

Plotino – Uma Estética do Inefável

JOSÉ ACÁCIO CASTRO*

*«Em silêncio e sem convulsões Ele criou todas as coisas»
«(...)E é belo porque é um Todo para todos»
(Enéadas , III, 2 e VI, 5)*

*«...conversamos sobre algo Inefável»
(Enéadas, V, 5)*

Se tentarmos encontrar uma obra filosófica que melhor exprima e reflecta a célebre expressão de Rilke, *«Mehr Licht!»* (Mais Luz!), com certeza que sobressairá a obra de Plotino (205-270 d.C.). Isso acontece quer em relação à generalidade da sua obra, quer à sua componente estética, que se condensa nos três tratados: *Sobre o Belo*, *Sobre a Beleza Inteligível* e *Sobre a contemplação*.

O ponto limite, a plenitude metafísica e ontológica dessa «Luz» tem um nome, designa-se o Uno ou o Bem.

No quinto dos nove livros que constituem as *Enéadas*, Plotino define o Bem, precisamente a partir da sua relação com a Beleza:

«O Bem em si mesmo não necessita da Beleza, enquanto a Beleza necessita daquele (...) O Bem é suave, benigno e delicado, e se faz presente quando o desejamos, enquanto a Beleza suscita assombro, temor e uma sensação entre o prazer e a dor. Além disso, a Beleza arrasta consigo os ignorantes, afastando-os do Bem, como o amante afasta a sua amada do pai . É que a Beleza é mais jovem. O Bem é mais antigo, não em tempo, mas em verdade. Além

* Faculdade de Teologia-Porto (UCP).

disso, o Bem possui uma potência anterior. Possui ,com efeito, toda a potência; o posterior ao Bem (como é o caso da Beleza) não possui toda a potência, senão quanta é posterior ao Bem e proveniente do Bem (...). (O Bem) não necessita dos seus originados»¹.

Esta concepção do Bem que muito se assemelha à platónica, onde claramente se inspira, apenas indicia a sua total realidade. Para Plotino o Bem exprime-se essencialmente como o *Uno*, o supremo princípio de unidade, a primeira hipóstase. O *Uno* é o absolutamente simples, o princípio ontológico e explicativo de tudo o que é múltiplo e complexo, logo de todo o real tal como o percebemos e intelectualmente relacionamos. Mas como o texto refere a principal característica do *Uno*, e que em nenhuma outra realidade se encontra é que ele é *causa de si mesmo*. Num outro texto das *Enéadas* a autonomia do *Uno* e a sua relação causante com a Beleza surge clara embora em estilo interpelativo:

«Onde está Aquele que fez brotar tal beleza , uma vida tão extraordinária? Onde está o pai do ser? Tu vês bem a beleza derramada sobre toda a imagem contemplada(...)mas donde vêm as formas? Donde procede a sua beleza? Nenhuma entre elas pode ser o seu fundamento (...) Este terá de ser sem forma, não porque careça dela, mas porque é a fonte donde emana toda a forma espiritual (...) E se é capaz de tudo criar que grandeza não terá?»² (2)

O seu outro nome é Deus (Théos) e, enquanto tal Ele é «*autopossessão, autovontade, autoeleção, e autoamor (...)*», e precisamente por isso, «*não está submetido a nenhuma essência (ousia) nem a si mesmo, enquanto origem de toda a essência*»³. Ontologicamente autónomo, o *Uno* engendra todas as coisas permanecendo em repouso, sem assim se empobrecer, sem que nada lhe seja retirado.

Tal é possível porque o *Uno* engendra a totalidade das coisas não propriamente criando, mas emanando. Tal como um perfume emana o seu suave odor em sucessivas emanações olfativas, tal como o sol emana os seus raios sem nunca perder luz ou calor.

Plotino concebe uma autêntica Teodiceia para explicar o surgimento de todo o real, físico e metafísico. E estrutura-a em três hipóteses essenciais: O *Uno*, o Espírito (*nous*) e a alma (*psyché*).

¹ PLOTINO, *Enéadas*, V, 5. Utilizaremos sempre nas citações a versão em castelhano por nós traduzida da Biblioteca Clásica Gredos, Editorial Gredos, com Introdução, Tradução e Notas de Jesús Igal, Madrid, 1992. Em casos de dúvida na tradução utilizamos para confrontação, a *Edition des Belles-Lettres*, da responsabilidade de Émile Bréhier.

