

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

**SOBRE O CONCEITO PLOTINIANO DE *DÚNAMIS* E SUA RELAÇÃO COM AS
NOÇÕES DE MATÉRIA, UM E A ALMA.**

Nathália Ferreira De Ávila Carvalho

Belo Horizonte
2015

NATHALIA FERREIRA DE ÁVILA CARVALHO

**SOBRE O CONCEITO PLOTINIANO DE *DÚNAMIS* E SUA RELAÇÃO COM AS
NOÇÕES DE MATÉRIA, UM E A ALMA.**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Linha de Pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval

Orientador: Fernando Eduardo de Barros Rey Puente

**Belo Horizonte
2015**

100 Carvalho, Nathália Ferreira de Ávila
C331s Sobre o conceito plotiniano de *dúnamis* e sua relação com
2015 as noções de matéria, um e alma [manuscrito] / Nathália
Ferreira de Ávila Carvalho. - 2015.
160 f.
Orientador: Fernando Eduardo de Barros Rey Puente.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2.Neoplatonismo – Teses.
3.Metafísica - Teses. I. Rey Puente, Fernando. II.
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Sobre os sentidos de "dûnamis" a partir do tratado II.5 [25] das Enéadas de Plotino

NATHALIA FERREIRA DE AVILA CARVALHO

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 23 de fevereiro de 2015, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente - Orientador
UFMG

Profa. Loraine de Fátima Oliveira
UnB

Prof. José Carlos Baracat Junior
CFRGS

Belo Horizonte, 23 de fevereiro de 2015.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Fernando Puente, pela possibilidade de ser orientada, durante tantos anos, por alguém que partilha comigo grande afinidade intelectual. Somam-se a isso sua abertura, paciência, sensatez e erudição que, de tão extremas, ainda se mostram surpreendentes; principalmente nos instantes de consciência plena do privilégio que tem sido nosso convívio para mim – como este agora, enquanto escrevo. A Miriam Peixoto, que com seu vasto conhecimento sobre filosofia antiga, grande cuidado metodológico e igualmente vasta generosidade, sempre fez o máximo possível para meu crescimento filosófico. Fosse através de comentários ao meu trabalho ou aulas, fosse descobrindo Berlim.

Agradeço a Anca Vasiliu, que constantemente me descortina para as influências plotinianas que escapam a apenas Platão e Aristóteles, pelo interesse em meu trabalho e pela doçura de sempre. Agradeço a Loraine Oliveira que, através da presença em minha banca de defesa, fez comentários consideravelmente sagazes e observações importantes para a melhoria dessa dissertação e, igualmente, agradeço a José Carlos Baracat Jr., pela interlocução constante e pelas traduções cedidas.

Agradeço a Giannis Stamatellos e Riccardo Chiaradonna pelas indicações bibliográficas e pela abertura em compartilhar conhecimentos. Agradeço, imensamente, a Andrés Schuller pelo apoio e por tanto me inspirar, motivar e emocionar constantemente com sua dedicação à filosofia, e por partilhar comigo, desde sempre, o interesse em delinear as interseções entre Schelling e Plotino. E, dessa forma, agradeço aos demais participantes do evento *L'immanence et sa logique*, organizado pelo programa *Europhilosophie* durante seus ateliês de inverno em fevereiro de 2014, por terem-me apresentado a posterioridade da *dinamis* na modernidade francesa e no idealismo alemão e, com isto, terem tanto me ajudado na decisão de me agregar ao programa e deixar o Brasil.

Agradeço meus professores de literatura grega, Jacyntho Brandão e Tereza Virgínia Ribeiro, pela inspiração. Aos meus amigos, colegas, tanto do PET Filosofia quanto da linha de pesquisa: Hanna Trindade, Sofia Filizzola, Peter Faria, Paulo Rocha, Vitor Somavilla, Diogo César Porto, Felipe Durante, Ana Godoi, Christiane Fernandes, José Henrique Vilela, Luis Márcio Fontes, Débora Mariz, Carolina Sobreira, Eduardo Nogueira, Nadia Román pela felicidade da convivência e debate com pessoas que não desvinculam o peso do rigor filosófico da leveza de ser.

Agradeço aos meus pais, Jaqueline Carvalho e Ilmar Carvalho, pelo apoio e pelas oportunidades incríveis que me foram dadas. Ao CNPQ pelo financiamento. Acima de tudo agradeço à Dança, minha forma maior de perceber, por ter desde cedo me permitido delimitar os pensadores com que melhor me comunicaria: aqueles que doam voz à não-discursividade e que scolocam inteiramente a serviço do belo – „Und ich wüßte nicht, was der Geist eines Philosophen mehr zu sein wünschte, als ein guter Tänzer.“ (Nietzsche, em *"A Gaia Ciência"*)

RESUMO

A investigação parte da *Metafísica* Θ e do tratado II 5 [25] das *Enéadas* de Plotino, intitulado *Sobre o que é em potência e o que é em ato* e a partir dele e de sua relação com demais obras pretendemos (a) defender a ideia de que o filósofo neoplatônico inaugura uma noção de *dúnamis* que se distancia das potências descritas na *Metafísica* Θ , que se configura melhor quando Plotino descreve a potência da unidade. Com o auxílio da *Metafísica* de Aristóteles e de algumas recorrências e precisões sobre o contexto histórico-filosófico da antiguidade tardia e do próprio Platão pretendemos (b) mostrar que parte da configuração do problema se dá na medida em que, na segunda *Enéada*, o neoplatônico se situa mais próximo do que diz o estagirita sobre o assunto, quando distingue ser em potência de potência (ou seja, *dúnamei* de *dúnamis*). Todavia, o distanciamento acontece quando Plotino conecta a potência tanto com as propriedades do um, quanto com as atividades da alma. Tal distanciamento se delineia de forma muito mais precisa se compreendemos o momento filosófico imediatamente anterior e contemporâneo ao neoplatônico, em que a noção de potência também se vincula diretamente à possibilidade de se pensar o divino, de maneira mais complexa que em Aristóteles; que não entrou em contato com a visão estoíca do *logos spermatikós*, de certa forma também herdada por Plotino. Ora, pensar o divino retira o problema do movimento da discussão sobre a potência. Também intentamos (c) mostrar que a atividade e importância do que Plotino entende por um e intelecto são motivadoras desse distanciamento, pois demandam que o conceito de potência se modifique e subverta a *Metafísica* de Aristóteles, na medida em que nesses casos ela representa por si mesma um tipo de ação.

ABSTRACT

Our point of departure is the book Θ of the *Metaphysics*, and also the 25th treatise of the *Enneads*, named "*On what is potentially and what is actually*" and through the latter's relation with another works we aim to a) sustaining the argument which claims that the neoplatonist creates a notion of *dúnamis* that is very different from the Aristotelian concept in the *Metaphysics* Θ . Through the Stagirite's treatise, altogether with some considerations on the late antiquity period, and also on Plato's works, we will b) show that part of the configuration of this problem occurs because in the second *Ennead* Plotinus give us a position that follows Aristotle's ones closely, when he distinguishes being potentially and potency (namely, *dúnamei* and *dúnamis*). The distances are obvious when Plotinus connects potency to the properties of the intellect and the one, and to the activities of the soul. And such distances are better understood when we comprehend the previous and contemporary periods in relation to Plotinus' philosophy, in which the concept of *dúnamis* is attached to the possibility of thinking the divine, in a very different way in comparison to Aristotle, for he had not known neither the stoic *logos spermatikós*, nor the monism inherent to the middle-platonism period. Well, it's obvious that thinking the divine excludes the problem of movement out of the discussion about potency. Likewise, we aim to explain that c) the activity and importance of what Plotinus understands as the intellect and the one subvert Aristotle's *Metaphysics*, because it demands that potency should be by itself a type of action.

SUMÁRIO

Introdução e prelúdio metodológico.....	11
1- A noção de potência em Metafísica Θ.....	23
2- Potência e Matéria.....	
2.1- Plotino leitor de Platão e de Aristóteles: O problema das formas e da constituição da matéria inteligível.....	43
2.2- O que (não) é a matéria em Plotino?.....	51
2.3- Como defender a geração da matéria em Plotino?.....	66
2.4 Sobre a relação entre potência e matéria: exposição e comentário dos argumentos do tratado II.5[25].....	70
3- Potência e Um.....	85
4- Potência e Alma.....	
4.1- A alma universal: a potência enquanto princípio de movimento e possibilidade de contemplação.....	107
4.2- Potência e memória.....	120
4.3- Potência como vigor.....	136
Considerações finais.....	140
Bibliografia.....	155

"O que é (...) a perfeição de cada coisa? Não é senão a vida criadora nela [contida]"

Friedrich von Schelling

INTRODUÇÃO E PRELÚDIO METODOLÓGICO

Plotino não nomeia seu principal conceito satisfatoriamente nas *Enéadas*. Isso é impossível. Dentro do que a linguagem lhe permite, ele escolhe nomeá-lo um (*hén*). Por várias passagens de sua obra que mostraremos, ele diz ainda mais, diz que esse um é a *potência de todas as coisas*. E se novamente recordarmos outras inúmeras passagens de tratados nos quais a insuficiência da linguagem para definir o princípio é afirmada, confessamos gostar de acreditar que nenhuma definição como "potência de toda as coisas" é tão precisa, justamente porque nenhuma é tão vaga. Esta dissertação, contudo, gostaria de responder: como compreender uma definição como essa?

Por um lado, Aristóteles brilhantemente discutiu a noção de potência vastamente em suas obras, conforme também mostraremos. Por outro, há uma definição de filosofia amplamente bem aceita em nosso tempo que se apoia na sagacidade deleuziana de nomear a filosofia como "*criação de conceitos*". Entendemos criação como aquilo que faz existir algo que antes inexistia, ou existia de outro modo. Assim, a pergunta do fim do parágrafo anterior motiva uma pergunta muito mais difícil, e por isso mesmo muito mais interessante: se filosofar é mesmo criar conceitos, por que deveríamos aceitar que Plotino e Aristóteles entendem o termo *dúnamis* da mesma maneira? Pois bem: não aceitamos. E cabe a esse trabalho a difícil tarefa de mostrar os motivos.

Se no vigésimo quinto tratado das *Enéadas* Plotino se encarrega de comentar o livro Θ da *Metafísica* de Aristóteles, e se ali há alguma intenção meramente explicativa do tratado aristotélico, ela se nos mostra menos evidente enquanto comentário do que como explicação incipiente de um uso distinto em relação ao sentido de δύναμις. Pois como seria possível que um termo que frequentemente, na obra do estagirita, se aplica a mudanças por alteração de um ente sensível, em direção ao ato, reapareça em certos tratados plotinianos como predicado do

que jamais muda? Veremos que a potência aristotélica constitui o ente na medida em que tende a levá-lo para o ato, isto é, na medida em que se tal homem pode se tornar um filósofo, um músico ou um construtor isso é efetivado no tempo: o ente muda. Mas o um plotiniano está fora do tempo, e ele, ao contrário, não muda. E se o um é a potência de todas as coisas, Plotino claramente elimina o problema do movimento da discussão sobre a *dúnamis*. Não apenas nos parece que os autores entendem o conceito de maneira diferente, mas também que Plotino usa uma terminologia aristotélica contra o próprio Aristóteles.

Parece óbvio que, caso se fale de potência no um ou no intelecto, não falamos de movimento. E como Plotino não é Aristóteles, talvez afirmar o uso diferente de uma mesma palavra também pareça óbvio: pensadores diferentes nomeiam diferentemente, porém, dentro do sistema plotiniano, não são tão óbvias assim as consequências de uma nomeação ambígua. Pretendemos, nessa pesquisa, mostrar o que a recepção de Plotino da *Metafísica* Θ faz com sua filosofia, especificamente com as noções de *um*, *matéria* e *alma*, ao afirmar que essa recepção, mais que reescrever o aristotelismo, por vezes, subverte-o, sendo, pois, uma espécie de alicerce conceitual que apoiará posteriormente autores que sobrepõem a potência em relação ao ato, como é o caso de Tomás de Aquino, Spinoza ou, sob aspectos específicos, Schelling.

Assim, os passos argumentativos escolhidos para o desenvolvimento deste trabalho compreendem as seguintes etapas¹.

No primeiro capítulo, pretendemos determinar o conceito de potência através de um pequeno sobrevoo pela obra de Aristóteles em *Metafísica*, especificamente no oitavo livro, ainda que sempre em diálogo com outras etapas de obras diversas. Seu início mapeia como essa discussão é delineada no *corpus aristotelicum* e em que medida ela intenta responder tanto ao legado filosófico platônico, quanto ao problema da fórmula parmenídica que diz que

¹ Desse modo, gostaríamos de salientar que não há traduções do grego para o português que consideramos

o ser é e o não ser não é. Assim, retomamos também certas passagens dos diálogos *Sofista*, *Górgias*, *Teeteto* e *Eutidemo* que nos mostram que na obra de Platão o tema da *dúnamis* não aparece com a consistência conceitual que será dada mais tardiamente por Aristóteles². Todavia, isso não impede que os usos se reúnam, por vezes, numa interessante maneira de descrever algo sobre o ser, especificamente, quando doam a ele uma característica reveladora, seja como atividade, seja como passividade.

