

## CONTEMPLAÇÃO E MARAVILHAMENTO: LIMITES DA CAUSALIDADE EM PLATÃO, FELICIDADE E PRAZER EM ARISTÓTELES, TRANSCENDÊNCIA E EMANAÇÃO EM PLOTINO

Jean Felipe de Assis\*

\* Doutor em Filosofia e História das Ciências, Universidade Federal do Rio de Janeiro.  
jeanfeli@hcte.ufrj.br

Recebido em: 30/01/2018

Aprovado em: 30/04/2018



**RESUMO:** Os variados contextos históricos e intelectuais nos quais o termo contemplação (*theória*) se apresenta no mundo antigo propiciam diferentes entendimentos sobre as relações entre os discursos filosóficos, místicos e religiosos. A investigação das causas – *aitiai* – e das coisas em si – *ousiai* – pode ser avaliada por meio de algumas noções a respeito do ato contemplativo em autores selecionados. Desta maneira, revisam-se algumas premissas das implicações filosóficas da noção de contemplação a partir de textos específicos de Platão, de Aristóteles e de Plotino. No primeiro, a relação entre os sentidos e a Ideia na formação das mais variadas *epistémiai* possui na *theória* a sua base de argumentação, tornando manifesta a expressão do Bem, conforme a Alegoria da Caverna na *República* e a inexpressabilidade da *ousia* na *Carta VII* salientam. No caso aristotélico, a contemplação se assemelha a um princípio unificador, pelo qual conhecimento, prazer, felicidade e aplicações éticas se relacionam e encontram sua sustentação. No pensamento de Plotino, o desejo por transcendência, a partir da contemplação do Bem e da emanação do Uno, encontra-se presente em todos os seres. Conclui-se, durante esta breve exposição da noção de contemplação nos três autores supracitados, que o princípio de causalidade, implícito e explícito em suas discussões metafísicas, possui em si algo evasivo, o qual somente pode ser eliminado por um sentimento que integre elementos distantes das ambições técnicas. Tais constatações, portanto, enfatizam a imperativa investigação do *maravilhamento* para o pensamento humano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Contemplação; Platão; Aristóteles; Plotino.



CONTEMPLATION AND WONDERMENT:  
LIMITS OF CAUSALITY IN PLATO; HAPPINESS  
AND PLEASURE IN ARISTOTLE, TRANSCENDENCE  
AND EMANATION IN PLOTINUS

**ABSTRACT:** Different understandings of the relationships between philosophical, mystical, and religious discourses are possible in the varied historical and intellectual contexts wherein the term contemplation (*theoria*) appears in the ancient world. The investigation of *causes* and the *things themselves* - *ousia* – are in the core of the contemplative attitude in selected authors. Therefore, important philosophical implications related to term *theoria* are under scrutiny in some specific texts of Plato, Aristotle, and Plotinus]. In the first, relationships between the *senses* and the *Idea* permeate the most varied *epistemai*, having the contemplation as a solid argumentative ground as well as manifesting and expressing the Good – according to the Allegory of the Cave in the *Republic* and the inexpressibility of *ousia* in *Letter VII*. In the Aristotelian corpus, contemplation is a unifying principle, by which knowledge, pleasure, happiness and ethical demands integrate intellectual foundations. In the thought of Plotinus, the desire for transcendence, towards the contemplation of the Good and through the emanation of the One, is present in all beings. The principle of causality, implicit and explicit in the metaphysical discussions of these three authors, has in itself something evasive, which can only be evaded by a feeling that integrates human intellectual ambitions beyond their technical results. This, therefore, emphasizes the imperative investigation of wonder for human thought.

**KEYWORDS:** Contemplation; Plato; Aristotle; Plotinus.

Caracterizada por sua atitude e também por seus objetos, *theoria* é por excelência a atividade contida em si mesma. Não é apenas feita para o seu próprio bem, mas é completa em seu próprio exercício. Não há um desdobramento de estágios, não há um desenvolvimento de consequências a partir de algumas premissas. Ela é inteira e perfeitamente alcançada no próprio ato (1177b1-5). O contemplador não está mais interessado em explicar do que na nobreza e na serenidade.<sup>1</sup>

Um estudo etimológico do termo *contemplação* mostra as múltiplas aplicações desta e de outras palavras associadas à mesma raiz. Trata-se de uma vasta rede de significados, abrangendo áreas da mística, da religião, da ética, da epistemologia, da estética e outras. O termo grego que comumente se traduz por contemplação é *theoría*,

<sup>1</sup> Characterized by its attitude as well as by its objects, *theoria* is the self-contained activity par excellence. Not only it is done for its own sake, but it is complete in its very exercise: there is no unfolding of stages, no development of consequences from premises. It is fully and perfectly achieved in the very act (1177b1-5). The contemplator is no more interested in explaining than he is in nobility or serenity (Rorty, 1978, p. 344-345).

o qual encerra as seguintes conotações: *ver, observar, estar em ou ser parte de*. As mais comuns e prováveis traduções para *theōria* designam um olhar em direção a algo, ou seja, transmitem uma intencionalidade para o ato de observar. Como há diferentes considerações semânticas que podem ser associadas aos verbos gregos *blépō* e *horáō*, que designam a ação de ver, o termo *theōria* pode ser associado ao ato de observar atentamente (Bailly, 1969, p. 155; p. 623; Liddell e Scott. 1996, p. 318; p. 1244).

O termo latino para contemplação é *contemplatio* e também conota uma observação cuidadosa ou um olhar com intencionalidade precisa. De *contemplor*, pode-se deduzir o sentido de um olhar rigoroso, um exame cauteloso por meio da vista, ser um espectador e ponderar.<sup>2</sup> Há claras conotações a um estudo árduo ou consideração rigorosa no uso dos termos relacionados à contemplação na língua latina. O contemplador é, portanto, aquele que observa, analisa, estuda. Deve-se ponderar ainda a respeito do sentido literal do termo que denota uma ideia de criar um espaço para observação, incluindo a perspectiva religiosa do mesmo. De fato, o prefixo *cum*, juntamente ao substantivo *templum*, expressa uma noção de lugar, visto que tal prefixo pode indicar: alocação ou simultaneidade; uma ação conjunta; uma ideia de fechamento ou continente.<sup>3</sup> Sabe-se que *templum* é um espaço no qual os líderes religiosos realizam diversos rituais, incluindo a observação das circunstâncias presentes para um entendimento a respeito do possível.<sup>4</sup>

De um ponto de vista etimológico, portanto, contemplação pode ser associada ao ato de observar atentamente que ocorre depois de um processo de separação ou esforço. Tal procedimento é facilmente constatado na dialética platônica, na ética aristotélica ou na noção de *Intelecto* em Plotino. As raízes gregas e latinas do termo indicam um determinado espaço separado para a epifania ocorrer. As ideias associadas à irradiação, brilho ou iluminação acentuam tanto o objeto contemplado quanto o sujeito que almeja o ato de contemplar. Do ponto de vista antigo, o ato contemplativo exige um esforço e estabelece uma diferença entre aquilo que se contempla e as percepções anteriores a este ato.