² O. c., VI, 7.

³ VON BALTHASAR, Hans Urs, *Gloria, una estética teológica*, vol. IV, versão castelhana da obra *Herrlichkeit*, Ed. Encuentro, Madrid, 1987, p.262.

A primeira é ele mesmo, o Uno absolutamente simples, unido logo sem divisão, e autónomo. Princípio de toda a transcendência, mas também totalmente imanente à realidade sensível, enquanto ser absoluto e omnipresente. E aqui manifesta-se já uma diferenciação em relação à Ideia Platónica de Bem, onde a dimensão da imanência é claramente secundarizada em relação à sua função de princípio transcendente, cume da hierarquia do mundo das ideias. Sobre essa complexa articulação entre transcendência e imanência, Plotino escreve:

«Não reduzamos o divino ao simplesmente uno, deixemos que ele se faça visível também no múltiplo, como se manifesta no próprio; isto é, contemplar a onnipotência de Deus que é capaz, permanecendo em si mesmo, de engendrar muitos deuses que dependem de Ele e descendem assim de Ele»⁴.

É aliás interessante notar também neste texto como apesar de uma elevadíssima formulação do Deus Uno e Transcendente, Plotino a compagina com o politeísmo mais clássico de uma cosmovisão pagã e helénica. Será concerteza essa cosmovisão que lhe transmitirá também uma consistente ontologia do Ser imanente, a outra face do Uno.

A segunda hipótese, directamente emanada pelo Uno, mas mesmo assim uma hipótese degradada, não autónoma, é o *Nous*, a inteligência que pensa a totalidade dos inteligíveis.

A relação do *Uno* com o *Nous* não é simples. Num primeiro momento lógico e cronológico existe uma *emanação-processão* (*pró-odos*) do Uno criando e contemplando o *Nous*; num segundo momento, reflexivo e regressivo designado *épistrophé*, o *Nous* «volta atrás» ao Uno, reflexivamente, como se fosse uma função simbólica, criando deste modo o pensamento; num terceiro momento, por *detenção* (*stasis*), o *Nous* desdobra-se, multiplica-se na multiplicidade dos inteligíveis.

É essencial aqui referir que o *Nous* é também o mundo da Beleza, pois sendo o mundo das formas perfeitas, equivalente ao mundo platónico das ideias, é aí que a Beleza, sendo essencialmente forma, reside.

De particular relevo é também a similitude estrutural entre a *épistrophé* e a função simbólica. Deste modo, se abre a possibilidade de a Arte, cuja função essencial é precisamente a simbólica, ser um meio privilegiado de regresso ao Uno após a degradação ontológica que implicam as sucessivas emanações

⁴ PLOTINO, *Enéadas*, II, 9.

até à constituição do mundo material. Com a Arte é possível a reascensão e o regresso à plenitude e unidade do Ser.

A terceira hipóstase é a alma, a alma do mundo e a alma individual. A alma é uma realidade intermédia, a última realidade inteligível e a causa directa do sensível. Por isso, ela pode integrar o corpóreo, num processo que é mais uma incorporação do que uma fusão e, dessa forma, une-se ao mundo material sem perder a unidade e identidade do seu ser.

A *alma do mundo*, tocando os extremos mais elevados do inteligível e a complexidade do sensível, é simultaneamente una e múltipla, e é através dos seus extremos mais afastados do Uno que ela causa, criando, a matéria. A partir daí o processo termina precisamente na imobilidade e opacidade da matéria.

No entanto o processo *epistrófico* não cessa. A alma individual de cada ser humano, pela sua natureza, aspira a *regressar, reescalar* em direção ao mais inteligível, em última análise ao Uno. Acontece assim uma autêntica operação simbólica, de que a Arte será o principal protagonista, e que tem como finalidade uma reunião, embora transitória, com os níveis superiores de ser e de inteligibilidade. Na expressão de Sixto Castro, «*o artista introduz na matéria uma imagem das ideias para tratar de regressar à unidade do ideal*»⁵.

Deste modo, a Arte enquadrada na Estética da Antiguidade Clássica pela função mimética, enquanto imitadora de modelos ideais, quer matemáticos e geométricos, como em Platão, quer ético-performanciais, como em Aristóteles, afasta-se decididamente deste desígnio. Com Plotino não se trata apenas de uma *mimesis*, mas de uma *epistrophe*, uma remontada simbólica que, fazendo regressar a alma ao *Nous* faz regressá-la à sua própria identidade.