Desse modo, a discussão sobre a potência em Aristóteles será muito ampla também. Isso faz com que ela seja, pois, tema de inúmeros tratados. Os argumentos que destacamos aqui fazem com que, nesse trabalho, Aristóteles seja o autor que mais aparece como referência. Isso possui um motivo claro: dentre suas reflexões, aquelas que se encontram no livro Δ de *Metafísica* e se repetem em Θ são cruciais para a obra *Sobre o que é em potência e o que é em ato*, isto é, o tratado II.5[25] das *Enéadas*, que é um dos principais para a configuração de nosso segundo capítulo. Isso faz com que, na verdade, tanto o primeiro quanto o segundo capítulos sejam complementares e que nossa exposição sobre Aristóteles esteja sempre a serviço da recepção plotiniana, o que restringe a óbvia amplitude do problema da potência nas discussões filosóficas do estagirita.

O tratado II.5[25] das *Enéadas* é em geral entendido como um comentário ao livro Θ da *Metafísica*, em que a doutrina aristotélica da potência é discutida amplamente. Desse modo, se há diferenças óbvias entre os autores, como mostrarão os capítulos posteriores, há ainda seus pontos de contato estreitos e precisamos reconhecer isso. Assim, se o par conceitual ato-potência possui aplicações variadas na filosofia do estagirita, em Plotino, especificamente nesse tratado que mencionamos, ele irá utilizar no mais das vezes o exemplo de um ente que muda após a ação de um agente externo, através do clássico exemplo do bloco de bronze que

² Obviamente, como uma afirmação desse tipo demanda um estudo aprofundado do tema proposto, tarefa que infelizmente foge ao escopo do trabalho, contentamo-nos por ora em afirmar que essa conclusão é inteiramente baseada na obra *Étude sur le terme dúnamis dans les dialogues de Platon*, de J. Souilhé. (Paris: F. Alcan, 1919).

vira uma estátua em ato através da ação de um escultor. Assim, o problema do movimento está a todo tempo presente na discussão proposta. Logo, o termo *dúnamis* não aparece, quando descreve esse processo de movimento enquanto mudança, em seu nominativo, mas no dativo *dúnamei* que em português tende a ganhar conotação adverbial: ele é traduzido em geral por *potencialmente*.

Plotino, na medida em que parece seguir muito fielmente os argumentos de Aristóteles, em II.5 [25] modaliza a existência de uma estátua de bronze: ela existirá em ato, mas por hora existe em potência repousando em sua causa material ainda não manuseada. A razão pela qual julgamos que isso seja uma posição bastante aristotélica justifica a exposição do contexto platônico e parmenídico ao início do capítulo anterior, isto é, no primeiro: Aristóteles, em resposta tanto a Platão, quanto a Parmênides, procura mitigar o não-ser, dito absolutamente no poema parmenídico, através das figuras do negativo nos livros da *Física*. Aristóteles usa os conceitos de matéria e privação (*hule* e *stéresis*) para dizer que algo não é ainda uma outra coisa que surgirá, exatamente da mesma forma a partir da qual um bloco de bronze não é ainda uma estátua, enquanto se mantém existindo em potência. Ou seja, ele afirma primeiro o que Plotino reafirmará mais tardiamente quando discute o problema.

Portanto, a discussão de II.5[25] no capítulo segundo imediatamente demanda a necessidade de discussão do problema da matéria, o que representa, com todas as suas dificuldades inerentes, discutir o mais difícil problema das *Enéadas* com suas também inerentes contradições. A questão da *hule* é acompanhada o problema da *dúnamei* pois ser em potência é, também, seguindo Aristóteles, algo da ordem do substrato.

Ou seja, no segundo capítulo, a noção de *dúnamei* é vinculada à causa material de um ente fabricado, e essa é uma tese completamente aristotélica. Todavia, como Plotino foi do grupo de pensadores que postulou uma matéria inteligível, inauguraremos esse capítulo mostrando o *background* dessa discussão, com a intenção de evidenciar que se, por vezes,

Plotino segue posições aristotélicas, ele quer responder a um problema que se coloca, e agora sim diferentemente, desde Platão. Por isso, por mais que o estagirita tenha de algum modo discutido a matéria inteligível, o cerne do problema para Aristóteles, quando pensa o âmbito inteligível, era pensar os entes matemáticos, e em quase nada se relaciona com a matéria inteligível plotiniana. A afinidade só aparecerá na discussão centrada no âmbito dos entes que possuem movimento e repouso. Desse modo, a segunda parte do capítulo irá discuti-la. A última parte retomará a discussão apresentada e sinaliza outro momento da obra de Plotino que, apesar de discutir um ente móvel, já deixa um vestígio óbvio da anterioridade da potência com relação ao ato, ou seja, da subversão conceitual que julgamos que o neoplatônico faz em relação à obra aristotélica.

Portanto, esse mesmo vigésimo quinto tratado das *Enéadas*, nos faz também reconhecer um problema filosófico. Da mesma forma que os pontos de contato existem e são óbvios, em certos momentos de II.5 Plotino rapidamente menciona um uso que se apresenta para nós como subversivo ao descrever uma espécie de potência produtora, sem se debruçar sobre a questão. É importante frisar que quando falamos "subversão", não nos referimos a uma possibilidade de Plotino ter-se desfeito tardiamente da discussão do vigésimo quinto tratado, em que se apropria do conceito de *dúnamei*, ou *em potência/potencialmente*, mas sim ao fato de que ele inaugura outro sentido para *dúnamis*, no nominativo, conforme se esforçam em mostrá-lo os capítulos posteriores.

O terceiro capítulo, desse modo, discute a potência e o um. O problema é configurado a partir da explicação da importância do comentário ao diálogo platônico *Parmênides* atribuído a Porfírio na tardo-antiguidade e também dos vestígios do que teria sido a recepção dos comentários alexandrinos à *Física* no mesmo período. A intenção dessa seção do trabalho é mostrar em que consiste a distinção entre Plotino e Aristóteles, que caso por si mesma não se mostre evidente ao fim do capítulo, será melhor explicitada em nossas considerações finais.

Nossa intenção é detalhar como o um se confunde com sua potência, e a maneira através da qual isso se coloca, uma vez que a unidade é imaterial.

O um de Plotino está isento de quantidades e dimensões: a potência não é só máxima, ela é total: ἡ δύναμις πᾶσα . Mas o que isso quer dizer? Tentaremos compreender os argumentos de Plotino em tratados diversos nos quais surgem o termo *dúnamis* ou expressões que o contêm para enfim tentar dar uma significação ou tradução para ele. Por exemplo, a auto-causação da unidade nas *Enéadas* é denominada *énérgεια* e, por vezes, utiliza-se *dúnamis* para descrever exatamente o mesmo processo ou para o momento em que o um causa algo, como o intelecto. Ora, se esse par conceitual é, conforme mostraremos, tão polarizado na obra aristotélica como seria possível usar ambos os termos para descrever uma mesma coisa, a não ser admitindo que Plotino se apropria de tais termos? Se a potência é tão próxima à *énérgεια* na discussão sobre o um (que é tanto imóvel, quanto eterno), pensá-las plotinianamente demanda que pensemos uma máxima atividade sem o mínimo de deslocamento ou esforço. Eis aí a potência total. O um é inteiramente ativo porque é um. Se essa unidade é plenamente ativa, e se ela é potência de todas as coisas, a potência é ativa também e, na medida em que o um é auto-causado, é ativo por si mesmo, sem precisar dirigir-se para o seu ato.

Discutimos ainda no terceiro capítulo que, por vezes, Plotino chama o primeiro ato (*proté énérgεια*) de intelecto, que é produto do um, ou seja, produto da potência de todas as coisas. Assim, o ato não se sobrepõe à potência, mas ocorre justamente o contrário, se logicamente nos servimos do esquema anterioridade-posterioridade para compreensão da produção das hipóstases. Mas, se há *énérgεια* quando o um causa a si mesmo e quando causa o intelecto, em que elas se diferem? Foi esse problema que nos levou à filosofia de Heidegger, para a obra *Nietzsche*, que, ao acusar os imensos supostos erros de tradução dos romanos nos deu uma solução para a questão.

Heidegger encontra dois sentidos para a *energeia*, e um deles é o equívoco medieval que o traduziu por *realidade eficaz enquanto resultado e produto de um agir*. Para nós, esse resultado, sem equívoco algum, é a *energeia* do intelecto de Plotino. O agir que o motiva, seria a *energeia* do um. Mas, ora, o um não é *potência* de todas as coisas? Os sentidos para os temos parecem tão harmônicos, que há momentos da obra plotiniana que lhes fazem dissolver um no outro.

Desse modo, quando Plotino descreve o intelecto como *energeia* passamos a traduzir o termo por ATIVIDADE e quando descreve a *energeia* do um, entendemos por AÇÃO ou AGIR. É justamente isso a parte que nos parece mais interessante da discussão: mostraremos que *dúnamis* é ação também – os temos parecem se dissolver um no outro porque se apresentam para nós como sinônimos.

Uma vez cumpridas as tarefas descritas, o quarto capítulo busca um meio-termo entre o que já foi exposto. Pois se abordamos uma potência material e uma imaterial, é muito interessante pensar uma *dúnamis* que se flexibiliza entre esses dois âmbitos. Destarte, lá propomos discutir a) a potência da alma do mundo; b) a potência da alma individual; e para tal selecionamos uma de suas faculdades, a saber, a mnemônica; c) a potência da alma humana em geral.

Na sistematização dos capítulos que descrevemos, a potência do intelecto aparece nas duas últimas seções, mas apenas na medida em que auxilia a exposição das outras hipóstases. Isso se deve ao fato de que discutir amplamente o intelecto demanda discutir precisamente a noção de *enérgeia* em Plotino, aspecto que realizamos nas situações necessárias, mas que ao mesmo tempo foge ao escopo do trabalho, porque demanda um estudo aprofundado do que é nomeado pelos comentadores como *teoria dos dois atos*. Tal questão, conforme julgamos, demanda um trabalho apenas centrado nela, pois se vincula não só à produção do mundo sensível pelo inteligível, mas também ao difícil problema, herdado do médio-platonismo, que

é a possibilidade de pensar ou contemplar Deus pelo intelecto.

Nosso trabalho discute muitos temas, afinal os termos *dúnamis* e *dúnamei* abarcam discussões diversas, quando reunimos tanto a problematização do tema da matéria quanto da causação do um. Então, obviamente, há momentos nos quais esse trabalho se depara com questões que parecem escapar à sua intenção inicial, qual seja, responder à pergunta: *o que é a potência em Plotino e de que modo esse conceito se diferencia do projeto de Aristóteles na Metafísica?* Porém, optamos conscientemente por esse caminho.

Desse modo, quando discutimos a potência na matéria, dedicamo-nos a explicar também o que (não) é matéria; se discutimos a potência da unidade, esforçamo-nos em explicar como o problema foi configurado no século III, e se intentamos nos dedicar à questão da alma em Plotino; intentamos expor a *dúnamis* tanto em âmbito universal, quanto individual. Esperamos que o leitor, diante dessa possível dispersão que nosso texto motiva, não se esqueça de nosso objetivo maior.

E já que no momento expomos nosso percurso, consideramos necessário expor também a brilhante discussão filosófica contemporânea que nos despertou para pensar nossa metodologia. E, para tal, abandonamos por um momento a Grécia antiga a fim de transportar o leitor para o século passado, quando nasce, não de forma completamente diferente, porém, bastante atualizada, uma nova forma de se fazer hermenêutica.

Quando Gadamer estabelece o diálogo com a *Lebensphilosophie* de Dilthey, o autor busca uma filosofia hermenêutica que proceda à partir das *Geisteswissenschaften* do romantismo alemão. Dilthey compreende a base epistêmica (*erkenntnistheoretische Grundlegung*) das *Geisteswissenschaften* procurando não se enxergar como filólogo, mas como teórico. Ou seja, ele se propõe a teorizar o método de uma escola histórica que não intentou reduzir à compreensão textual seu grande objetivo. Isto, pois tais textos pretendiam

reconhecer a realidade histórica objetiva evidenciada pelos mesmos³. Como sucessor e biógrafo de Schleiermacher, a filologia nele teria caráter norteador. Por esse método, Dilthey quis justificar sua maneira de compreensão das ciências interpretativas e mostrar que a compreensão de um texto acarreta na compreensão da história, as quais teriam, desse modo, a hermenêutica como método universal.