Conforme indicado na exposição etimológica, contemplação é uma atividade mental em relação a um determinado objeto. Para Platão, Aristóteles e Plotino, somente por meio da contemplação é possível falar de uma correta apreensão dos objetos na mente humana. A relevância desta noção filosófica pode ser atestada nas seguintes passagens: na alegoria da caverna platônica (Platão, *Rep.* VII, 417); na ideia aristotélica de que o ser humano é um ser contemplativo e, portanto, o mais feliz de todos os seres (Aristóteles, *Et. Nic.* X, 7-9); do ponto de vista metafísico, Aristóteles afirma que o conhecimento por meio da contemplação é aquele que trata da natureza (*phýsis*), da substância (*ousía*) e das causas (*aitiai*) e se sustenta por si (Aristóteles, *Met.* I.2 982a 29ss). Conclui-se, ao ler tais passagens, que na filosofia grega

<sup>2</sup> *Oxford Latin Dictionary* (OLD), 1968, p. 426-427.

<sup>3</sup> Tal prefixo também expressa simultaneidade, ação conjunta, conexão, complemento, além das ideias de intensidade e continente (OLD, p.383).

<sup>4</sup> Gradativamente, o termo *templum* passa a designar um local de culto. A raiz *tem-* indica um corte ou uma separação, entendendo-se *templum* como um lugar especialmente separado no qual a divindade apareceria, sendo associado, portanto, à casa dos deuses (OLD, p. 1914-15; de Vann. 2008, p. 610-611).

do período clássico há aqueles que acreditam que o ser humano possa ter um conhecimento além das opiniões comuns provenientes dos sentidos para se discutir a origem daquilo que existe e seus respectivos efeitos e causas. O ser humano encontra prazer e auto realização no ato contemplativo, do ponto de vista pessoal e social.

Plotino, por sua vez, afirma que todas as coisas são provenientes do ato contemplativo (Plotino, *En.* III.8). Tal assertiva se baseia na concepção platônica de que o Bem se encontra no centro de todas as coisas. Assim, Plotino pode afirmar que o princípio intelectual necessita do Bem, mas o Bem não necessita de coisa alguma. O ser humano sempre almeja o Bem – ou sua contemplação –, o qual tem sua imagem formada na mente quando o intelecto a ele se dirige. Desta maneira, de acordo com Plotino, o *Intelecto* contempla o Bem e forma uma imagem na mente humana, ou seja, o *Intelecto* em estado de *maravilhamento* é capturado pelo Bem. Por este argumento, Plotino deseja preservar o Bem como a causa primeira e eficiente da imagem produzida por meio do *Intelecto*. Por fim, a relação entre o Bem e o *Intelecto* em Plotino possui consequências *centrípetas* e *centrífugas* do ponto de vista metafísico, pois há uma clara *diferença ontológica*<sup>5</sup> a separar o *Intelecto* e o Bem; porém, ao mesmo tempo, o ato contemplativo possibilita uma aproximação.

Diante das inúmeras tradições a respeito da contemplação, é possível perceber uma intensa relação entre as perspectivas filosóficas, místicas e religiosas no mundo antigo e uma correlação entre o razoável e o racional. Deste modo, os diversos contextos históricos que propiciam as produções intelectuais relativas ao termo indicam uma iluminação, ou epifania, a ocorrer em determinados espaço e tempo especialmente designados para o ato contemplativo.

### **SENSIBILIDADE, IDEIA, EPISTÊME E THEORÍA EM PLATÃO: A INEXPRESSABILIDADE DA SUBSTÂNCIA E A MANIFESTAÇÃO DO BEM**

Na *Carta Sete*, a tradição platônica registra que há três elementos essenciais para uma *epistêmê*: o nome, a definição e a imagem (Platão, *Carta VII*, 242a). Diversos paralelos podem ser encontrados em outros diálogos, como os que seguem: a importância dos nomes no *Crátilo*;<sup>6</sup>

<sup>5</sup> O termo *diferença ontológica* foi usado por Martin Heidegger para distinguir o Ser e os seres, ou seja, buscava o filósofo da floresta uma categoria para tratar das distinções existentes entre as coisas que se apresentavam à percepção e a coisa em si mesma. Deste modo, apenas enfatiza uma relação tratada à exaustão por inúmeras perspectivas filosóficas (Heidegger, 1975, p.1-23; Nicholson, 1996, p. 357-374).

<sup>6</sup> As discussões a respeito das origens das palavras, em seus usos e em seus contextos pragmáticos, conduz o diálogo em questão a indagar sobre o processo de criação e recepção artística, investigando a relação entre a linguagem e o ser expresso por esta. Sócrates conclui ao diálogo dissociando o ser das coisas e o nome a elas atribuídos; todavia, a associação entre as palavras e as coisas é ainda mais difusa devido à tradição, recepção e recriação das palavras. Deve-se, portanto, iniciar uma profunda investigação com aquilo que nos é dado para alcançar o Bem, a Beleza e a Verdade em si mesmas (Platão, *Crat.*434a-440e).

a escrita no *Fedro*;<sup>7</sup> questões políticas nas *Leis* e na *República*.<sup>8</sup> Todavia, de acordo com a *Carta Sete*, temos que o *nome* afirma a existência de alguma coisa sem uma clara noção do que tal coisa seja; por sua vez, a definição é uma construção linguística que delimita o nome de acordo com algumas noções particulares; por fim, a imagem é entendida como um exemplo concreto da Ideia, e.g., aquilo que é desenhado no caso do círculo (Platão, *Carta VII*, 242b-d). Somente quando estes três elementos são efetiva e claramente discutidos é possível tratar de uma *epistémē* particular. Todavia, esta tradição platônica ressalva que a relação entre aquilo que pode ser conhecido e o ser real ou verdadeiro é obscura, sendo somente obtida por meio da contemplação. Ao analisar as obras platônicas, Victor Goldschmidt afirma que estes quatro termos – o *nome*, a *definição*, a *imagem* e a *epistémē* – estão inevitavelmente conectados com a ilusão dos sentidos e com a opinião falsa; com a ignorância humana diante das aporias do saber; com a reminiscência que fornece o conhecimento, ainda que o objeto de conhecimento por si permaneça no obscurecimento; e, finalmente, com a *epistémē* genuína, que possibilita o saber seguro (Goldschmidt, 2002, p. 40-52).<sup>9</sup>

