e ensaio final de Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2002.

PRINI, Pietro. *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*. 3.ed. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita. *Obra completa*. Trad. de Roque Aparecido Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli; MOORE, Charles A. (Ed.). *A Source Book in Indian Philosophy*. Princeton, New Jersey, EUA: Princeton University Press, 1957.

RAVINDRA, Ravi; ARMSTRONG, Arthur. H. The dimensions of the Self: *Buddhi* in the Bhagavad Gita and *Psyche* in Plotinus. In: RAVINDRA, Ravi. (Org.). *Yoga and The Teaching of Krishna*. Chennai, Índia: The Theosophical Publishing House, 1998, p. 72-98.

REALE, Giovanni. A grande importância da *Carta VII* para o pensamento de Platão. In: PERINE, Marcelo (Org.). *Estudos platônicos*. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009, p. 211-224.

_____. *História da Filosofia Antiga*. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. I.

_____. *História da Filosofia Antiga*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. v. II.

_____. *História da Filosofia Antiga*. 4.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006. v. III.

_____. *História da Filosofia Antiga*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. v. IV.

_____. *História da Filosofia Antiga*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. v. V.

_____. *L'importanza e il significato del libro di Merlan "Dal Platonismo al Neoplatonismo"*. In: MERLAN, Philip. (Org.). *Dal Platonismo al Neoplatonismo*. Milano: Vita e Pensiero, 1990, p. 9-31.

_____. Introduction: The "Italian Plato" of Hans Krämer. In: KRÄMER, Hans. *Plato and the foundations of metaphysics*. A work on the theory of the principles and unwritten doctrines of Plato with a collection of the fundamental documents. Tradução e edição de R. Catan. Albany, EUA: State University of New York Press, 1990, p. xvii-xxvi.

_____. *O Saber dos Antigos*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. *Para uma Nova Interpretação de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Petrópolis: Vozes, 2005.

ROHDEN, Luiz. Pressupostos e implicações éticas da metafísica dialética na Carta Sétima de Platão. *Archai*, n. 17, p. 13-35, 2016.

ROHDEN, Luiz; JÚNIOR, João Zaqueo Origuella. A importância da oralidade em Platão. *Controvérsia*, v. 6, n. 1, p. 58-66, 2013.

SASSI, Maria Michela. *Os inícios da filosofia*: Grécia. São Paulo: Loyola, 2015.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SCHÜLER, Donaldo. *Eros*: Dialética e Retórica. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

STAAL, Johan F. *Advaita and Neoplatonism*. Madras: University of Madras, 1961.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. *A Imagem do Dialético nos Diálogos Tardios de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. *Ler Platão*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Platão e a Escritura da Filosofia*. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino*. São Paulo: Paulus, 2010.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

_____. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.

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

VERRA, Valerio. *Dialettica e filosofia in Plotino*. 3.ed. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

VOGEL, C. J. *Ripensando Platone e il Platonismo*. Milano: Vita e Pensiero, 1990.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1986.