Porém, Gadamer quis mais. O esforço de estabelecer uma contradição na posição de Dilthey leva-o a achar que o pensamento reflexivo é descompassado com a objetividade do método científico, que requer suas próprias explicações⁴. Tal esforço motiva a conferência *Esboços dos fundamentos da hermenêutica* na qual o círculo hermenêutico se configura como fulcral. Ele reúne o intérprete e o texto em unidade interior, mas que é inscrita em um contexto móvel exterior. Isso quer dizer que qualquer compreensão textual carrega uma compreensão prévia, constituída de uma tradição específica na qual o intérprete se insere, a qual molda seus preconceitos antes de lidar com o texto em si mesmo. E parece-nos claro: se ouvimos "potência" imediatamente nos lembramos da noção de "ser capaz de", extraída da grande discussão que integra o *corpus aristotelicum*.

O círculo hermenêutico está no centro da argumentação de Gadamer. Colocando isso em termos platônicos, poderíamos dizer: “como chegamos a compreender algo, se já não o compreendemos de certa forma?”. Gadamer, como Heidegger, pensa que o problema não é sair do círculo, mas adentrá-lo de forma correta. Podemos pensar que tanto o intérprete quanto o texto estão na linguagem, a linguagem (do intérprete e também do texto) modifica-se de

³ Essa realidade histórica é o que Dilthey chama de vida: uma espécie de significância que não pode ser apreendida em sua totalidade - afinal, quem pode compreender tudo da vida? Ela emerge nos produtos históricos de uma época (textos, documentos históricos, monumentos, etc) e nos dá a possibilidade de compreender uma parte da vida, ou da compreensão da vida, que animava o tempo passado aos quais tais produtos pertenciam.

⁴ Afim de eliminar qualquer possível ambiguidade nessa sentença, adicionamos a seguinte explicação: Dilthey, de fato, achava que um pensamento reflexivo, ou seja, aquele que se volta para si em busca de formas de anular sua subjetividade para resguardar a objetividade do objeto e também Dilthey achava que isso asseguraria a objetividade científica das ciências do espírito. Gadamer pensa que isso é impossível. Não exatamente porque o método das ciências naturais não se valida por um pensamento reflexivo, mas sim porque qualquer método que se valide por um pensamento reflexivo ignoraria sua própria historicidade.

acordo com sua época, assim tanto o texto já é compreendido pelo intérprete na medida em que ambos se inserem nessa linguagem móvel e cambiante. Assim, não haveria uma compreensão em si do texto, independentemente da temporalidade da linguagem a qual ele pertence. Mas para haver um encontro legítimo com o texto, deve-se almejar suspender os preconceitos⁵. "Ser capaz de" em absolutamente nada descreve a unidade plotiniana, que a todo momento expressa sua plenitude, que nunca se encontra em estado de possibilidade ou capacidade, mas é, ao contrário, incessantemente ativa. Isso nos motiva a lidar com os tratados das *Enéadas* que examinamos aqui como, por exemplo, vários autores, como Luigi Pareyson ao início do século XX, se propõem a examinar uma obra de arte: como se a significação dessas obras todas, filosóficas ou não, na suspensão de tais preconceitos e em eterno diálogo com quem se propõe a contemplá-las, se mantivesse sempre aberto, e não estático, como quer a filologia.

É manifesto que não devemos nos contentar com a pretensão de um entendimento do texto que seja automática e subsequente à identificação de sua coerência interna – como Gadamer, também queremos mais: que o texto prevaleça sobre o leitor.

Na obra *Verdade e Método*, Gadamer mostra que esse processo de confronto tem por consequência o surgimento do novo através da mediação do antigo, ou, mais precisamente, um diálogo. Isto é, ele reconhece que o relativismo histórico torna intelectualmente impossível o retorno efetivo de modos anteriores de pensamento, porém é justamente a consciência histórica que coloca de novo a importância da filosofia.

Os "*Esboços*" pretendem determinar a estrutura da hermenêutica, que se foi formulada pelo romantismo, tem, todavia, suas origens na retórica grega. Ora, o pertencimento à tradição

⁵ Para Gadamer não há suspensão de preconceitos efetiva, pois isso seria o mesmo que o pensamento reflexivo pretende com o método. Ao contrário, o que ocorre com o encontro com o texto é que percebemos que nossos preconceitos, nossa pré-compreensão é finita e histórica, de forma que nos torna impossível determinar de forma última e metodologicamente guiada o sentido verdadeiro, o sentido em-si do texto. Assim, todo encontro com o texto permite que novos sentidos e interpretações emirjam, em vez de sempre tentarmos limitar e delimitar qualquer sentido preciso do texto, o que, nesse caso, acarretaria em sua "morte".

é análogo à relação entre um todo e suas partes, pois é através dessas partes que o todo faz-se compreender; e é através da luz do todo que as partes se deixam compreender. Schleiermacher já havia se detido sobre a questão: todo texto é parte de uma obra e parte de um gênero literário, todavia, seu sentido original deve ser percebido como o instante de um processo criativo inserido na totalidade do contexto mental do autor. Estão implícitos no *todo* não apenas critérios objetivos, porém também a subjetividade do filósofo.

Neste ponto, Gadamer quer menos. Abandonar os preconceitos não significa debruçar-se sobre a subjetividade alheia motivando, pois, praticamente uma espécie de união mística com o texto de maneira a aniquilar a nossa própria identidade – pois isso seria transformar o possível diálogo inicialmente em monólogo, e depois no silêncio. Compreender é compreender uma perspectiva, apreender um valor argumentativo da maneira mais generosa possível. E, em geral, é o que temos de comum com a tradição examinada que orienta a compreensão. O círculo atua entre o texto e o leitor, cuja função é simplesmente mediar⁶.

Gadamer não é ingênuo para intentar fazer-nos neutros durante uma leitura. Ele vê a consciência autenticamente hermenêutica como receptiva, mas apenas na medida em que isso decorre da consciência de nossas opiniões e preconceitos que, uma vez revelados, serão minimizados. Sem isso, não se sustenta a busca por escapar do aristotelismo. Compreender o texto é pôr-se em relação. A relação, por sua vez, dá-se num só tempo e com algo manifesto através de uma tradição de onde a "coisa em questão" possa nos falar algo. Daí o caráter de estranheza da historicidade hermenêutica. Mas qual a relação entre tudo isso e uma dissertação sobre Plotino?

Em imagens muito mais belas, poderíamos colocar o que foi dito se meramente

⁶ Algo também observado por Heidegger em *Ser e Tempo*: "Não podemos depreciar esse círculo qualificando-o de vicioso e nos resignarmos com este seu traço. O círculo encerra em si uma autêntica possibilidade do conhecer mais original que só apreendemos corretamente quando admitimos que toda explicação (ou interpretação) tem por tarefa primeira, permanente e última não deixar que seus conhecimentos e concepções prévios se imponham pelo que se antecipa nas suas intuições e noções populares, mas assegurar o seu tema científico por um desdobraimento de tais antecipações, segundo as coisas mesmas." (HEIDEGGER, 1927. 153). Nossa tradução.

citássemos o conto *A procura de Averróis* de Jorge Luis Borges. Nele, Averróis lê a definição das estranhas palavras comédia e tragédia transmitidas pelos comentadores de Aristóteles: *Aristu (Aristóteles) denomina tragédia os panegíricos e comédias as sátiras e os anátemas. Admiráveis tragédias e comédias são abundantes nas páginas do Corão e nos "mualacas" do santuário*". Incapaz de já ter outrora formulado os próprios preconceitos, e portanto incapaz de atingi-los, e portanto igualmente incapaz de mediar um trecho como esse, Averróis desaparece no conto. Borges descreve o processo em que o texto não prevalece sobre o intérprete, e nem fala com ele, mas o derrota. Em seguida, ele se reconhece na ignorância do autor. Da mesma forma que Averróis precisa pôr-se a imaginar o que seria um teatro sem nem sequer saber o que é um drama, o escritor argentino ousa imaginar Averróis sem nem sequer dispor inteiramente da tradição do pensador andaluz. E, por tudo isso, o Averróis de Borges só se mantém existente enquanto Borges não cessa de escolher acreditar nele. Mas qual a relação entre tudo isso e uma dissertação sobre Plotino?

Não ignoramos, e isso logo se constata, a inserção de Plotino em sua parte na história, e tampouco negligenciamos que o todo de seus textos é constituído de partículas verbais que também têm sua origem. A filologia norteia qualquer pesquisa em filosofia antiga. Porém, pode não se notar nosso esforço de compreensão do autor à luz do próprio texto, em interlocução com o que nós e ele partilhamos de comum: a saber, o esforço de pensar certos conceitos minimizando os preconceitos que cabem a Aristóteles. E se a configuração desse esforço não é notado, o Plotino desse trabalho também desaparece.

Capítulo 1

A NOÇÃO DE POTÊNCIA EM *METAFÍSICA* Θ

O conceito aristotélico de potência, conforme nos parece, tentou responder a alguns problemas que apareciam já na filosofia de Platão. Nela, tal noção integrava uma discussão que visava se posicionar diante do problema da unidade do ser discutida na filosofia eleática, ainda que de maneira menos homogênea e conceitualmente estabelecida se comparada ao desenvolvimento dado pelo Estagirita. Na edição da *Metafísica* comentada por J. Tricot⁷, o estudioso alega que a rigidez da fórmula parmenídica *o ser é e o não ser não é* poderia, em uma de suas interpretações possíveis, negar absolutamente o movimento e a mudança. A partir disso, algumas obras platônicas, como o diálogo *Sofista*, responderiam a tal problema ao postular, por exemplo, um não-ser relativo através da alteridade (τὸ ἕτερον) que, conforme mostraremos adiante, possuiria semelhanças com uma certa acepção de potência, entendida como algo que de certa forma **não é** um estado distinto ou oposto em relação àquele em que se encontra agora⁸, mas **tende a sê-lo** eventualmente. Ou seja, não se trataria aí, portanto, de um não-ser absoluto como aquele que pode ser o da fórmula de Parmênides, em um possível esforço de apartar do mundo a mudança, mas de um não-ser que descreveria, em um ente móvel, um estado em que ele não é **ainda** aquilo que tem possibilidade de tornar-se depois.

Todavia, na filosofia platônica, de fato não se encontra precisão terminológica do termo δύναμις, dada a flexibilidade artística com a qual Platão utiliza a língua grega, que o motiva a utilizá-lo de maneira heterogênea. Como exemplo, mencionam-se, no detalhado estudo sobre a potência em Platão de Joseph Souilhé⁹, o *Ion* 533d3, em que δύναμις descreve a capacidade

⁷ TRICOT, J. *La Métaphysique (Tome II)*. Paris: Vrin, 2000. P. 482

⁸ E talvez a língua portuguesa nos permita dizer ainda mais eficazmente: algo que ainda não **está em** um estado distinto se comparado àquele em que se encontra agora.

⁹ SOUILHÉ, 1919.

natural de um ímã, ou o *Gorgias* 456a5¹⁰, quando aborda o poder racional em que consiste a retórica. O que é interessante de se buscar, se investigamos a origem da importância desta noção para o aristotelismo, é a existência de algum excerto platônico que utilize da noção de potência para tentar dizer algo sobre o ser.

Destarte, em *Teeteto* 153A, Platão exemplifica uma interessante referência à doutrina heraclítica do movimento, mais precisamente do vir a ser (γίγνεσθαι) como causa do que existe, e o repouso como causa de não-existência. Assim, em 156A Sócrates atribui a Protágoras e Heráclito uma doutrina do movimento na qual tudo quanto existe é movimento, mas há dois tipos: um poder ativo (δύναμιν... ποιεῖν) e um poder passivo (πάσχειν)¹¹ - conforme parece ser a interpretação do filósofo, a combinação desses poderes explana percepções distintas em termos de movimentos rápidos ou lentos. A partir disso, diz-se que o αἰσθητόν é um poder ativo, todavia um movimento lento, enquanto a capacidade sensitiva de uma pessoa é também um movimento lento que se dá, ao contrário, passivamente.