Diante do exposto, conclui-se que, nesta corrente interpretativa, a dialética platônica é um constante movimento de ascensão à Ideia contemplada e de retorno ao sensível. Ainda

<sup>7</sup> A pergunta platônica a respeito daquilo que torna a arte da escrita apta, ou não suficientemente, para o pensamento filosófico possui inúmeras consequências para o desenvolvimento das teorias da Academia, visto que tais escritos não necessariamente refletem um conhecimento genuíno, mas são meras repetições (Platão, *Fed.* 274-278b). Pode-se conjecturar a respeito da relação necessária entre o filósofo e aquilo que deseja conhecer, não apenas um artifício mimético de apreensão e expressão.

<sup>8</sup> A crítica aos poetas ao final da *República* torna a questão de um conhecimento genuíno e de uma ação autêntica na *pólis* o centro do filosofar. Não se trata de uma expulsão de todos os poetas, como não se trataria de uma abolição da escrita no *Fedro*, visto que o próprio autor segue a escrever, mas de um tipo de poesia e um tipo de escrita que não possibilita a reflexão necessária sobre o Ser (Platão, *Rep.* X. 495a-621d). Nas *Leis*, tal concepção passa a descrever o governante e o filósofo ideais, os quais tendem a convergir, sobretudo devido ao alto valor do conhecimento teórico a partir do qual as leis podem ser implementadas nas relações entre arte, conhecimento, religião e política. Neste contexto, as virtudes, vistas como excelências a serem cultivadas pelo pensamento racional, podem florescer em sua unidade (Platão, XII, 961a-967).

<sup>9</sup> A contemplação, portanto, relaciona-se com a Ideia e com o bem viver, visto que não se refere a um saber desconectado com o mundo, mas inserido em todas as atividades humanas. A escolha e a especulação a respeito da *theória* se inserem em um momento de transição entre os diálogos aporéticos e aqueles que assumem uma posição definitiva sobre a Ideia e, portanto, encontram-se associados às explicações, aos desenvolvimentos e aos usos do método dialético (Goldschmidt, 2002, p.26-27). De fato, ao sustentar seu argumento nas obras de A. J. Festugière e R. Schaerer, Victor Goldschmidt considera as implicações práticas do pensamento socrático descrito nas obras de Platão e Xenofonte (96), sobretudo pelo duplo movimento de ascensão à ideia e descenso ao sensível para a correta interpretação da *epistémē*. No primeiro autor, a *theória* é entendida como condição para a *epistémē* (Festugière, 1975, p. 210-213), tendo em vista a alma, a reminiscência, a apreensão da coisa em si, a apreensão sinótica entre sensível e ideal para a compreensão do Múltiplo no Uno e o Uno no Múltiplo (Festugière, 1975, p. 195-196).

que esta metodologia platônica aspire ao objeto em si (*ousía*), passível de ser contemplado, este sempre escapa às delimitações humanas. Deste modo, definições e *epistémαι* nunca são plenamente obtidas, pois o intelecto (*noús*) sempre se aproxima do objeto desejado sem obter um conhecimento real deste ser.<sup>10</sup> Segue a conclusão presente na *Carta Sete*:

E o mesmo ocorre em relação às figuras retilíneas e circulares, as cores, o bem, o belo e o justo, e em relação a todo o corpo artificial e natural, ao fogo, à água e a todas essas coisas, acerca de todo ser vivo e dos caracteres nas almas, e acerca de todas as ações e paixões. Pois desses, caso alguém não compreenda os quatro elementos, de um modo ou de outro, jamais será completamente partícipe do saber do quinto (Platão, *Carta VII*, 242d-e).

Tais reflexões indicam a necessidade da existência de um objeto para a apreensão, mas também uma intelectualidade que relacione objeto e pensamento, conforme os princípios de adequação em Descartes, Spinoza e Leibniz.<sup>11</sup> No *Fédon*, por exemplo, a tradição platônica<sup>12</sup> questiona a existência da coisa em si (*ousía*), do Vero, do Belo, do Bom (Platão, *Fed.* 66a-99).

<sup>10</sup> Os paralelos com as inúmeras tradições filosóficas ocidentais são evidentes, desde o pensamento de uma filosofia negativa no helenismo, passando pelas tradições medievais e pelo pensamento de René Descartes e Immanuel Kant: a *imprescindibilidade* do ser é somente igual à sua *inexpressabilidade* nas diversas expressões humanas.

<sup>11</sup> Conforme pode ser ilustrado pelo pensamento cartesiano, deseja-se iniciar o pensar com as características evidentes, eliminando gradativamente as pré-concepções a respeito de todas as coisas. Entretanto, a junção entre as realidades físicas e metafísicas são necessárias para o estabelecimento da crença, da certeza e do discurso seguro (Cottingham, 1993, p. 30-31). As pesquisas a respeito da ontologia no período medieval são recebidas pelo pensamento de Descartes, Spinoza e Leibniz a partir da noção de adequação, sobretudo devido ao princípio de causalidade e à existência de uma causa primeira. Deve-se também incluir a relação entre o intelecto e a coisa percebida, conforme algumas correntes fenomenológicas enfatizam; por fim, pode-se investigar as raízes de diferentes concepções a respeito da verdade como adequação, as quais podem servir para o esquecimento de uma distinção ontológica, conforme pode ser ilustrado pelo pensamento de Martin Heidegger (Mora, 2004, p. 61-62).