No entanto as três hipóstases Uno, Espírito, Alma não devem ser consideradas como domínios separados mesmo que derivando uns dos outros. Plotino escreveu mesmo um tratado cujo título não poderia ser mais explícito: «*O ser sendo uno e o mesmo está simultaneamente como um todo em todas as partes*». Esta omnipresença quase homogênea do ser é bem explicitada quando escreve: «*não estamos separados do ser, estamos nele, nem ele está separado de nós*»⁶. Como bem refere von Balthasar: «*o centro de cada hipostase é a imediata superior, de modo*

⁵ CASTRO, Sixto, *En Teoría, es Arte – Una Introducción a la estética*, Ed. Edibesa, Salamanca-Madrid, 2005, p.63.

⁶ PLOTINO, *Enéadas*, VI, 5.

que as três coincidem num centro único»⁷. A mais ínfima criatura, a alma mais atormentada não está pois separada desta amplitude circular de que o centro é o próprio Uno.

A perspectiva de Plotino face à questão da salvação é aliás bastante racional e optimista: a «queda» de uma alma é inevitavelmente seguida pelo momento *epistrófico* de retornar a um estado mais virtuoso, pelo menos potencialmente. E o Uno, por mais numerosas e radicais que sejam essas «quedas», permanece inalterável e idêntico a si mesmo: «*não deixando por isso de ser uma maravilha*»⁸.

Se a Alma do Mundo garante uma plenitude e total abrangência ontológica a toda a Criação, com a Alma Individual acontece algo de muito particular. Escreve ele:

«Assim como ao Uno não é permitido existir só e isolado, pois desse modo tudo permaneceria escondido, já que o Uno necessita de forma (...) também as almas não devem existir sozinhas sem que se manifeste o que através delas vem à existência; todavia, no interior de cada ser existe um impulso para produzir o que lhe é subordinado e desenvolver-se, progredir como a partir de uma semente originária invisível (...) pois nada pode impedir algo (ou alguém), segundo o grau da sua capacidade de participar na essência do Bem»⁹.

As implicações desta concepção são significativas. Em primeiro lugar uma primazia ontológica da *natureza naturante* em relação à *natureza naturada*. O que em termos estéticos significa que o gesto de imitar a natureza é inferior ao de recriá-la ou criar de novo. Uma mudança radical, um salto epistemológico, de uma estética fundada na mimesis platónica e aristotélica para uma estética da criação centrada na interioridade humana, para onde caminhará a estética posterior, nomeadamente com Sto. Agostinho.

E num gesto, este sim claramente platónico, Plotino recomenda aqueles que perseguem a senda da Beleza a abandonar «*a beleza dos corpos que antes admirava*», abandonar «*imagens, rastros e sombras*»¹⁰, e cuidar da beleza da sua própria alma, ponto de partida do caminho que conduzirá a beleza mais sublime:

«Há que acostumar, pois, a alma a olhar a partir de si mesma, primeiro, as ocupações belas; depois quantas obras belas se realizam não nas artes, mas pelos chamados homens bons; em

⁷ VON BALTHASAR, *Gloria, uma estética teológica*, p. 261.

⁸ PLOTINO, *Enéadas*, III, 3.

⁹ O. c., IV, 8.

¹⁰ O. c., I, 6.

seguida, observar a alma dos que realizam as obras belas. Mas como podes ver o tipo de beleza que possui uma alma bela? Retira-te em ti mesmo e observa. E, se não vês nenhuma beleza, então como o escultor deve fazer uma bela estátua, removendo aqui, raspando ali, pulindo isto, limpando aquilo até conseguir esculpir um rosto belo coroando a estátua, assim também tu deves remover todo o supérfluo, alinhar todo o torcido, limpar e abrillantar todo o escuro não cessando de esculpir a tua própria estátua até que se acenda em ti o esplendor divinal da virtude (...) Se te vires a ti mesmo transformado (...) contempla cada sinal e vê. Este é, com efeito, o único olho que vê a grande Beleza(...) Pois tão pouco pode uma alma ver a Beleza sem se ter feito bela a si mesmo»¹¹.