De maneira semelhante, Stephen Menn¹² atribui ao *Eutidemo* e ao *Teeteto* a antecipação da distinção aristotélica de ato e potência através da diferenciação entre posse e uso. Como exemplo, é dito que em *Eutidemo* 280B5-282A6 Sócrates se serve de argumentos protrépticos a fim de evidenciar que a posse de boas coisas é necessária para a felicidade, ainda que insuficiente para o uso correto desses bens. Novamente em *Teeteto* 197A8-B1, propõe-se nomear um tipo de conhecimento κτήσις ἐπιστήμης e não ἔξις justamente pela ambiguidade entre posse e uso. Logo, um sentido de conhecer (sentido "mais fraco") é análogo à situação em que alguém dispõe de pássaros sob sua posse, porém não os possui em suas mãos agora; trata-se do mesmo sentido encontrado no exemplo do geômetra que dorme, porém ainda sabe geometria apesar de não exercê-la. O argumento de Menn é que a antecipação ocorre quando Platão nuança dois sentidos para "posse" e em *Eutidemo* 277e-278a quando realiza o mesmo

¹⁰ SOUILHÉ, 1919. P. 57

¹¹ CLEARY, J. "Powers that be": The concept of potency in Plato and Aristotle. *Méthexis XI* (1998) p. 21-22

¹² MENN, S. The Origins of Aristotle's concept of ἐνέργεια. *Ancient Philosophy* 14: 73-114, 1994.

com duas formas de aprendizado, mais especificamente, quando alguém compreende uma ciência e quando se pratica a ciência de que alguém já dispõe anteriormente.

Na passagem 247 do *Sofista*, encontra-se finalmente o termo enquanto critério para a existência¹³. A batalha de gigantes concernente à natureza do ser, se é tangível ou ideal, tem ambas as posições possíveis defensáveis através de uma situação imaginada pelo estrangeiro. O diálogo antecipa que será uma disputa menos árdua para os defensores das formas, já habituados com a prática dialógica. Então, ao sugerir que os amigos da terra se posicionem conforme as regras da dialética, numa tentativa de serem melhores do que são, o estrangeiro usa o axioma que afirma a concordância entre homens melhores como mais válida que o acordo entre os piores, visto que o objetivo dos primeiros é a verdade e não a persuasão. Questiona-se primeiramente se os amigos da terra aceitam a existência da alma quando se quer saber se consideram existente um animal mortal; caso tal alma exista, precisa-se ainda apontar se são justas ou injustas ou sábias ou tolas. Porém, o ato de ser justo só se concretiza através da posse e presença da justiça, a fim de que aquilo que é capaz (*τὸ δυνατόν*) de se tornar presente ou ausente exista. E se a justiça ou a virtude coexistem com a alma em que subsistem, são elas visíveis? Em 247b os amigos da terra chegam a aceitar que a alma possua algum tipo de corpo, sem aceitar, no entanto, que a virtude ou a justiça sejam também corpos, embora de alguma forma existam. Essa hesitação representa na interpretação do estrangeiro um aspecto que denuncia melhorias na doutrina dos amigos da terra¹⁴, que outrora afirmariam que tudo quanto existe pode ser tateado, embora tal melhoria seja insuficiente para se estabelecerem critérios de existência tanto para o que é palpável como para o que não é. Logo, o estrangeiro considera que talvez os amigos da terra aceitem que

Tudo quanto possuir algum poder de qualquer tipo, seja o de produzir uma mudança

¹³ CLEARY. 1998; p. 23

¹⁴ *Sofista* 247C. As traduções desse diálogo são feitas a partir da de Nestor Cordero.

em qualquer coisa de qualquer natureza ou de ser afetado mesmo em última instância pela causa mais sutil, embora apenas em uma ocasião, possui existência real. Porque assim estabeleço como definição de ser, que não é nada além de *potência*.¹⁵

Tal definição é acatada por Teeteto. Em 248A, os amigos das formas têm sua posição interpretada através de uma incipiente diferenciação entre geração e ser. Segundo eles, participamos na geração através do corpo e da percepção, enquanto a participação no ser ocorre através da atividade anímica. Em 248B o estrangeiro indica a possibilidade de essa participação ser ou uma condição passiva ou ativa, derivada de algum poder (ἐκ δυνάμεως τινος) oriundo de uma combinação de elementos. Os amigos das formas rejeitam o critério proposto, qual seja, a presença do poder de agir ou se sofrer ação, concedendo, pois, que a geração participa no poder descrito, todavia negando que tal poder esteja em consonância com o ser.

O estrangeiro questiona em resposta se a alma conhece e está sendo conhecida¹⁶ e assim, segundo ele, deve-se especificar se conhecer ou ser conhecido é uma condição ativa, passiva ou se ambas. Outra possibilidade é a de conhecer corresponder a uma certa atividade, enquanto ser conhecido é uma certa passividade. Em esclarecimento, o estrangeiro alega que se conhecer é ativo, conforme sugere o verbo γινώσκειν, então ser conhecido é passivo, conforme também sugere γινώσκειθαι, verbo em voz passiva. Porém, o ser segundo a teoria das formas é conhecido pela inteligência, movido enquanto age sobre ele, salvo se algo se encontra em repouso. O estrangeiro, em seguida, especula sobre a probabilidade de tudo ser imóvel. Em 249A, Teeteto demonstra estranheza quando reage à colocação, e faz com que o estrangeiro então argumente que se o ser absoluto pensa, possui também vida, e ambas se encontram em alguma alma. Dessa forma, seria de fato improvável que tudo fosse imóvel, embora também soe estranho que o pensamento possa agir sem nenhuma estabilidade.

¹⁵ *Sofista* 247D

¹⁶ *Sofista*, 248D

Em suma, os diferentes e vários usos da palavra se encontram numa certa homogeneidade se pensamos que em geral eles se referem a uma qualidade reveladora do ser, seja como atividade ou princípio de ação ou como passividade e resistência. Ou seja, em nenhum dos dois momentos Platão identifica a imobilidade. E caso procuremos o que há de comum nos dois sentidos, talvez seja a aptidão de distinguir as essências e doar aos ὄντα um nome que comporte sua constituição própria, sendo simultaneamente princípio de conhecimento e de diversidade.

Se retornamos a Aristóteles, notamos rapidamente que o problema do ato e da potência é também muito amplo e de aplicação variada. Dessa forma, outros tratados além de Θ também se dedicam a ele. Por exemplo, o livro H fala de ato e potência em relação à combinação de forma e matéria; em Λ, no quinto capítulo, aplica-se a um padrão de explicação para descrever as substâncias sensíveis. Assim, como o livro Λ em geral se refere a entes imutáveis, princípios, e entes não sensíveis, a discussão sobre ato e potência toma o lugar da discussão sobre forma e matéria, que desaparece.

Na obra cujos argumentos intentamos analisar por ser aquela comentada por Plotino, surgem quatro desdobramentos da discussão ato-potência:

1. Por usar esse sistema de maneira tão ampla, o autor expande e amplia o significado de alguns termos. Essa expansão se dá, por exemplo, na dicotomia entre ato e potência para designar as fases do movimento. Embora o significado da *dúnamis* pareça por vezes em consonância com a forma com a qual vinha sendo utilizado na poesia grega e nas tragédias, sempre vinculado à ideia de *ser capaz de* ou *ter poder para*¹⁷, é novo o significado de *enérgeia*. Os capítulos de I a IV da *Metafísica* Θ discutem essa noção mais popular do termo¹⁸, que é aquela que descreve uma capacidade para a mudança e o movimento que a capacidade (isto é, potência) de algo proporcionou.

¹⁷ CLEARY, 1998.

¹⁸ Ou pelo menos a mais popular na visão do próprio Aristóteles.

2. Mesmo a noção mais comum de potência mencionada acima envolve uma grande cadeia conceitual. Por exemplo, pode se referir a uma capacidade ativa, passiva, de entes racionais, de entes não racionais, inatas ou adquiridas, etc. Essa amplitude é um problema com o qual Aristóteles precisará lidar no decorrer do texto.
3. Há casos mais claros e evidentes que se desdobram da capacidade de mudança apontados por Aristóteles, como alguém que é capaz de construir algo, mas não o constrói agora e alguém construindo, isto é, efetivando o ato de construir. Todavia, o problema da forma e da matéria representa uma aplicação muito mais complexa da discussão.

Assim, iniciamos este breve exame da potência aristotélica ressaltando que o substantivo *dúnamis* muitas vezes é utilizado em sua obra no dativo, que vira, dessa forma, *dunamei*; e quando traduzido acaba por ganhar conotação adverbial e virar *potencialmente* na língua portuguesa. Essa distinção será bastante importante para o comentário de Plotino.

Assim, pode-se dizer que o início do livro oitavo da *Metafísica* faz referência a outros lugares da mesma obra de Aristóteles, nos quais já se discutiu a substância, entendida como aquilo que é primariamente e por relação a que vêm à existência as outras categorias do ser. É o caso dos livros Z e H. No livro que analisamos, Aristóteles propõe discutir a potência enquanto integrante de um par conceitual, juntamente com o ato, que também determina o ser, como o fazem também a qualidade e a quantidade. Destarte, ele parece seguir em seu tratado a seguinte ordem de argumentação:

1. Explicação do que é potência em sentido estrito, com a ressalva de que esse não é o sentido mais utilizado da palavra no contexto linguístico do autor.
2. Discussão do que é a atualidade, através da qual se explica os outros sentidos de potência.

No parágrafo doze do livro Δ , Aristóteles já alerta para a polissemia do termo *dúnamis*¹⁹. Um dos exemplos, dado agora no oitavo livro, é que o termo é frequentemente empregado por analogia em âmbito geométrico, quando se diz que A é potência de B caso haja presença ou ausência de relação entre A e B:

A potência e o poder se dizem de muitos modos, nós definimos alhures. Por um lado, deixemos de lado todos aqueles (modos) presentes dentre as potências que nomeamos assim por homonímia, pois algumas são assim chamadas devido a uma semelhança, por exemplo, na geometria quando dizemos que as coisas são possíveis ou impossíveis devido ao fato de que ou são de um certo modo ou não. Por outro lado, todas as potências relativas à mesma forma são sem exceções princípios; elas são chamadas potências relativamente a uma única potência primeira que é princípio de movimento em uma outra coisa ou <na mesma> enquanto outra²⁰.

Logo, há um uso do conceito de potência que se refere a seu sentido mais primário, segundo Aristóteles, a saber, uma espécie de origem que move algo outro ou move a si mesmo enquanto outro, também já mencionada no décimo segundo capítulo de Δ . Essa definição por sua vez tem como consequência duas acepções da *dúnamis*: a) a potência de se sofrer uma ação passivamente através dessa origem; b) o estado de insusceptibilidade de algo mudar para algo pior; e insusceptibilidade de destruição por algo outro ou por si mesmo enquanto outro, também em virtude dessa força originária de mudança. Por meio da segunda descrição, Aristóteles parece anunciar ou repetir implicitamente um importante aspecto de sua filosofia, a saber, a soberania do ato em relação à potência, encontrada também em outras obras, como no livro II da *Física*. Ele não parece considerar que essa mudança quando

¹⁹ *Metafísica*, 1019a35

²⁰ *Metafísica*, 1046a5-10. As traduções do tratado Θ presentes neste trabalho são nossas a partir da edição francesa de Marie-Paule Duminil e Annick Jaulin.

finalizada se encontre de algum modo inferior àquilo que era antes. Seja pelo desdobramento a ou b, em ambos temos o sentido primário de potência para o filósofo, seja a de agir ou seja a de se sofrer ação: "com efeito, em todas essas definições está contido o enunciado da potência primeira. (...) de maneira que mesmo no enunciado dessas últimas (potências) aqueles precedentes estão de alguma forma contidos²¹."

Dessa forma, se por um lado a potência de agir e de sofrer ação são uma, por outro são distintas: há a potência que se encontra não no que age, mas naquilo *em que* se age, de forma que há ali essa fonte originária descrita pelo filósofo, como um princípio intrínseco de movimento. É, por exemplo, o que ocorre no caso do complexo conceito de matéria quando informada – ela, sendo aquilo sobre o que a forma age, permite de algum modo a recepção de tal forma, comportando-se, pois, também como um tipo de princípio. E é justamente por causa dessa característica que fenômenos como a combustão de algo ocorrem.

A outra perspectiva sobre a *dúnamis*, conforme já sugerimos, parte do agente. Algo não pode mover a si mesmo por se configurar como uma unidade orgânica, de modo que nessa possível situação se comportaria não como um, mas como dois. Aristóteles chama impotência a privação de potência nessa acepção²², e esse termo também carrega sua polissemia, significando, assim:

1. aquilo que não dispõe de certa qualidade;
2. aquilo que naturalmente possui uma qualidade, mas não a possui ou num dado momento²³ ou em geral ou completamente ou de forma alguma. Também usamos o termo privação para designar a perda violenta de uma dada qualidade.