<sup>12</sup> A crítica textual nos diálogos de Platão nos alerta para a diversidade de referências e intertextualidades ao longo do *corpus* deste filósofo antigo. Inúmeras são as teorias propostas para datar e contextualizar tais diálogos, as quais se deparam com inevitáveis questões históricas e literárias, sobretudo na impossibilidade de conciliar críticas textuais de manuscritos específicos com o desenvolvimento intelectual do filósofo, com suas práticas verbais e escritas ou ainda com os processos de recepção e de edição dos diálogos nos primeiros anos da Academia (Zeller, 1888, p. 14-91; p. 92-119). As doutrinas não escritas corroboram tais indagações ao sustentarem que alguns ensinamentos estariam reservados apenas à oralidade, as escolas de Tübingen e de Milão são exemplos significativos de algumas consequências diretas desta posição (Perine, 2011, p. 27-33; Lopes e Cornelli, 2016, p. 271-277). Além de caracterizações de estilo e do desenvolvimento cronológico dos escritos, deve-se considerar a polifonia e a diversidade de posições na Academia e nos círculos de recepção, leitura e coleção dos diálogos (Clay, 2000, p. 156-163; Soares, 2016, p.72-73). Neste sentido, o uso do termo tradição platônica se refere a diferentes vozes dentro do processo formativo dos textos canônicos, as quais

A conclusão é que tais perspectivas não são acessíveis aos humanos por meio de nossos sentidos. Há a ideia de uma preparação para um modelo mais preciso de investigação, concluindo que um entendimento a respeito das coisas em si somente poderia ser obtido pelo intelecto independente dos sentidos. O corpo confunde a alma, prevenindo os humanos de observarem a verdade. Deve-se, portanto, lutar contra os sentidos e o próprio corpo para contemplar aquilo que existe em si e por si mesmo.<sup>13</sup> Tal tese sustenta e é sustentada pela afirmação de que a *ousía* somente pode ser contemplada pela alma, sendo impossível obter um conhecimento puro e seguro por meio do corpo. Um corolário imediato de tais afirmações é a aceitação de que somente seria possível um conhecimento puro após a morte, quando há uma separação entre o corpo e a alma. Esta outra tradição platônica sustenta, inevitavelmente, que o treinamento filosófico está associado diretamente à aceitação da morte como condição positiva, visto que as limitações do corpo não mais existiriam. No contexto do diálogo, a ironia platônica nos conduz ao paradoxo existente entre Sócrates ser o filósofo ideal e haver a possibilidade de ele temer a morte.<sup>14</sup>

A separação entre corpo e alma se relaciona diretamente com a existência do Vero, do Belo e do Bem, mas, acima de tudo, com a impossibilidade de contemplação destes por meio dos sentidos corporais. Preparação e investigação são necessárias para a contemplação, conforme segue:

E também o belo em si e o bem?

Também.

E algum dia já percebeste com os olhos qualquer deles?

Nunca – respondeu.

Ou por intermédio de outro sentido corpóreo? Refiro-me a tudo: grandeza, saúde, força e o mais que for, numa palavra: à essência de tudo o que existe, conforme a natureza de cada coisa. É por intermédio do corpo que percebemos o que neles há de verdadeiro, ou tudo se passará da seguinte maneira: quem de nós ficar em melhores condições de pensar em si mesmo o mais exatamente possível o que se propõe examinar, não é este que estará mais perto do conhecimento de cada coisa? Ou não? (Platão, *Fed.* 65c-66e).

---

não necessariamente se referem a situações históricas específicas do filósofo, mas se inserem na formação, revisão e edição dos diálogos.

<sup>13</sup> A percepção (*aísthēsis*) é comumente vista em oposição às Ideias e, portanto, associada à *dóxa* e não à *epistēmē*. Todavia, a diversidade de usos ao longo dos diálogos platônicos é facilmente constatada, sobretudo pela relação com a cognição pelos sentidos e pela afecção (Peters, 1983, p. 23-24). De fato, a ambiguidade platônica a respeito da *aísthēsis* perpassa inúmeros diálogos no decorrer do desenvolvimento intelectual das teses platônicas, e.g. *Teeteto*, *Timeu* e *República* (Cooper, 1970, p. 145-146; Silverman, 1990, p. 148-153).

<sup>14</sup> A aceitação da morte é um tema desenvolvido na *Apologia de Sócrates*, especialmente a partir das consequências de um agir ético diante da contemplação do Bem (Platão, *Apol.* 29b-30c).

Há aquilo que não pode ser entendido pelos sentidos ou opiniões comuns. Um método correto que não apreenda a coisa em si é necessário, pois fornece à mente humana (*noûs*) uma aproximação por meio da contemplação. De acordo com a Alegoria da Caverna, a contemplação ocorre por um árduo esforço dentro daquilo que é possível ser conhecido; quando se contempla o objeto do desejo, encontra também as causas do Belo, do Vero e do Bom. Ao usar toda a carga semântica presente no termo *theōria*, brevemente sinalizada nas questões etimológicas, o texto platônico afirma que o objeto desejado irradia, sendo a fonte de todas as coisas no reino do visível. Torna-se evidente uma discussão a respeito dos elementos retóricos associados à escolha do Bem como objeto do desejo filosófico na *República* platônica, sobretudo, diante das conseqüências pragmáticas na audiência e no contexto do período clássico.<sup>15</sup> Todavia, duas características distintas são possíveis de serem enumeradas no que tange ao ato contemplativo: a contemplação produz os meios necessários para o entendimento, sendo a fonte para o reino do visível, conforme a analogia com a luz; esta fonte é a causa do Vero, do Belo e do Bom. Segue o argumento platônico na Alegoria em questão:

Meu Caro Gláucon, este quadro – prossegui eu – deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública (Platão, *Rep.* VII, 517 b-c).

De acordo com Sócrates é impossível saber se o visível e seus modos de apreensão são verdadeiros, mas, de acordo com o mesmo, o Bem é o último a ser visto e alcançado. A despeito da importância pragmática que impulsiona o tratamento do Bem neste trecho da *República* platônica, observa-se como há um último estágio no ato contemplativo que pode

<sup>15</sup> Ao se observar a narrativa da *República* e das *Leis*, deve-se perguntar a respeito do efeito em todos os ouvintes ou leitores destes textos, em especial como agir de acordo com o Bem. As críticas platônicas a respeito de uma separação entre o conhecimento filosófico e o bem viver já nos alertam para a resposta da audiência implícita no diálogo. Todavia, as teorias do efeito para as interpretações textuais nos auxiliam grandemente no entendimento a respeito das relações estéticas fornecidas pela dramaticidade e seus resultados pragmáticos nos textos platônicos (Cotton, 2014, p. 32-57). O mesmo processo deve ser observado nas relações existentes entre os entendimentos de *mimesis* na *Poética*, *Retórica* e *Política* aristotélicas, i.e., seus pressupostos estéticos, lógicos e éticos em profunda conexão com seus contextos particulares de produção.



ser diretamente associado ao Vero e ao Belo. Em outras palavras, ao se distanciar do debate ético-político de organização da *pólis*, é possível uma generalização do entendimento de Bem presente no diálogo para as esferas do Belo e do Vero, estes que também se encontram “nos limites do cognoscível”. Todavia, neste trecho em destaque, entende-se que a ideia de Bem seria a causa do Justo e do Belo; assim também somente por meio da contemplação deste Bem se agiria corretamente na vida pública e privada. Na presente interpretação desta Alegoria, deseja-se enfatizar a força do Sol, a qual pode ser confundida com uma grande fogueira no exterior da caverna, mas foca-se também no *maravilhamento* a impulsionar a subida em direção ao ser luzente.