A adopção da tese platónica da purificação da alma sugere-nos que Plotino adopta o ideal clássico da *kalokagathia*, não só a complementariedade entre o Bom e o Belo, mas a afirmação de que quer no plano antropológico quer estético ambos se edificam em paralelo, caminhando a par, o que evocaria uma existência metafísica de ambos valores também no mesmo plano ontológico, embora o bem preceda sempre o belo. Esse ideal, com diferentes formulações estaria presente, pelo menos de Sócrates a Aristóteles, traduzindo, no plano dos valores um modelo apolíneo de vida e de *humanitas*.

Efectivamente, em Platão, autor que mais directamente influencia Plotino, na hierarquia das Ideias, o Bem antecede e é superior ao Belo, não existindo o Belo sem o Bem, embora o contrário não seja verdade. No entanto de um para o outro não se opera um salto de qualidade ontológica, uma alteração de nível como em Plotino, que, no fundo é a passagem do *Nous* ao Uno.

No entanto, esse paralelismo entre Bem e Beleza que encontramos na estética clássica é convergente com outro ideal também presente em todos os autores: o ideal de simetria, base de uma estética da harmonia.

Ora é precisamente essa noção de simetria, qual estrutura em que assenta o Belo que Plotino irá criticar:

«Todos ou pouco menos que todos afirmam que é a proporção de uma partes com outras do conjunto, com uma boa cor adicionada a ela, o que constitui a beleza visível, e que para as coisas visíveis como para as demais, em geral, o ser belas consiste em estar bem proporcionadas e medidas (...) E passando às belas ocupações e aos belos discursos, quer-se ver ainda na simetria a causa dessa beleza. A que propósito vir falar de simetria nas belas ocupações, nas leis, nos conhecimentos e nas ciências?»¹²

¹¹ O. c., I,6.

¹² O. c., I,6.

Para Plotino as noções de simetria e proporção são insuficientes e restritivas para fundar uma ideia de Beleza. Digamos que se prendem a uma estética de circunstância e demasiadamente ligada a uma base sensível. E em parte, isso deve-se a uma insuficiente e até superficial definição e articulação dos conceitos de Bem e Beleza, logo o ideal clássico de *kalokagathia* terá de ser revisto e reformulado.

critério da Beleza estaria na multiplicidade, e aquilo que não é mensurável, da ordem do espírito, como o pensamento ou as virtudes poderiam não ser belos. A simetria não é fundamento mas apenas expressão de uma Beleza que habita no *Nous*, e encontra a sua origem no Uno.

Para entendermos a estética plotiniana, nomeadamente na sua diferenciação em relação à estética platónica, teremos de analisar o modo como utiliza o conceito de *forma*, presente em toda a estética da Antiguidade Clássica.

Um texto das Enéadas é explícito:

«A entidade derivada do Uno é forma (eidos) visível, e não se pode dizer que d'Aquele (do Uno) emane outra coisa senão forma. Mas o Uno é necessariamente amorfo, informe e ao sê-lo carece de identidade, porque esta tem de ser sempre algo determinado»¹³.

A forma, deve a sua substancialidade ontológica e mesmo a sua identidade, enquanto forma, ao Uno.

E essa identidade bem como o seu próprio agir enquanto forma deriva de um duplo movimento do Uno que a cria, que a *forma*, e, posteriormente, do seu desejo para, em epístrofe, regressar ao Uno e reencontrar n'Ele a sua origem espiritual. Nunca faria sentido, em Plotino definirmos uma estética assente na *forma*, ou na harmonia de formas que decorre da simetria, porque, em última análise, a própria origem da Beleza é o Uno. E, nesse sentido, qualquer forma, para reencontrar também a sua beleza aspira em remontar ao Uno.

A questão que se coloca será: de onde provém esse dinamismo, esse desejo de regressar ao Uno e, partindo dos níveis mais inferiores, sensíveis da existência, aceder a uma mais elevada beleza?

Provavelmente inspirando-se no *Banquete* de Platão, Plotino fala-nos do *eros* que põe o pensamento em movimento, um *eros celeste*, de natureza essencialmente espiritual, a que Sto. Agostinho depois se referiria como o *desiderium* cristão, o desejo de Deus, que inquietando o coração só se apazigua quando d'Ele se aproxima e n'Ele descansa.

¹³ O. c., V,5.