Tais exemplos são do âmbito daquilo que não possui alma, mas fala-se também de

²¹ *Metafísica* 1046 a15

²² *Metafísica* 1046 a30

²³ A partir de algumas obras da *Física*, como o livro III, entendemos que nenhum tipo de mudança (por ser contínua) pode ocorrer em um momento ou instante (que são discretos), mas apenas e tão somente em um tempo (que é igualmente contínuo). Caso, neste trabalho, afirmemos que um estado potencial para um atual ocorre em um momento ou instante, gostaríamos de frisar que nós, diferentemente de Aristóteles, estamos considerando que um momento é algo extenso (e, portanto, contínuo) e não um limite (e, portanto, algo discreto).

potência naquilo em que a alma está presente, em sua parte racional – porém as potências em si mesmas podem ser racionais ou não. Destarte, o Estagirita nomeia qualquer forma produtiva de conhecimento (e o autor menciona como exemplo a técnica) potência, se consideramos que são nada mais que motivadoras de mudança em algo: "É por esse motivo que todas as artes, ou melhor, as ciências capazes de produzir são potências, pois são princípios de mudança em outra coisa ou <na mesma> enquanto outra"²⁴. Assim, por exemplo, quando alguém constrói uma casa que antes não existia, houve um movimento iniciado por aquele que tinha a aptidão de construí-la.

Potências acompanhadas de razão são capazes de produzir efeitos opostos entre si, ao contrário das potências não-rationais que ocasionam um efeito apenas. Com isso, o autor parece querer dizer que o calor só é capaz de produzir o aquecimento, porém a medicina produz tanto a doença como a saúde. A razão que o estagirita dá para isso é o aspecto racional das ciências, as quais lidam com estados opostos, sendo um deles em virtude da própria natureza e o outro accidental. Na situação da medicina, poderíamos dizer que ela lida com estados contrários, porque embora ela mova os entes visando a saúde, se há a privação da saúde, ela também lida com a doença. Fica, neste caso, implícito que o contrário é uma forma de privação²⁵.

Por analogia, o processo se repete no homem que pratica a ciência, a partir do seguinte argumento:

1. os contrários não ocorrem simultaneamente na mesma coisa,
2. a ciência é uma potência dependente da posse da razão,
3. a alma, detentora de tal razão, também possui uma fonte originária de movimento,
4. logo, um homem, isto é, um animal racional, que pratica a ciência produz dois efeitos contrários, porque: a) a racionalidade abarca esses dois efeitos se consideramos que, b)

²⁴ *Metafísica* 1046b

²⁵ *Metafísica* 1046 b15.

essa racionalidade possui origem numa alma que principia movimentos, e que origina efeitos contrários a partir de um princípio mesmo, que é justamente tal racionalidade.

Parte desse tratado ataca uma posição filosófica que Aristóteles atribui à escola megárica, cujos representantes teriam afirmado que algo pode agir tão somente enquanto age:

Alguns pretendem, como os megáricos, que haja potência tão somente quando houver ato, mas que, sem ato, não haja qualquer potência. Por exemplo, aquele que não está construindo agora não tem a potência de construir, mas a possui aquele que está construindo, quando constrói, e assim sucessivamente²⁶.

Parece-nos que o estagirita intenta criticar o argumento através da redução ao absurdo, ou seja, por meio de uma situação possivelmente derivada dessa premissa, mas que procura invalidá-la; qual seja: aquele que não está construindo agora não pode construir, mas apenas aquele que está construindo enquanto constrói. Se se pressupõe assim, não há construtor a não ser no ato de construir e o mesmo para as outras técnicas e entes inanimados – afinal, nada será quente ou frio se não há quem perceba tais estados. Como primeiro autor dessa posição, Aristóteles identifica Protágoras, e afirma que se por um lado, de fato a percepção existe no exercício dessa faculdade, por outro se dizemos que alguém é cego ou surdo²⁷, estaríamos dizendo que alguém é cego ou surdo várias vezes por dia, visto que segundo tais escolas só se diz que algo acontece no instante em que acontece, e não há instante algum em que um cego deixe de sê-lo.

Novamente, em refutação à doutrina dessas escolas, Aristóteles faz a primeira distinção

²⁶ *Metafísica* 1046 b30-35.

²⁷ O texto nos diz que para identificarmos um olho que não vê, definimos tal olho como algo que *não possui visão, embora normalmente a possuísse*. Isto nos remete à definição primeira de privação que o autor forneceu em momentos anteriores no texto, e são explicações que de fato concordam: o olho normalmente vê, e se por algum motivo perdeu ou não executa tal função, exercendo justamente o contrário, ele é privado de visão.

e hierarquização clara do ato e da potência em 1047a15-20, por meio do seguinte argumento:

1. Pelo exemplo do olho que não vê, deriva-se que aquilo que é privado de potência é incapaz, e que aquilo que não está acontecendo será incapaz de acontecer eventualmente.
2. Todavia, quem afirma que o que é incapaz de acontecer, seja agora ou depois, não diz verdade alguma sobre a realidade das coisas, ou seja, sobre o movimento²⁸.
3. Isso se justifica porque de acordo com tal escola filosófica, aquilo que está sentado assim se manteria sempre e aquilo que se mantém de pé, idem, sem qualquer modificação.
4. Desse modo, essas doutrinas estariam igualando o ato e a potência, uma vez que aniquilam o movimento, principalmente entendido como mudança. O que o autor frisa explicitamente nessa etapa do texto é a diferença óbvia entre ato e potência.

Pela primeira vez no texto, também implicitamente, Aristóteles inscreve a chance de a potência se atualizar naquilo que é acidental:

(...) É possível possuir a potência de ser sem ser e de ser com a potência de não ser. E o mesmo para as outras predicções também, é possível possuir a potência de andar sem andar e de andar com a potência de não andar²⁹.

Ora, algo pode ser capaz de ser X e, no fim, não sê-lo; ou capaz de não ser Y, mas acabar por tornar-se Y. Dessa forma, o resultado final estaria sempre em dependência do que ocorre por acaso. Aristóteles entende a potência vinculada à acepção de ser *capaz* quando não

²⁸ Essa passagem também confirma a possibilidade, levantada ao início do capítulo, de que Aristóteles discute o problema da potência por se posicionar a favor de uma tradição que se mostra contrária à imobilidade parmenídica – afinal, o movimento é colocado aí como realidade das coisas e, em outras obras, integra a concepção aristotélica de natureza e de entes naturais, que são os que detêm princípio de movimento e repouso, conforme nos mostrará o livro II da *Física*.

²⁹ *Metafísica* 1047 a20-25.

há nada impossível para que aquilo de que tem capacidade se transforme em ato e a atualidade de algo diz respeito à realidade completa, que aparece quando o ente já mudou.

O que se nota a partir de 1047b5 é que Aristóteles relaciona a potência não com a capacidade, mas com a possibilidade, estabelecendo, pois, uma nuance no sentido do termo. Para tal, ele diferencia o que é falso do que é impossível: é possível que se diga que a diagonal de um quadrado tem a potência/capacidade de ser medida, todavia ela não será, pois a matemática não permite a mensuração da diagonal, logo, o resultado da operação é, de fato, impossível. Ou seja, quando A é real B também deve ser; se A é possível deve sê-lo também B: quando um dado A existe na realidade, não há nada impossível que derive dele, o que temos é um B real. Por outro lado, se B é impossível, idem para A.

As potências ou são inatas (os sentidos) ou adquiridas pelo exercício prévio e constante, como a aptidão de tocar um instrumento, todavia, há aquelas que não se inscrevem nessas categorias e representam apenas passividade. Aquilo que é capaz, é capaz *de* algo, num dado momento, de alguma maneira; há coisas que ocasionam mudança de acordo com um princípio racional, como é o caso das potências resultantes de práticas, porém, no caso das irracionais, elas são identificadas quando aquele que age encontra aquilo sobre o que agirá, e terá como resultado apenas um efeito, por oposição às potências racionais que produzem contrários em tempos diferentes (se lhes produzissem simultaneamente, isso invalidaria o princípio de não-contradição), mas que também demandam uma instância passiva no processo de mudança. Tendo sido proibida a coexistência de efeitos contrários num único instante, é necessário que algo decida por um resultado ou outro, e isso provavelmente cabe ou ao desejo ou à vontade, obviamente presentes exclusivamente nas potências racionais. Assim, o desejante exerce o desejo quando essa instância passiva se encontra de um modo específico, para que se torne realidade a potência inicialmente almejada, do contrário, isto é, sem as condições necessárias plenamente satisfeitas, ela não virá a ser ato – e mesmo que alguém deseje fazer duas coisas

contrárias entre si ao mesmo tempo, isso não irá acontecer.

Se em Θ 1-5 o autor já discutiu a potência no movimento, agora ele pretende discutir a natureza do ato com o objetivo de evidenciar que, com relação à potência, ela não só pertence ao que naturalmente move um ente ou ao que naturalmente é movido por outro ente, mas também dispõe de outros sentidos. A saber, como já foi explicado o que é possível, o que é capaz, o que dispõe agora de uma aptidão adquirida com o exercício:

Porque já tratamos antes da potência dita segundo o movimento, chegamos ao ato e definiremos o que é o ato e qual ele é. E, com efeito, aqueles que dividem <<potente>> verão ao mesmo tempo, claramente, que falamos de potente não apenas para aquilo que, por natureza, coloca em movimento outra coisa ou é movido por outra coisa, seja simplesmente, seja de uma certa maneira, mas também em um outro sentido. É por isso que ao curso de nossa investigação expusemos também esses sentidos todos. Então, o ato é, para a coisa, o fato de existir, mas não da maneira através da qual dizemos que ela é em potência³⁰.

A atualidade expressa uma existência não-potencial. Por exemplo, a estátua de Hermes está apenas em potência no ato de vermos um bloco de madeira; ou, se perseguimos outro exemplo, podemos nomear homem das ciências aquele que não estuda no momento, visto que ele é *capaz de* (isto é, tem a potência de) estudar eventualmente. A atualidade é o que se opõe a essas descrições: pois não basta a capacidade para tornar-se algo se isso não é eventualmente exercitado e efetivado. Ou seja, se antes sua concretude era apenas uma possibilidade, agora ela deve ser percebida. Se o olho está fechado, ele potencialmente vê, até que o abra novamente e veja em ato: Aristóteles polariza o ato e a potência em uma antítese na qual sempre se privilegia o primeiro. Isso não impede, como é sempre recorrente no aristotelismo, que a atualidade seja um termo empregado em apenas um sentido.

³⁰ *Metafísica* 1048a 25-30.

Porém, há uma distinção conceitual entre movimento e ato (ou seja: a noção de *energeia* não coincide com a definição de *kinesis*) uma vez que um movimento é sempre um processo que ainda não completou sua finalidade e nem cessou, o que é facilmente identificável pelo sufixo -sis do grego, enquanto a atualidade é, por outro lado, justamente o fim. O argumento do texto para que essa distinção seja feita se relaciona com a duração e a simultaneidade³¹, pois não é possível que alguém que esteja andando agora já tenha andado antes, se falamos do mesmo intervalo de tempo, já que o segundo estado pressupõe tal completude.

Aristóteles deixa clara a prioridade do ato com relação à potência em 1049b5, tanto no caso da potência entendida como princípio de mudança em algo outro ou em si mesmo enquanto outro, quanto no caso de qualquer princípio de movimento ou de repouso. Isso vai ao encontro da definição de natureza que o autor nos dá no segundo livro da *Física*, de forma que a natureza pertence ao mesmo gênero da potência, com a distinção de que esta primeira representa um princípio de mudança no próprio ente, mas enquanto ele mesmo. Ou seja, a prioridade do ato em relação à potência é perceptível em qualquer meio onde a relação ato-potência se dê, seja a natureza, seja a geometria. Tal prioridade se dá em relação à fórmula e à substancialidade e é temporal em um certo sentido:

Porque definimos em quantos sentidos o <<anterior>> se diz, é manifesto que o ato é anterior à potência. E não falo apenas da potência definida enquanto princípio de mudança em algo outro <<ou na mesma coisa>> enquanto outra, mas, em geral, a todo princípio de movimento ou repouso. (...) O ato é anterior a qualquer potência deste tipo, pela fórmula e pela substância; pelo tempo, lhe é anterior de um certo modo, mas não de outro³².

Com relação à fórmula, isso ocorre porque se tomamos "potencial" na acepção de

³¹ *Metafísica* 1048b 20-35

³² *Metafísica* 1049b5-10.

"possibilidade " ou "ser capaz de tornar-se algo", obviamente esse novo ente é percebido em ato antes que seja percebido em potência. A anterioridade temporal ocorre porque o atual é idêntico em espécie, porém não em número a uma potencialidade anterior. Isso quer dizer que qualquer coisa que exista agora concretamente se encontrava em potência através da existência de um outro ente em ato. Ora, se entes assim são produzidos por meio um ente em ato que lhes é prévio, fica evidente tal anterioridade temporal, uma vez que o produtor precisa existir antes do produzido³³. Essa anterioridade e prioridade do ato se mostra em eventos quotidianamente perceptíveis em exemplos como: ninguém é construtor se não construiu ainda, não é harpista se nunca tocou harpa³⁴.