Faz-se necessária uma relação coerente, coesiva e consistente de nossas relações com aquilo que nos maravilha no mundo, algo incondicional e sem o qual não há pensamento. Há uma força coerciva no ato contemplativo que simultaneamente ao se revelar disponibiliza as bases para nossa reflexão. Visto que a coisa em si nunca é apreendida, o infinito parece uma fascinante e interessante imagem para aquilo que não pode ser compreendido, ou seja, aquilo que não pode ser reduzido a meras *de-finições*. A contemplação requer elementos que se encontram distantes de nexos causais, sendo facilmente associada a modelos intuitivos,<sup>16</sup> os quais se sustentam em diversos modos de recepção por meios interpretativos e requerem inúmeras expressões no mundo.

A ambição platônica descrita na *República* revela uma tendência metafísica que deseja explicar o mundo como um reflexo do movimento humano em direção à Ideia que se manifesta em diferentes formas e tipos, possuindo a Ideia de Bem posição central. Tal busca permeia os textos aristotélicos e o pensamento de Plotino. Ademais, em uma interpretação fenomenológica, pode-se conjecturar a respeito do *maravilhamento* ou das condições que

---

<sup>16</sup> A diversidade de entendimentos a respeito da noção de intuição deve ser salientada, ainda que não exista a pretensão de esgotar todos os significados do termo. Neste contexto, refere-se a todos aqueles pensadores que procuram rejeitar a intuição por um modo de expressão racional que elimine as incertezas absolutamente. Julga-se que tais intentos, tanto de uma certeza absoluta mas também de uma eliminação dos processos intuitivos, são criações artificiais que não correspondem ao todo da racionalidade humana. Para tanto, afirma-se a correlação entre racionalidade e razoabilidade. A intuição possui inúmeros paralelos na história da filosofia, e.g., as opiniões a serem superadas pela *epistémé* nos diálogos platônicos ou a recepção fenomenológica para a consciência. Entende-se, portanto, que a intuição possui grande validade epistemológica, ainda que esta noção deva ser mais bem estudada para as diversas áreas do saber e os diversos modos do entendimento humano (Benacerraf, 1973, p. 661-679). Ao mostrar o desejo de Hilbert em explicar as intuições matemáticas por um processo racional, observa-se como a relação com o mundo exterior e as delimitações do contexto são necessárias para o entendimento da intuição, ainda que não satisfaçam nosso desejo crítico. Gödel também credita algo à intuição para a constituição dos axiomas, que ele acreditava poderem ser mais bem investigados pelos estudos fenomenológicos de Edmund Husserl (Gödel, 1983, p. 470-485; Gödel, 1961, p. 375-387). Discutem-se as diversas concepções a respeito da intuição no pensamento contemporâneo, incluindo os modos de justificação e as dúvidas inerentes à subjetividade humana (Chudnoff, 2011, p. 625-654).

possibilitem a apreensão do Bem e sua expressão enquanto Ideia. Tal atitude inter-relaciona a subjetividade e os objetos ideais na constituição da intelectualidade humana.<sup>17</sup>

### **FELICIDADE, ÉTICA, PRAZER E CONHECIMENTO: A CONTEMPLAÇÃO COMO UM PRINCÍPIO UNIFICADOR NO PENSAMENTO ARISTOTÉLICO**

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, afirma que a felicidade (*eudaimonía*) consiste em agir de acordo com a *areté*. Consequentemente, a felicidade genuína deve ser relacionada com a mais alta excelência, a qual consiste no conhecimento daquilo que é nobre e divino, ocorrendo somente por meio da contemplação. Ao combinar satisfação pessoal e realização social, o Estagirita situa a contemplação no centro do pensamento filosófico que discute as bases éticas e as implicações para a vida prática. Visto que um elemento de prazer deve existir na noção aristotélica de felicidade e viver de acordo com a sabedoria é a atividade humana mais aprazível, somente por meio do conhecimento filosófico podem os humanos obter um prazer puro e permanente. Assim, como o intelecto (*noús*) é a mais alta perspectiva para a vida humana, e deve continuamente lidar com os assuntos mais elevados passíveis de serem conhecidos, a contemplação é a mais digna e elevada atividade humana, ocorrendo de maneira ininterrupta e contínua.

Por conseguinte, devido a esta construção hierárquica baseada no *noús*, Aristóteles pode afirmar que a contemplação é uma divina fonte de felicidade para os humanos. Animais não possuem felicidade, pois não podem contemplar por meio da plena capacidade intelectual. Deste modo, constata-se que a felicidade é uma consequência direta de uma vida contemplativa. Ninguém pode ter uma experiência contemplativa durante todo o tempo no mundo, uma vez que há um esforço necessário para se obter esta experiência, sendo, portanto, algo distante de uma chamada atitude natural.<sup>18</sup> A vida prática e a contemplação possuem uma relação de mediação, na qual há um mútuo suporte (Rorty, 1978, p. 358).

<sup>17</sup> Abdul Rahim Afaki, por exemplo, estuda a reinterpretação de Heidegger da alegoria da caverna, explorando as metáforas na narrativa platônica de que este faz uso para o entendimento do *Lebenswelt* e compara com a recepção de Gadamer das ideias presentes no mesmo texto platônico. Para tanto, retrata brevemente a filosofia transcendental husserliana e comenta os textos dos outros filósofos contemporâneos sobre a questão, os quais acredita serem superinterpretações do texto antigo, visto que ao invés de propor uma ascendência em direção ao mundo, seja o *Lebenswelt* em Heidegger ou a tradição em Gadamer, associam-se à realidade retratada pela caverna em si, ou seja, ambos “colocam o sol na caverna”. Tal análise precisa ser vista com muitos cuidados, pois os pressupostos destas duas tradições desejam retratar um entendimento dos textos platônicos que impossibilite a distinção entre o exterior e a caverna, e ao mesmo tempo exigem que a diferença ontológica seja preservada, como condições para a transcendência ocorrer no mundo (Afaki, 2014, p. 111-134).