Plotino distingue-o claramente do *eros* carnal. Enquanto este nunca atinge a paz e a tranquilidade, agindo numa através de volúpia insaciável, e que só para transitoriamente num cansaço pleno de enfado, o *eros celeste*, une paradoxalmente eterno movimento e eterna quietude: «*O seu pensar não é buscar, mas ter; a sua beatitude não é procurar algo, mas é todo na eternidade, é já a verdadeira eternidade*»¹⁴.

Este *eros* que será o dinamismo da própria arte buscando e realizando a Beleza, encontra no seu movimento, no seu fazer, o seu sentido de existir, e a quietude e a paz já o habita, porque ele próprio habita já o Uno, percorrendo a senda da Beleza Eterna. Plotino aliás, referindo-se a Deus, exprime com excelência a essência da busca espiritual, feita de impulso e desejo mas também de escuta e receptividade, e que se adaptará plenamente ao universo cristão: «*(Deus) não vem sem vir; aparece, ainda que não venha, porque já se encontra antes de todas as coisas, incluindo antes da chegada da razão*»¹⁵. O que em termos estéticos significará que, sendo a razão um instrumento priverligiado da Arte, esta não está circunscrita, limitada ao exercício da razão, podendo esta ser mesmo um entrave para que a criação artística vá *mais longe*, isto é, *mais perto* de Deus. Também neste aspecto Plotino supera a Estética Clássica matriciada por uma razão geométrica, numérica ou, aplicada às acções, uma razão de *justa medida*.

Estas considerações têm um âmbito genérico, mas Plotino particulariza-as à escala do homem singular e individual: «*inconscientemente move-nos uma força interior, como um homem que contempla a sua própria imagem e, sem saber donde sai, dirige-se ao seu encontro*»¹⁶. Este dinamismo da alma que, vivendo envolta pelo corpo¹⁷, sai em direcção ao *nous* buscando a sua própria essência, só é possível porque no fundo de si mesma reside o reflexo desse mesmo *nous*, fazendo-a aspirar a níveis mais elevados de existência, em última análise à comunhão com o próprio Uno.

No entanto, embora Plotino afirme que virá um tempo em que a alma «*contemplará ininterruptamente sem ser incomodada pelo corpo*»¹⁸, reconhece que a ascensão à Suprema Beleza se faz também a partir das manifestações sensíveis da Beleza, das encarnações sensitivas do Belo. Isto porque o mundo sensível está envolto numa *beleza mundana*, como se tivesse «*o belo como um manto que o envolvesse*»¹⁹. Todavia o acesso e a consciência dessa beleza imanente só acontece àqueles que estão movidos pelo amor (*eros*). Se o impulso do *nous* reflectido

¹⁴ O. c., V,1.

¹⁵ O. c., VI,9.

¹⁶ O. c., V,8.

¹⁷ O. c., VI,9.

¹⁸ O. c., VI,9.

¹⁹ O. c., I,6.

dirige a alma para o alto, o impulso do amor move-a em seu redor, imanentemente, para o Belo sensível.

Assim, se o Platão do Fédon estava anteriormente muito presente no que concerne a uma ascese purificadora da alma, agora é através do Platão do Banquete que se reconstitui uma compatibilidade entre espírito e matéria, razão e sensibilidade, que parecia perdida numa busca do Belo exclusivamente centrada na alma e no *nous*.

No entanto, apesar de a busca da Beleza implicar, da parte do homem, ora um esforço ascético e intelectualivo, ora uma intencionalidade volitiva e amorosa, a onnipresença e onnipotência do Uno é determinante em última instância, dessa acessibilidade humana à Beleza.

Segundo Plotino pode ocorrer que o Uno se manifeste, subitamente, inesperadamente, e então já nada se interponha entre a alma humana e essa Beleza que então se manifesta como *Suma Beleza* ou *Excesso de Beleza*²⁰.

Essa *Inefável Beleza* emanada directamente do Uno está já para além das formas sensíveis ou inteligíveis:

«Não nos espantaremos de ver completamente liberto de toda a forma, mesmo inteligível, o objecto que produz esse imenso desejo(o esplendor da Beleza): desde que a alma se inflama de amor por ele, ela despoja-se de todas as formas, e mesmo da forma do inteligível que estava nela»²¹.