A anterioridade com relação à substância é concluída através do seguinte argumento:

1. as coisas que são posteriores nos processos de mudança são anteriores em forma e em substancialidade, como um homem é anterior a menino e ser humano é anterior à semente (ou seja: tudo quanto possui plenamente sua especificidade (*eidós*) é anterior).
2. Tudo quanto vem a ser se move em torno de um princípio.
3. A matéria existe num estado potencial, que poderá encontrar sua forma, e só assim existirá em ato.
4. A etimologia da palavra atualidade vem de ação, segundo Aristóteles, e ambas apontam para a realidade completa.

Há casos em que um tipo de exercício coincide com a finalidade da potência, como o exercício de ver que é a finalidade da capacidade da visão; porém, há potências detentoras de mais de uma finalidade. É o caso daquelas que produzem algo, como a capacidade de construir que visa o ato de construir e tem como produto uma casa – e nessas situações,

³³ No livro Z 7,8 o autor diz, ao descrever a substância, que tudo quanto for produzido é produzido de algo e por algo.

³⁴ Segundo o capítulo 6 do sexto livro da *Física*, quando uma pessoa se encontra no processo de aprendizado e um ente no processo de mudança, uma vez que estão em direção ou à posse completa de uma habilidade ou ao fim de algum tipo de transformação é certo de que uma parte dessa posse de conhecimento já exista e que alguma parte do ente já está modificada, mas nestes casos o ato também é prioritário em relação à potência, seja no âmbito da geração ou no temporal.

quando o resultado é algo separado do exercício da faculdade, a atualidade se encontra no produto feito. Nas outras situações descritas, o ato se encontra apenas no agente: a visão naquele que vê, o estudo naquele que estuda.

Em 1050 b, Aristóteles chama de ato a substância e a forma. Eis aí a razão pela qual o ato é anterior à potência segundo a substância, também em um sentido que o filósofo considera mais fundamental. Os entes eternos são anteriores pela substância em relação aos entes que perecem, o que quer dizer que nenhum ente eterno está em potência. Isso se justifica pelo fato de que toda potência é simultaneamente potência de dois contrários: assim, aquilo que possui a potência de ser algo, pode não sê-lo. Logo, um ente nessa condição é corruptível por oposição a tais entes eternos, que existem todos atualmente. Mesmo aquilo que se encontra em movimento eterno não se move segundo a potência, salvo o movimento local³⁵, portanto, o Sol, astros e céu são eternamente em ato e não cessam, por oposição à doutrina dos filósofos da natureza, também mencionada em *De Caelo* 284 a 24. Ali não há mesmo qualquer fadiga na continuidade do mover, visto que isso só se encontra na presença de matéria e potência, e não em simplesmente num ato. A terra e o fogo, apesar de se modificarem, imitam o movimento eterno por possuírem a aptidão cinética por si mesmos e em si mesmos³⁶, ao contrário dos demais entes que também mudam.

Para introduzir o tema da potência e ato no bem e no mal, em 1051 5 (a ou b?), em decorrência da intenção das linhas imediatamente anteriores, qual seja, a afirmação de anterioridade do ato em relação a qualquer princípio de mudança, afirma-se que o ato do bem é melhor que a potência do bem. Ora, um breve contato com a obra platônica nos sugere que o sentido de *dúnamis* aí se refere à aceção de posse, que é inferior ao exercício da virtude que alguém possui. Conforme já mencionamos, em *Eutidemo* 280b5-282a6 Sócrates intenta mostrar aos interlocutores que dispor de boas coisas é uma etapa para a *eudaimonia*, mas se

³⁵ Esse tipo de movimento tampouco exclui a existência de matéria na situação específica, que é a matéria tópica. Cf. *Metaph.* H 1, 1042b 3.

³⁶ *Sobre a geração e corrupção*, 337a1-7

mostra insuficiente para alcançá-la. Em termos aristotélicos, o argumento quer se provar válido novamente através do fato de que um único ente é apto a exercer contrários, já que possui razão. Outrossim, quem tem potencialmente boa saúde dispõe da possibilidade de tê-la em más condições, e analogamente quem é potencialmente bom pode não sê-lo. Apesar de assim se configurarem nossas aptidões, o ato de se estar doente ou saudável (ou bem ou mal) não coexistem em simultaneidade: ou agora ocorre um estado ou seu oposto. Assim, ser bom em ato é preferível a ser bom em potência, porque tal potência não implica necessariamente na atualidade eventual do bem. Isso quer dizer, curiosamente, no caso da maldade efetiva, que o ato de ser mal é, na verdade, inferior à potência: pois ser potencialmente mau é também ser potencialmente bom. Essa ressalva é feita na intenção de afirmar a inexistência de maldade no princípio e enquanto princípio – ora, se ser potencialmente mau é também ser potencialmente bom, a maldade é posterior à potência, enquanto os princípios são só ato. Isso é reforçado com o fato de Aristóteles postular sinonímia entre maldade e corrupção, visto que os mesmos princípios não se submetem a esta última.

Como o próximo argumento do texto, a saber 1051a21-3 , não é aprofundado por Plotino, nos contentamos em dizer que tal argumento existe apenas com a intenção de priorizar o ato em relação à potência em âmbito geométrico. Afinal, problemas de geometria também são solucionados pelo ato, pois fazem aparecer construções que eram antes apenas potenciais.

Ao contrário do que parece considerar Martin Heidegger, que em *Logik: die Frage nach der Wahrheit* inicia sua argumentação dando à próxima etapa do tratado imensa importância, não julgamos que a obscura passagem sobre verdade e falsidade que encerra o livro Θ pareça constituir o cerne da discussão do texto. O novo tópico remete à $\Delta 7$ e E2 (1026 a 33 – 1026 b2) quando há quatro maneiras de se distinguir os entes: ser accidental, dividido pelas categorias, ser potencial ou atual, ser verdadeiro ou falso. Segundo Stephen Makin³⁷, esta

³⁷ MAKIN, S. *Metafísica Θ* . Oxford University Press, 2006. P 247.

etapa do texto pode ser a discussão mais aprofundada prometida pelo filósofo em E4 1027b3-1028a4, que brevemente se preocupa com a verdade e falsidade, ao contrário de todo o caminho de Θ , centrado no ser atual e potencial. Assim, os principais aspectos abordados no excerto também constam em E4. Parece-nos que ali a intenção é a de mostrar que ser e não ser se dizem através de predicções. Destarte, a verdade ou falsidade de algo é deduzida não de um desejo ou crença, mas da realidade: assim, querer ou pensar que algo é branco se mostra ineficaz se algo não aparecer como branco. Todavia, nos entes racionais que admitem contrários, o mesmo enunciado pode ser verdadeiro ou falso e acaba por se vincular ao nosso pensamento³⁸, sempre dependentes da composição e separação das coisas do mundo. Nos entes necessários, em oposição, um enunciado é sempre verdadeiro ou sempre falso, de modo que não há engano: ou os pensamos ou não.

O tratamento da *dúnamis* em Aristóteles sempre foi peculiar desde o livro E da *Metafísica*³⁹. Isto, porque quando o autor caracteriza a maioria dos conceitos, ele segue exemplos, enquanto ao se ocupar do tema que estudamos ele parte apenas da definição *princípio de movimento ou de mudança que está em outro, ou em si mesmo enquanto outro*⁴⁰. Sua preocupação a partir daí será a de afirmar repetidamente uma alteridade que segue todas as definições de potência, conforme mostram exemplos como o seguinte: "Por exemplo, a arte de construir é uma potência que não está naquilo que é construído; mas a arte de curar, que é uma potência, pode estar naquele que é curado, mas não enquanto é curado"⁴¹.

A potência passiva é o outro sentido dado pelo livro E, que está no agente e no paciente, conforme mostram as expressões $\deltaύναμις$ του ποιειν e $\deltaύναμις$ του πάσχειν. Como evidenciará o comentário de Tomás de Aquino ao abordar a *Metafísica* na etapa 1,I, nn 1781-2, ποιειν e πάσχειν são predicados de sujeitos distintos e por isso além de serem simultâneos,

³⁸ Justamente como afirma E4 1027 b5 -7.

³⁹ CABRANES, L. *El poder y lo posible*. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Pamplona, 1989. P. 56

⁴⁰ *Metafísica* V, 12, 1019a 15-16.

⁴¹ Idem. 1019a 16-18

distingue os sentidos de potência segundo o sujeito. Identificam-se ainda dois outros. Em um deles, não se trata nem de potência de agir e nem de se sofrer ação, o que talvez denuncie um sentido novo em relação àquele principal encontrado em Platão. Nessa acepção, pode-se entender a potência como uma aptidão para *não* se sofrer ação ou padecer, que assim pode dar um caráter ativo à *dúnamis*. Ora, atribui-se a ela o hábito da impassibilidade em *Metafísica IX*, 1, 1046 a pela expressão ἔξις ἀπαθείας, entendida como princípio de estabilidade. Sobre a qualidade potencial ativa, ela ainda é presente principalmente na potência primeira (πρώτη δύναμις) em *IX* 1, 1046A, 16 ou *V* 12, 1020A 1 e 5, sendo o sentido que mais se aproxima ao significado pré-filosófico.

Pode-se notar que o movimento está ausente desses capítulos do quinto livro, mas se faz implícito durante todo ele, por se vincular aos sentidos de causa, ou seja, razões do movimento. Assim, a potência ativa se conecta à causa eficiente, realizada pelo agente e possivelmente traduzida como *capaz de*. Não surpreendentemente, Leonor Cabranes relaciona o aspecto passivo da *dúnamis* com a causa material; a causa final remete ao sentido de aptidão para se terminar (ἐπιτελεῖν) algo⁴². A forma, enquanto princípio de determinação do ser representa uma resistência à mudança para algo pior, ou seja, para a corrupção.⁴³

No quinto livro, notam-se os vários caminhos possíveis para a discussão da *dúnamis* aristotélica, principalmente se consideramos que o objetivo deste texto é a articulação de seus múltiplos significados. Para as intenções deste trabalho, procuramos enfatizar apenas os argumentos que doam significado àquele que mais interessou Plotino, ao tornarem-se um comentário à *Metafísica Θ* em seu vigésimo quinto tratado.

De todo modo, considerando qualquer tratado aristotélico sobre o tema, não devemos jamais nos esquecer de que "a presença da analítica causal sob esses sentidos (...) indica que

⁴² *Metaph.* V, 12, 1019a29-30

⁴³ *Idem.* 26-28

o movimento é o pressuposto de qualquer indagação sobre a potência." ⁴⁴

⁴⁴ CABRANES, 1989. P. 63

CAPÍTULO 2

Potência e Matéria

2.1 - Plotino leitor de Platão e de Aristóteles: O problema das formas e da constituição da matéria inteligível

O tratado II.4 [12] afirma algo que será reafirmado no tratado 25: em geral, chama-se matéria o substrato e o receptáculo das formas⁴⁵. Plotino se refere simultaneamente ao ὑποκείμενον aristotélico e o ὑποδοχή de Platão, embora imediatamente depois afirme que as discordâncias despontam com facilidade, no instante mesmo em que cada autor investiga a ontologia da matéria, em que medida ela recebe algo e aquilo que por fim recebe.

Uma posição que se contrapõe a essas é aquela que atribui à matéria a propriedade corpórea⁴⁶. A interpretação plotiniana da física estóica nos diz que segundo tais filósofos a *ousía* é um corpo, de maneira que a matéria, una, subjaz aos elementos e coincide com essa *ousía*. Mesmo o deus do estoicismo seria de alguma forma corpóreo, ainda que sem qualidade (ἄποιον). Assim, apesar das divergências teóricas a respeito do tema, para platônicos e aristotélicos a matéria é incorpórea e dentre esses⁴⁷, há quem desmintam também o fato de ser una. O que há de comum entre todos é a defesa do argumento de que se trata de algo subordinado aos corpos. Ainda que não esteja claro no tratado a quem Plotino se refere, ele nos diz ser possível encontrar já em alguns desses pensadores a argumentação em favor da

45 E como mostrará o capítulo 12 desse tratado, o lugar (*topos*) também é uma espécie de receptáculo, porém, é posterior tanto à matéria quanto aos compostos.

46 *Stoicorum Veterum Fragmenta* II.316, 309, 326.

47 Segundo A.H Armstrong, é possível que aqui Plotino esteja distinguindo aristotélicos de platônicos, uma vez que para o próprio Aristóteles os únicos entes incorpóreos são as formas puras, i.e, inteligências e não compostos de forma e matéria – é o caso de *Metafísica* Λ 6, 1071b2. Todavia, o filósofo menciona uma ὅλη νοητέ no livro Z 10, 1036a9-12 e H 6, 1045a33-37, que pode ser a motivação plotiniana ao abordar a questão desta maneira, embora a partir das notas de Ross sobre o livro Z, entendamos que na filosofia do estagirita ela se configura de forma bastante distinta em relação àquilo que Plotino entendeu. (Cf: Plotinus. Armstrong, A.H (trad. *Ennead II*. Harvard University Press, 1966. P 108, nota 1).

existência da matéria inteligível, subjacente tanto às formas quanto às substâncias incorpóreas – provavelmente, trata-se de algum platônico.