<sup>18</sup> A relação entre as propostas fenomenológicas e a atitude natural são múltiplas e possuem inúmeros desdobramentos, e.g., a relação entre a possibilidade do entendimento da coisa em si, após as suspensões do juízo e as reduções na consciência em Husserl, ou a finitude existencial proposta por Heidegger, que ao mesmo tempo pondera sobre a destruição das tradições, mas observa a inexorabilidade de pertencimento do mundo. O pensamento de Husserl possui inúmeras transformações ao longo

Aristóteles afirma que a sabedoria se dirige às primeiras causas e suas origens (Aristóteles, *Met.* I.2 982a). E enumera progressivamente a busca por estes primeiros princípios: ausência de percepção; experiência sensível; o trabalho artesanal conforme atestado pela *tékhnē* e *poiēsis*; o mestre artesão; e a arte contemplativa. Por sua vez, na *Ética a Nicômaco*, categoricamente enfatiza que a contemplação é o maior estágio para o conhecimento. Os humanos são aqueles que almejam a contemplação por causa de seus princípios intelectivos, associando-se, portanto, diretamente com as discussões presentes no *De Anima*. Conforme já atestado na tradição platônica, o cânon aristotélico ressalta o exame dos fundamentos e das causas do conhecimento, ou seja, deve-se gradativamente investigar as ideias universais, que estão distantes dos sentidos e se relacionam diretamente com as primeiras coisas. Destaca-se também a concepção de que é a partir das primeiras coisas e das causas – e também por meio destas – que tudo aquilo que é possível de ser conhecido se torna cognoscível. Deste modo, para que o entendimento possa existir, as causas e os princípios devem ser expostos para a instrução humana, atualizando o desejo contemplativo, o melhor, o mais prazeroso e o meio para a felicidade (Aristóteles, *Met.* I.2 982b; XXII.1072b). O estudo das causas evidencia a existência e a relação entre aquilo que suporta e promove o ato contemplativo. O fascínio do ato de conhecer produz uma coerção intelectual incessante em prol dos atos contemplativos.

Deve-se ter em mente a máxima aristotélica de que a mais alta sabedoria é o conhecimento das coisas e suas causas necessárias, pois, a partir de uma vida contemplativa, o objeto desejado e o fundamento das causas são mais bem expressos em termos éticos, lógicos e estéticos. O ato contemplativo não é o começo ou o fim de um método, mas se insere no meio da experiência humana no mundo. Não há uma distinção clara entre as inferências para uma abstração ou os métodos dedutivos do objeto contemplado, pois tais perspectivas estão amalgamadas em uma tensão presente no ato contemplativo. Assim, para Aristóteles, a experiência contemplativa se baseia em uma *causa material* do objeto contemplado, o qual se relaciona diretamente à *ousía*, *enéргеia* e *dýnamis*; em uma *causa formal* em que diferentes modos de ser da coisa em si – causa material – se expressam em suas potencialidades e atualidades; em uma *causa eficiente*, a qual indica um agente material e também uma *causa final*, esta que especula sobre as possibilidades teleológicas dos fenômenos. No ato contemplativo para Aristóteles, portanto, um aspecto material e um modo formal de ser são contemplados ao mesmo tempo em que uma busca por um motor eficiente e uma discussão teleológica se fazem necessárias. Por fim, a contemplação exige a existência daquilo que é contemplado – material – e a Ideia daquilo que é contemplado – formal. Não obstante, a existência das causas se baseia na contemplação, nem todas as causas são necessárias ou possuem uma implicação teleológica clara.

---

do tempo, associando-se, ao seu modo, a estas concepções mais restritas em seus últimos textos, sobretudo devido aos modos pelos quais a tradição e as características intersubjetivas informam a investigação. Esta pequena transformação não significa uma modificação dos propósitos de uma experiência genuína, apenas uma afirmação das mesmas em múltiplos horizontes históricos (Husserl, 2006, p. 1-42; 2012, p. 389-392).

Conclui-se que, para Aristóteles, há uma clara relação entre as causas e o ato contemplativo na investigação filosófica. Embora tais considerações também se encontrem nos diálogos platônicos, no sistema metafísico aristotélico a função de diferentes perspectivas causais auxilia de maneira clara o entendimento daquilo que é contemplado (material) e sua respectiva *Ideia* (forma), assim também o agente que faz com que a coisa seja o que é (eficiente) e a possível teleologia da coisa (final). Visto que a contemplação fornece prazer e se associa diretamente aos mais elevados estágios da atividade intelectual humana, realizações individuais e éticas são obtidas por meio da contemplação. Em outras palavras, a felicidade deve ser cultivada por meio de uma vida contemplativa, a qual, por sua vez, ambiciona ao mais alto conhecimento que é discutir as coisas, suas causas e suas origens. Conclui-se que as investigações a respeito das coisas (*ousíai*), da percepção e da expressão são necessárias; afirma-se também que um estudo das construções lógicas e *psicológicas* deve existir, conforme editado no *De Anima*, ao mesmo tempo em que estudos de suas consequências políticas e poéticas por meio da noção de *mimesis* são indispensáveis para a compreensão de uma vida contemplativa. Deste modo, as causas eficientes e finais possuem uma relação com as expressões e articulações da Ideia em seus contextos particulares.

### **O DESEJO POR TRANSCENDÊNCIA, A CONTEMPLAÇÃO DO BEM E A EMANAÇÃO DO ABSOLUTO UNO EM PLOTINO**

Plotino afirma que a origem de todas as coisas se enraíza em atos contemplativos, os quais são necessários para o entendimento das coisas em si e suas causas (Plotino, *En.* III.8 [30] 1.1-24). A existência do Bem é uma maneira de preservar a diferença ontológica existente entre o *Uno* e o *Intelecto*,<sup>19</sup> ao mesmo tempo em que sustenta a contemplação em si. Diferente de Aristóteles, Plotino afirma que todos os seres, racionais e irracionais, almejam contemplar. Deste modo, toda e qualquer ação representa um esforço de se obter aquilo que se deseja pelos procedimentos entendidos como contemplativos. De acordo com este pensador antigo, o princípio racional é imutável, enquanto o movimento seja determinante para o entendimento de um princípio natural.