Nesta manifestação, melhor, nesta revelação da Beleza no seu esplendor, dilui-se a distinção sujeito-objecto e a própria distinção alma-*nous*. Essa contemplação da Beleza é acompanhada por uma auto-contemplação, operando-se uma elevação da consciência subjectiva a um estado onde sujeito e objecto parecem fundidos e, nós, humanos, «em vez de espectadores nos convertemos em espectáculo de Outro que nos contempla»²².

É tentadora e não seria inédita uma associação entre uma Estética do Inefável em Plotino e uma Estética do Sublime em Kant, no entanto, sinteticamente tal não parece possível. Em Kant, o *sublime* implica, no plano estético, uma superação do nível fenoménico, sensitivo, e a possibilidade de alcançar o nível espiritual e numénico, mas sem pôr em causa ou desviar-se dos percursos estruturantes da sensibilidade, entendimento e razão. Em Plotino, o *inefável*

²⁰ O. c., VI,7.

²¹ O. c., VI,7.

²² O. c., V,8.

indicia-nos que estamos já num plano de meta-razão, um plano que exercendo-se também através do *nous*, e da sua presença na alma, supera a sua lógica e a sua essência pois radica nesse centro misterioso donde emana toda a radiação, que é o Uno e cuja lógica sempre nos transcenderá. Daí que não seja atingível por uma ascese ou esforço intelectual, mas pela receptividade absoluta perante a dádiva absoluta.

A importância de Plotino na transição do pensamento helénico para o pensamento cristão é enorme. Particularmente a sua noção de Uno, permite estabelecer uma ponte com a concepção judaico-cristã de um Deus Único, Absolutamente Transcendente e simultaneamente onipotente e omnipresente. Tal seria impossível com a ideia platónica de Bem, demasiado cativa do seu *topos*, qual cume de pirâmide, na hierarquia das Ideias; e o mesmo com a excessivamente intelectualista, fisicista e anónima noção de *nous* ou de *Primeiro moter* imóvel em Aristóteles. Aliás se procurarmos o seguidor próximo da metafísica de Plotino, encontraremos um místico cristão de capital importância na Idade Média, Dionísio Pseudo-Areopagita, cujas concepções estéticas, aliás também de Plotino são devedoras.

E, é ao nível da Estética, que esta transição também se revela em alguns aspectos essenciais:

– A passagem de uma estética centrada na concepção de *mimesis* para uma estética centrada na bipolaridade *criação-contemplação*.

– A superação de uma estética dominada pela noção de harmonia proporcional, formalmente concretizada pelo ideal de simetria, para uma estética que, encontrando a sua raiz na imaterialidade do espírito, está aberta a encontrar a sua concretização através de outros modelos formais e materiais.

– A reformulação do ideal clássico de *kaloKagathia*, onde era frequente uma identificação do plano ontológico destes valores, para um ideal antropológico e estético claramente submerso na ideia de Uno e de Bem. A infinitude que lhes é associada traz consigo um alargamento dos próprios critérios e modelos de beleza que, em última análise, mais não terão que exprimir o Bem Absoluto que é Deus.

– Um repensamento do conceito de *eros*, atribuindo-lhe uma conotação essencialmente espiritual, de dinamismo criador, que deseja os bens do espírito, mas ao mesmo tempo põe em marcha a criatividade humana, substituindo a *natureza naturada*, pela *natureza naturante*, mais próxima do espírito, porque dele gerada e a ele intencionalmente se dirigindo. Deste modo a Arte adquire uma dignidade ontológica até então inexistente, particularmente, numa acepção exclusivamente mimética.

Estes aspectos parecem-me essenciais e estruturantes na passagem de uma estética grega, pagã para uma estética cristã, que praticamente dominará toda a Idade Média, tendo portanto Plotino desempenhado a essencial função de estabelecer esta mediação, que só séculos mais tarde se tornaria evidente ao olhar de pensadores e historiadores.

No plano da realização artística, podemos dizer que a arte bizantina, particularmente através da sua pintura, que na sua maioria representavam realidades espirituais, Deus e os santos, foi a que melhor realizou este ideal de contemplação divina, este desejo de através de suas obras estabelecer um anelo entre este mundo e o mundo de Deus, sempre numa busca de chegar mais alto, mais perto da Luz. Os ícones bizantinos, geográfica e temporalmente próximos de Plotino, na sua estilização formal, na sua busca de luz, e na prioridade concedida à representação do seu significado espiritual, serão talvez a melhor ilustração desta Estética do Inefável concebida pelo maior pensador neo-platónico.