Sabemos, destarte, não haver matéria inteligível nos diálogos propriamente platônicos, que parecem postular formas sem detalhar a questão sobre o que lhes causa, e isso representa uma distinção significativa em relação ao projeto plotiniano. Ora, "senão, como o chamarás cosmos sem teres olhado para sua forma? E como a chamarás forma sem teres concebido aquilo sobre o qual estará sua forma?⁴⁸". Designar uma forma demanda em sequência que se determine o substrato ou o receptáculo: a noção de forma inteligível necessariamente implica a de matéria inteligível, sem a qual a forma é inconcebível.

Parece-nos que não muito tarde na Academia, a participação das formas entre elas mesmas já constituía um problema que seria reafirmado mais tardiamente na relação entre as espécies e o gênero, entendido como matéria na fórmula aristotélica. Sobre isso, disse Luc Brisson:

Primeiramente, nos diz ele, no que concerne a participação das formas inteligíveis entre elas, se interpretamos a *diairesis* como um instrumento ontológico e se, por consequência, constituímos a espécie à partir de uma limitação do gênero pela diferença específica, considerada como a forma, não podemos fazer nada além da hipótese de uma matéria inteligível. Em segundo lugar, se identificamos ontologicamente a participação das formas inteligíveis entre elas e a participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis, devemos concluir que a matéria inteligível e a matéria sensível são se não idênticas, ao menos análogas.⁴⁹

Na mesma obra, Brisson afirma que a noção de matéria inteligível se impõe em Plotino por três razões, motivadas por meio da concepção de um inteligível composto de gêneros e

⁴⁸ II.4 [12], 4, 10. A tradução deste trecho é de José Carlos Baracat Jr., como também todas aquelas que se referem a este tratado.

⁴⁹ BRISSON, L. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris, 1974, p. 231.

espécies segundo o método platônico de divisão. São elas:

1. O gênero é para a espécie o que a matéria é para a forma.
2. O testemunho de Aristóteles nos apresenta uma doutrina não escrita de Platão, em que a matéria inteligível desempenha um papel significativo.
3. A divisão que é causa da variedade inteligível implica em um fundo material a se dividir.

Tanto para ele quanto para Jean-Marc Narbonne⁵⁰, a questão que envolve a matéria inteligível possui uma urgência que perpassa e é consequência do problema da unidade das formas inteligíveis e da relação que há entre tais, tema que na filosofia de Platão motiva a introdução de um demiurgo. Ele precisa desempenhar um papel sintético e dinâmico a fim de que as formas cumpram sua tarefa de sustentar o sensível e, especificamente, justificar suas participações nas formas. A figura do demiurgo sempre representou, por si mesma, um assunto polêmico e obscuro mesmo dentre os comentadores antigos. Platão afirma a necessidade de um demiurgo apto a realizar um de dois modelos possíveis e sua primeira característica é o fato de ser uma causa (*Timeu* 28 a-c), entretanto, não detalha precisamente em que consiste essa causalidade. Compreendemos que ela é ativa ou, em termos anacrônicos para o autor, eficiente: um poder de ação produtor de movimento. Apesar de tais dificuldades, a efetividade das ideias através da atuação do demiurgo se assemelha àquela realizada pelo intelecto plotiniano em face do inteligível por ele pensado: "Platão elabora, de maneira obscura e dispersa, os materiais por uma teoria da identidade da inteligência e do inteligível; Plotino os conjuga e os explicita em uma síntese prestigiosa."⁵¹

Através dessa influência, esses comentadores veem harmonia no pensamento neoplatônico, uma vez que reconhecem certa falha na representação platônica das formas,

⁵⁰ NARBONNE, J. *Plotin: les deux matières*. Paris: Vrin, 1993.

⁵¹ PEPIN, Jean. Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme. *Revue Philosophique*, 146, 1956. 39-64. A citação se encontra precisamente entre as páginas 39 e 40.

porque elas demandam essa ação demiúrgica que pode ser facilmente interpretada como artificial e extrínseca – e em Plotino, é como se o problema ganhasse ao menos uma solução possível. Apontar limitações nas considerações platônicas sobre o tema também se configuram como constatações de outros autores. Por exemplo, no tomo X das edição das obras completas por A. Rivaud⁵², o estudioso alega que no *Timeu*, Platão insiste com frequência na bondade divina, a qual permite a compreensão das operações da causa primeira e também na importância da educação, porém, em nenhum momento caracteriza o elo entre o demiurgo e as ideias⁵³.

A importância de Aristóteles para a doutrina da matéria inteligível de Plotino foi reconhecida mais tardiamente, e é identificada em trabalhos de comentadores como Rist. Segundo este último, por exemplo, aquilo que na filosofia do estagirita designa a relação matéria inteligível-espécie (ou gênero-espécie) nas definições do neoplatônico recairá sobre a relação matéria inteligível-forma, visto que a expressão grega neste caso se refere ao movimento primeiro a partir do um, visto como uma espécie de *base da forma*⁵⁴. Esse reconhecimento tardio não nos surpreende, se recordamos que apontar apenas distinções entre a matéria plotiniana e aristotélica se mostra como uma leitura talvez mais óbvia, principalmente porque Aristóteles por várias vezes recusa a necessidade, que julga ser platônica, de postular entes transcendentais. Essa crítica denotaria incoerência caso seus escritos deixassem rastros de um conceito de matéria inteligível nesse sentido. Assim, costuma-se entender no neoplatônico uma anterioridade ontológica entre a matéria inteligível e a sensível e uma anterioridade tão somente lógica na matéria noética do estagirita. Isso se justifica no fato de que a matéria inteligível aristotélica não representa um critério para formas platônicas: a noção de σύνολον (composto) apresenta a forma, em si mesma, como imaterial e

⁵² RIVAUD, A. *Platon: Oeuvres complètes, tome X: Critias et Timée*. Paris, 1925.

⁵³ RIVAUD *apud* NARBONNE (1993), p. 113

⁵⁴ RIST, J.M. The indefinite dyade and intelligible matter in Plotinus. *The Classical Quarterly*, 12, 1962. p. 99-107.

caso se fale sobre substâncias incorpóreas em Aristóteles, precisa-se conceber entes imóveis e tampouco sem qualquer matéria. A anterioridade ontológica que pode ser concluída do pensamento de Plotino reforça a possibilidade de o filósofo perseguir uma posição platônica. Porém, há uma segunda leitura possível, a ser explanada a seguir.

Aristóteles distingue uma matéria sensível, uma tópica e uma noética⁵⁵. A matéria tópica se resume a uma matéria do movimento local nos corpos celestes, isentos de qualquer outro tipo de matéria, de forma que parece, segundo alguns intérpretes, poder existir independentemente da matéria sensível. Sobre as possíveis dificuldades do conceito podemos apontar sua situação e status ontológico, porquanto ele é tão somente um pressuposto inacessível a partir dessa outra matéria, própria aos processos de geração e corrupção. Assim, certos exegetas se servem da propriedade de estar apenas nos corpos celestes para enxergarem em Aristóteles uma matéria tópica que se define mais pela transcendência do que pelo sensível:

A presença da *hule topiké* é estritamente ligada ao lugar particular que os corpos celestes ocupam no sistema de Aristóteles. Depois que Aristóteles contestou a *ousía* das Ideias e das entidades matemáticas, os astros a substituíram, por assim dizer, como seção intermediária da *ousía*, o *kósmos noetós* platônico ou ao menos parte dele. A *hule topiké* é conseqüentemente um protótipo da matéria que existe na ordem espaço-temporal, uma "matéria ideal"⁵⁶

Se a matéria tópica pode existir de forma alheia à existência daquela sensível, pode-se interpretar que ela precede, não só logicamente, mas também ontologicamente os outros tipos de substrato, característica que identifica uma afinidade entre Plotino e Aristóteles.

A matéria noética delimita uma complexidade maior. Em *Metafísica Z* ela compreende

⁵⁵ *Metafísica* VIII 1 1042 a 32 – b 6 e IX 8 1050 b 16-24

⁵⁶ HAPP *apud* NARBONNE (1993), p.121

entes não-sensíveis e matemáticos, sendo um tipo de extensão das figuras geométricas e ela é idêntica à μαθηματικῶν ὄλη (matéria dos entes matemáticos), enquanto alhures é o gênero como matéria de diferenças específicas. Narbonne questiona se "essas acepções da matéria noética em Aristóteles podem se reduzir uma à outra⁵⁷" e, sem delinear respostas, afirma que seja positiva ou negativa, representa uma exceção no quadro lógico que o estagirita se esforça em manter. A dificuldade maior se mostra quando, na primeira definição fornecida, a existência da extensão é afirmada, pois Aristóteles intenta apreender a natureza das entidades matemáticas através de uma determinação formal, ou seja, intenta reduzi-las de modo a precisarem dessa extensão, inexistindo, pois, sem ela. Daí, o problema: em que o círculo em si seria distinto do círculo individual?

Narbonne atenta para possíveis afinidades entre o neoplatônico e o estagirita porque se posiciona contra a anterioridade apenas lógica da matéria noética. Em resumo, sua posição é justificada por meio do argumento de que Aristóteles atribui à matéria tópica extensão e movimento local e tal anterioridade ontológica inicialmente é negada à matéria noética em *Metafísica* 1077b. Porém, os entes matemáticos são abstraídos da matéria noética. Ocorre que isso possui uma consequência para o comentador: a abstração demanda, no contexto grego, uma realidade concreta que não seja criada ou intuída pelo pensamento, mas que tenha sua existência assegurada independente dessa operação mental. Assim, para Narbonne, o estagirita herda uma tradição gnosiológica e científica que afirma que o conhecimento é o conhecimento do ser condicionado pelos atributos do que será conhecido, que são necessariamente prévios à ciência. Logo, a existência desse ente a ser pesquisado não pode ser ideal ou concebido pelo pensamento humano e sua anterioridade tem que se dar em todos os âmbitos – ou seja, trata-se do que é classicamente denominado por realismo aristotélico, em que o ente existe antes que exista o conhecimento dele.⁵⁸

⁵⁷ NARBONNE, 1993, p.122.

⁵⁸ Todavia, é notório que Aristóteles também se detém sobre outras questões que não se delimitam em nenhum

Versar sobre a matéria inteligível em Aristóteles demanda o retorno a *Metafísica K*: ὄλως δ' ἀπορήσειέ τις ἂν ποίας ἐστὶν ἐπιστήμη τὸ διαπορῆσαι περὶ τῆς τῶν μαθηματικῶν ὕλης⁵⁹ (1059 b14-16). A matéria dos entes matemáticos é própria da filosofia primeira (1058b20-21) e se vincula à matéria noética (*Metafísica Z* 1036a9-12), visto que esses entes são dependentes e não mudam (*Metafísica E*, 1025b 1). São noéticos, por conseguinte, porque demandam abstração (αφαίρεσις) dos números e configurações das coisas sensíveis, ou seja, esses números e configurações são atributos *de* um ente específico e quando os abstraímos das coisas que caracterizam, permanecem vinculados a *algo*: a matéria inteligível. Chegamos a entes matemáticos abstraindo as formas de entes sensíveis, e as formas que abstraímos são aquelas pertencentes à categoria da quantidade. Nesse processo, a forma que abstraímos (forma do círculo noético) coincide com a forma do que é abstraído (forma do círculo sensível). Então, perguntamos novamente: o que lhes discrimina? Segundo o estagirita, esse ente noético não consiste em uma forma pura, pois a abstração geométrica não a produz – segundo Stephen Gaukroger⁶⁰, o filósofo está bastante ciente da doutrina platônica sobre a abstração dos entes matemáticos para inserir alguma forma pura nesse âmbito, de modo que figuras geométricas são também sempre figuras *de* algo.

Há dois tipos de abstração na geometria⁶¹:

aspecto por atributos de entes, como o problema do infinito. Existente apenas em potência (o que quer dizer que existe de algum modo), o infinito é justamente algo concebido pelo pensamento, como mostra o livro III da *Física*, especificamente nas seções discutidas entre o quarto e oitavo capítulos. E não consideramos que tenha anterioridade a ciência alguma, primeiro porque não é objeto da ciência natural, segundo pois parece ser, ao contrário, posterior a uma análise centrada em entes finitos. Dessa forma, há mais maneiras de nuançar a questão. Happ, de fato, afirma que Aristóteles se compromete em não ser Platão, com relação ao tema dos entes matemáticos, apenas em palavras, porque, efetivamente, ele defende que ambos os filósofos (isto é, Platão e Aristóteles) estão em acordo: "Porque a abstração em Aristóteles não é uma "conjuntura empírico-racionalista", mas uma "intuição" *a priori*, ele não reporta a "objetos de abstração" nenhum ser menos que aos entes que possuem algum grau de *ousia* e daí resulta necessariamente a prioridade lógica (das duas espécies) e da *hule noeté* a prioridade ontológica". (HAPP, 1971. P. 699). Porém, não pretendemos nessa exposição aprofundar este assunto especificamente.