Entende Plotino que todas as coisas são relacionadas a uma Ideia e são distintas desta, i.e., há uma semelhança *formal* e uma distinção *material* entre as coisas no mundo e a Ideia destas. Todos os atos do *lógos* são formas contemplativas que ao mesmo tempo que afirmam esta diferença ontológica também sustentam esta similaridade, incluindo a mais alta expressão do *lógos* a operar como o princípio de todas as coisas, ou o *Uno*, que somente pode ser apreendido pela contemplação (Plotino, *En.* III.8 [30] 3.1-10). Consequentemente, o ato contemplativo para Plotino nunca é passivo, permeia todas as coisas ao emanar do

<sup>19</sup> O *Uno* representa o ideal metafísico para Plotino, conforme herdado de Platão; por conseguinte, as bases intelectivas do cosmos possuem um reflexo na mente humana. Assim, o *Uno* pode ser visto como uma base transcendental e imanente, visto que é a primeira causa dos atos contemplativos e está presente em todas as coisas. Há, portanto, a afirmação da diferença ontológica e da constante paridade ontológica de todos os seres (Bussanich, 1988, p. 1-6).

Uno. O ato de produzir algo deve ser visto como um ato contemplativo, pois, ao criar, algo se torna observável por meio da contemplação, ou seja, torna-se visível ao emanar do Princípio Racional do mundo (Plotino, *En.* III. 8 [30] 4.1-14). Por este raciocínio, Plotino pode afirmar que a natureza (*phýsis*) é tanto uma expressão como a alma de uma emanação do Uno; possuindo uma visão em si mesma das realidades últimas da realidade. Deste modo, a contemplação não é uma característica humana para explicar considerações éticas e suas aplicações na sociedade, mas uma atividade para compreender as emanações do Uno, sendo necessária para a compreensão das diversas expressões do princípio racional presente no mundo, mas também a origem daquilo que é e um modo de entender o Uno, suas emanações e as causas apreendidas pelo Intelecto humano.

Ao enraizar toda ação em um ato contemplativo, Plotino deseja afirmar que toda ação revela uma emanação do Uno e deve inserir o desejo contemplativo em todo ser pensante.<sup>20</sup> Ademais, a Ideia é feita una com a alma, visto que os objetos contemplados são apropriados pelos seres a contemplar. Deriva-se um entendimento monista<sup>21</sup> da realidade em conexão com o Uno Absoluto, pois antes da possibilidade de uma contemplação do Autêntico deve existir um impulso no mundo para tal ato: uma força segundo Plotino que sempre nos remete inevitavelmente ao Uno, pois em Tudo há o Uno e este pode ser contemplado em todas as coisas. Pelo exposto, Plotino, relendo as tradições platônicas e aristotélicas, afirma o desejo de conhecer por meio do *maravilhamento*, a existência do Bem e a importância do ato contemplativo.

O ato contemplativo em Plotino revela um desejo por transcendência, pois o *Intelecto* contempla a si mesmo, tornando-se uma potência em ato: posto que toda contemplação traz consigo a diferença ontológica, o Intelecto se habilita a contemplar o Bem, mas o Bem não necessita contemplar nada além de si, tornando-se o centro de todas as coisas. Assim, Plotino combina as tradições aristotélicas e platônicas afirmando que a busca pelas causas necessita um primeiro motor imóvel e a mover todas as coisas. O Bem não necessita do Intelecto, mas este necessita do Bem e se dirige a ele por meio da contemplação. As *Formas* existem em um arquétipo do Bem quando este sobrevem ao Intelecto. Por fim, por meio da contemplação do Bem, as Ideias se tornam acessíveis ao pensamento humano em seus arquétipos e modos de entendimento.

---

<sup>20</sup> De fato, o Bem fornece ao intelecto o desejo por transcendência a ponto de todas as ações dos humanos e do cosmos inteiro refletirem uma força criativa de autoconhecimento e, portanto, perpassarem as emanações do Uno pela contemplação (Gatti, 1996, p. 31-34).

<sup>21</sup> Entende-se por Monismo a tentativa de superar a separação existente entre o primeiro princípio e a multiplicidade em que se apresenta a realidade para o intelecto humano. No caso de Plotino, a emanação do Uno é a causa e, portanto, este é mais passível de ser compreendido mediante a contemplação do Intelecto. A inserção de uma causa eficiente no primeiro princípio assevera que o Intelecto não tem em si as causas materiais e formais para a fundamentação do cosmos (Nyvlt, 2012, p. 238-240). Tal assertiva não desconsidera a pluralidade, mas não a concebe separada das atualizações do Uno, que podem ser vistas como mediações para o entendimento (Rist, 1965, p. 340-343; Arp, 2004, p. 154-158).

Novamente se verifica como a contemplação do Bem é entendida como o princípio articulador de todo o conhecimento e o princípio gerador das formas e da Ideia. No contexto das *Enéadas* de Plotino, este argumento se sustenta na interação entre o Bem e o Intelecto. Por se encontrar na tradição neoplatônica, Plotino repercute a centralidade da ideia de Bem, embora esta possa ser entendida como uma emanção do Uno, não sendo o Absoluto em si, conforme visto na analogia da Caverna em relação ao poder do Sol. Plotino, portanto, assevera que existe uma base sólida para as investigações filosóficas: o uno absoluto; também afirma que o ser humano se orienta na direção deste objeto de desejo devido às emanções ocorridas no mundo. Todas as abstrações que anseiam a explicar algo advêm desta relação com o Uno; afirma-se, assim, o Monismo.

A eternidade se apresenta ao Intelecto e, por meio de suas imagens efêmeras, indica uma ordem racional que a tudo permeia e a tudo *transcende*. Na contemporaneidade, tal assertiva pode ser encontrada no pensamento de Martin Heidegger, quando este afirma que os seres enquanto seres aparecem à luz do Ser (Heidegger, 1960, p. 207). Em uma paráfrase às palavras de Plotino, o desejo por transcendência diante do *maravilhamento no mundo* conduz o Intelecto à contemplação, na qual algo se apresenta para a apreensão. Ao se inquirir a respeito das mais profundas raízes do ato contemplativo, portanto, chega-se aos limites da ontologia e da causalidade. Trata-se, portanto, de uma investigação além das ordens propostas pelas ciências particulares, mas inerente a elas em suas bases de sustentação, conforme as inúmeras considerações do transcendentalismo pós-kantiano nos indicam. Nas palavras de Heidegger:

Em qual terreno as raízes da árvore da filosofia se estabelece? A partir de qual solo as raízes – e por meio delas a árvore inteira – recebem seus sustentos e força? Qual elemento, oculto no solo, entra e vive nas raízes a sustentar e a fornecer nutrientes para a árvore? Qual é a base e o elemento da Metafísica? (Heidegger, 1960, p. 207).<sup>22</sup>

Evidencia-se a relevância da contemplação nas concepções filosóficas de Platão, Aristóteles e Plotino. Os entendimentos epistemológicos e metafísicos desta concepção, a perpassar estes três autores, têm no *maravilhamento* uma condição *sine qua non* para a intelecção do mundo mediante princípios e entendimentos causais. A *inexpressabilidade* da substância em Platão é expressa nos limites das capacidades intelectuais humanas mediante a sensibilidade, mas também devido ao uso de nomes, de definições e de imagens na constituição de uma *epistēmē*. A contemplação se apresenta, portanto, como um meio de acesso às Ideias, ápice de um árduo exercício dialético em direção ao Bem. A *theōria* em Aristóteles articula ontologia, epistemologia e ética, pois a busca dos princípios, ou das primeiras causas do que se apresenta ao intelecto humano, é complementada por realizações pessoais e sociais mais bem expressas pelo prazer e pela felicidade alcançados na atualização da contemplação. O

<sup>22</sup> “In what soil do the roots of the tree of philosophy have their hold? Out of what ground do the roots – and through them the whole tree – receive their nourishing juices and strength? What element, concealed in the ground, enters and lives in the roots that support and nourish the tree? What is the basis and element of metaphysics?”

desejo de transcendência é explicado por Plotino pelos traços do Bem no intelecto humano. Assumindo que todas as coisas anseiam pela contemplação de acordo com suas características intrínsecas, Plotino salienta a centralidade do Bem, e sua plenitude, por este não necessitar, carecer ou desejar nada.

## REFERÊNCIAS

AFAKI, Abdul Rahim. The Cave, the Lifeworld and the Traditions: The transcendence-Immanence Contrast Perspective. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Ed.). *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*. Hanover: Springer, 2014, p. 111-134.

ARISTOTLE. *The Metaphysics. The Loeb Classical Library*. Cambridge: Harvard University Press, 1933-1935.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

ARP, Robert. Plotinus, Mysticism and Meditation. *Religious Studies*, v. 40, n.2, p. 145-163, 2004.

BAILLY, A. *Abrégé du dictionnaire Grec Français*. New York: French and European Publication Inc., 1969.

BENACERRAF, Paul. Mathematical Truth. *The Journal of Philosophy*, v.70, p. 661-679, 1973.

CHUDNOFF, Elijah. What Intuitions are Like. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 82, n.3, p. 625-654, 2011.

CLAY, Diskin. *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

COOPER, John. Plato on Sense-Perception and Knowledge (“Theaetetus” 184-186). *Phronesis*, v.15, n.2, p. 123-146, 1970.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1993.

COTTON, A. K. *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

de VANN, Michel. *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*. Leidein: Brill Academic Publishers, 2008.

FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et Vie Contemplative Selon Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.

GATTI, Maria Luisa. Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism. In: GERSON, Lloyd P. *The Cambridge Companion to Plotinus*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 10-37.

GLARE, P.G.W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

GÖDEL, Kurt. The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy (1961). In: *Kurt Gödel, Collected Works, Volume III*. New York: Oxford University Press, 1995, p. 375-387.

GÖDEL, Kurt. What is Cantor's Continuum Problem? In: BENACERRAF, Paul; PUTNAM, Hilary (Ed.). *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 470-485.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência do Fundamento*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

HEIDEGGER, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Indianapolis: Indiana University Press, 1975.

HEIDEGGER, Martin. The way back into the ground of metaphysics. In: KAUFMANN, Walter (Ed.). *Existentialism, from Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian Books, 1960, p. 206-221.

HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Logical Investigations* vol 1. New York: Routledge, 2001.

HUSSERL, Edmund. *The Basic Problems of Phenomenology: from the Lectures, winter semester 1910-1911*. Dordrecht: Springer, 2006.

LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LOPES, R.; CORNELLI, G. As chamadas doutrinas não-escritas de Platão: algumas anotações sobre a historiografia do problema desde as origens até nossos dias. *Archai. As origens do pensamento ocidental*, v. 18, p. 259-281, 2016.

MORA, Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004.

NICHOLSON, Graeme. The Ontological Difference. *American Philosophical Quarterly*, v. 33, n.4, p. 357-374, 1996.

NYVLT, Mark. *Aristotle and Plotinus on the Intellect: Monism and Dualism Revisited*. Lanham: Lexington Books, 2012.

PERINE, Marcelo. A recepção da Escola Tübingen-Milão no Brasil. *Archai. As Origens do Pensamento Ocidental*, v. 6, p. 27-33, 2011.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2014.



PLATÃO. *Carta VII*. Tradução José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. São Paulo: Edições Loyola, 2013

PLATÃO. *Fédon*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

PLATO. *Completed Works*. COOPER, John (Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLOTINO. *Enéada III.8 [30]: sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno*. Introdução, tradução e comentário: José Carlos Baracat Júnior. Campinas: Unicamp, 2008.

PLOTINUS. *The Enneads*. London: Faber and Faber, 1962.

RIST, John. Monism: Plotinus and Some Predecessors. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 69, p. 329-344, 1965.

RORTY, Amelie. The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics. *Mind, New Series*, v. 87 n. 347, p. 343-358, 1978.

SILVERMAN, Allan. Plato on Perception and 'Commons'. *The Classical Quarterly*, v. 40 n. 1, p.148-175, 1990.

SOARES, Lucas. Perspectivism, Proleptic Writing and Generic Agon: Three Readings of the Symposium. In: CORNELLI, Gabriele (Ed.). *Plato's Styles and characters: Between Literature and Philosophy*. Göttingen: Walter de Gruyter, 2016.

ZELLER, Eduard. *Plato and the Older Academy*. London: Longmans, Green and Co., 1888.