⁵⁹ Em geral, pode-se perguntar sobre que tipo de ciência pertence distinguir as dificuldades a respeito da matéria dos objetos matemáticos. A tradução é nossa a partir da edição francesa de Marie-Paule Duminil e Annick Jaulin (Flammarion, 2008).

⁶⁰ GAUKROGER, S. Aristotle on intelligible matter. *Phronesis*, vol. 25 no. 2. BRILL, 1980. p. 187-197.

⁶¹ O artigo previamente citado nos alerta para o fato de não serem dois processos distintos, mas duas faces do mesmo.

1. Em uma destacamos a matéria de entes sensíveis para restarem apenas propriedades, como ser circular.
2. Na outra, o foco é centrado em suas propriedades ou, mais especificamente, nos entes que as têm. Assim, restam características de extensão indeterminada caracterizado por aspectos espaciais, como altura, largura e profundidade. Ele não pode ser sensível, porque foi apartado das qualidades que o qualificariam como tal, nem tampouco absolutamente independente, porque afinal se trata de uma abstração. Esta é a matéria inteligível de *Metafísica Z* 1036 a12 e 1037a 2-5.

Em suma, a matéria inteligível de Aristóteles, ainda que obscura (por vezes, o autor a atribui aos números⁶²) tem uma função muito clara, qual seja, a de assegurar que as propriedades matemáticas extraídas de algo não se tornam entidades independentes como sua leitura das formas platônicas. Logo, por mais que o ato de postular tal conceito (isto é, o de matéria inteligível) aproxime conceitualmente Aristóteles de Plotino, tais noções são descritas de maneira quase oposta, conforme pode-se constatar a partir da seção seguinte, quando definirmos a matéria em Plotino, aspecto este que pode apontar para o esforço do neoplatônico de solucionar platonicamente um problema aristotelicamente determinado.

⁶² *Metafísica VII* 10 1036 a 9-12

2.2 O que (não) é a matéria em Plotino?

Abordar o tema da matéria na filosofia de Plotino é sempre uma tarefa complexa. No que tange o problema de sua geração, há pelo menos três posições extraídas da exegese dos tratados que visaram este tema. Na introdução da obra *Plotinus on the origin of matter*⁶³, Denis O'Brien⁶⁴ nos descreve tais pontos de vista:

1. Há a possibilidade de a matéria ser gerada e por isso, o sistema de Plotino ser um sistema de emanção integral.
2. Outro argumento defende a não geração da matéria, o que segue neste ponto a doutrina aristotélica. Isso a exclui de ser produzida pelo um, direta ou indiretamente.
3. Existem também aqueles que dizem haver não apenas várias matérias⁶⁵, mas também vários tipos de geração, como nos mostra o artigo de Kevin Corrigan⁶⁶.

O'Brien determina como razão para as divergências não apenas a dificuldade intrínseca ao tema da matéria, que representa para muitos o problema filosófico mais obscuro das *Enéadas* e da filosofia antiga em geral, mas também o fato de que os tratados iniciais de Plotino abordam a possibilidade de geração da matéria mais de uma vez, sem esclarecer a posição do filósofo. Ele nos diz que, por exemplo, no tratado *Sobre a Imortalidade*, o segundo em ordem cronológica, o segundo e terceiro parágrafos afirmam que não há corpo sem alma e que sem alma, talvez não exista qualquer matéria⁶⁷. De maneira similar, afirma que o décimo tratado, intitulado *Sobre as três hipóstases que são princípios*, atribui à alma a definição de princípio produtor apto a gerar o que lhe é inferior. Esta aptidão retornará no décimo quinto

⁶³ O'BRIEN, Denis. *Plotinus on the origin of matter*. Bibliopolis, 1991.

⁶⁴ O'BRIEN, 1991. P. 12-13.

⁶⁵ "(...) Kevin Corrigan so far from thinking that Plotinus has explicitly disowned a theory of *émanation intégrale*, found in the *Enneads* not only one kind of matter (other than intelligible matter), but several, and not one type of generation, but many (...)" (O'BRIEN, 1991. P. 12)

⁶⁶ CORRIGAN, K. Is there more than one generation of matter in the *Enneads*?. *Phronesis*. XXXI (1986), p. 167-181.

⁶⁷ IV, 7 [2], 2-3. (Cf. O'BRIEN, 1991. P. 15)

tratado⁶⁸, quando se afirma que a imagem dessa alma será aquela que produz a indefinição absoluta. Essa constatação pode resolver a aporia deduzida dos textos prévios, principalmente se recordamos que na décima terceira obra plotiniana algo similar é afirmado: uma alma parcial gera o que é indefinido e o que não é⁶⁹.

Portanto, o que procuramos fazer na presente etapa do desenvolvimento desse trabalho é reconstruir alguns argumentos sobre a matéria procurando defini-la conforme o possível a partir de certos trechos das *Enéadas* de forma que intentamos deixar claro, quando necessário, porque seguimos a interpretação de que a matéria é de fato gerada⁷⁰. Ressaltamos que aceitar que a produção da matéria ocorre pela alma é uma tese que escapa a II.4[12], cuja explicação para o problema da geração parece se centrar apenas na existência da matéria inteligível. Dessa forma, procuraremos explicar a posição a que aderimos na próxima seção do capítulo, somente após a exposição da doutrina que examinamos.

Plotino também postula a matéria inteligível⁷¹, tese que será na filosofia do Renascimento uma grande influência, conforme nos mostram as obras de Giordano Bruno que versam sobre o problema da substância⁷².

Na *Enéada* II.4[12], Plotino elabora o próprio discurso sobre o tema da matéria – as perguntas que procura resolver são: tal matéria existe? Como existe?⁷³ O neoplatônico atribui à necessidade de haver matéria nos entes sensíveis, a partir dos quais ocorrem processos sucessivos geração e corrupção, a postulação da matéria tão somente nesses entes. Porém, especialmente para um filósofo platônico, há outra necessidade, qual seja, a de dizer de onde

⁶⁸ III.4 [15], 1 2-3; III.4[15] 1,6. (Cf. O'BRIEN, 1991. P.17)

⁶⁹ III. 9 [13] 3,11.

⁷⁰ Ou seja, a interpretação de O'Brien.

⁷¹ Ainda que seja possível a afirmação de que essa matéria na verdade inexistente e se trata de uma segunda maneira de nomear a forma. Todavia, optamos por seguir as definições e nomeações plotinianas em II.4 (Cf. NARBONNE, 1993. P. 46)

⁷² BRUNO *apud* VÉDRINE (1967), p. 112: "... Anzi, l'una e l'altra é una medesima, e che (...) tutta la differenza dipende dalla contrazione a l'essere corporea e non essere corporea." (*De la causa, principio e uno*, 303)

⁷³ II, 4 [12], 2. Todavia, o autor renascentista criticará Plotino visto que, ao contrário do licopolitano, acreditará haver substância na união das duas matérias e não apenas, de alguma maneira, naquela inteligível.

vem o ser (se é que podemos denominá-lo assim) dessa matéria que desempenha um papel significativo na existência dos entes percebidos e perceptíveis, que são múltiplos – se a matéria veio a ser, ela veio de algo, porque se fosse eterna, devido à pluralidade de entes sensíveis, haveria vários princípios como causa desses entes⁷⁴. E se houvesse vários princípios, os entes primários, isto é, inteligíveis existiriam por acaso (καὶ ἀρχαὶ πλείους καὶ κατὰ συντυχίαν τὰ πρῶτα) e não enquanto causa necessária do sensível. Ou seja, eles existiriam praticamente por acaso porque sua função de princípio seria designada a outros entes e não a eles próprios. Ademais, se inexistisse alguma matéria inteligível, e se um composto, entendido como um corpo, recebe a forma, haveria de existir igualmente um corpo inteligível que lhe corresponderia, aspecto impossível para a filosofia de Plotino: inteligíveis não são corpóreos. Com isso, queremos dizer que na medida em que um corpo se define pela capacidade de receber forma, e essa propriedade receptiva cabe à matéria, precisa haver uma matéria inteligível que responda por sua existência. E caso isso não acontecesse, aquilo que asseguraria a existência sensível do corpo, seria uma espécie de corpo inteligível. Todavia, Plotino exclui a corporeidade desse âmbito. Isso torna a matéria inteligível necessariamente incorpórea.

Há compostos no inteligível; sua constituição é, todavia, diferente daquela nos corpos sensíveis⁷⁵. Enquanto a matéria de tais corpos continuamente recebe formas, a matéria inteligível se mantém a mesma. Ambas se unem pela designação do nome matéria, mas quando se consideram suas especificações, comportam-se de maneira quase oposta – a matéria sensível pode ser todas as coisas sensíveis, ou seja, é em potência todas as coisas, porém, em cada tempo particular constitui um ente apenas. Pela geração de um novo ente a partir do anterior, Plotino diz que esse anterior se transforma também, em vista de compor o ente posterior:

⁷⁴ O licopolitano segue aqui Aristóteles, que também afirmou que a matéria dos compostos é um tipo de princípio, conforme mostra nossa exposição sobre o livro Θ.

⁷⁵ II.4 [12], 3, 5-10.

Aqui, com efeito, ela é todas sucessivamente e uma só de cada vez; por isso não permanece nenhuma, porque uma expulsa a outra: por isso nunca é a mesma. Mas, lá, ela é todas de uma vez: por isso não tem em que se transformar, pois já tem todas as coisas⁷⁶.

Plotino admite as formas inteligíveis (τὰ εἶδη). Se são muitas, talvez haja tanto algo de comum a todas elas, quanto algo que assegure a diferença entre uma e outra, como também algo responsável por lhes doar suas particularidades. Essa diferença que as separa é a μορφή⁷⁷, a configuração ou o aspecto próprio de cada forma inteligível. E se essa configuração existe, há aquilo que é configurado ou moldado, a partir do qual se constata a diferença. Ou seja, há matéria: o substrato (ὑποκείμενον) receptor da μορφή. Embora a realidade inteligível não tenha partes, ela as têm de uma certa maneira. Ora, o inteligível é simultaneamente múltiplo e sem partes; multiplicidade dentro da unidade: a unidade é a matéria, enquanto a multiplicidade são as configurações diversas das formas – a separação é uma afecção da matéria (ἡ διάσπασις ὕλης ἐστὶ παθος⁷⁸). Assim, a matéria é desconfigurada antes de ser variada (Οὐκοῦν ἄμορφον αὐτὸ πρὸ τοῦ ποικίλον⁷⁹); se pelo pensamento concebemos essa variedade, essas configurações e princípios formativos, todos nascem, porém, da desconfiguração e da indeterminação. Pode-se objetar que pelo fato de a matéria inteligível possuir simultaneamente todas as configurações possíveis, a matéria é igual à μορφή, e a realidade subjacente a ambas não seria a matéria, mas outra coisa. Todavia, se isto fosse dessa maneira, não existiria a matéria no âmbito sensível, e embora entes sensíveis inexistassem sem μορφή, eles não são apenas seu aspecto ou formato, mas corpos completos compostos, os quais demandam outras características. Nas palavras de Plotino: “a matéria é a profundidade

⁷⁶ II. 4 [12] 3, 10-15.

⁷⁷ Não traduzimos *morphé* por forma a fim de não causar confusões entre os momentos quando nos referimos às formas inteligíveis e suas configurações.

⁷⁸ II.4 [12], 4, 13-14.

⁷⁹ II.4 [12], 4, 17.

de cada coisa particular⁸⁰ (Τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἢ ὕλη).

Portanto, se alguém diz que a matéria é algum tipo de substância, a tese só é correta se caracterizar a inteligível. Podemos atribuir a ela a eternidade considerando-a como se costuma pensar as ideias: elas possuem origem e têm um começo, mas ambas as propriedades se excluem do tempo, todavia, as ideias não são auto-causadas e possuem uma origem. É justamente a alteridade que produz a matéria inteligível⁸¹ e é, portanto, seu princípio, juntamente com o movimento primeiro. Os princípios são indefinidos até contemplarem a unidade e receberem dela a determinação – e por isso também a matéria inteligível será indefinida, e sua determinação será a luz que vem de seus princípios ao se voltarem para a unidade, ou seja, uma luz que não é de si mesma, mas indireta.

No sexto capítulo de II.4, o que Plotino se propõe a fazer, segundo Armstrong⁸², é comentar a doutrina aristotélica sobre o tema, de modo que suas críticas às filosofias naturalistas pré-socráticas são completamente baseadas no autor, com a exceção de uma passagem da crítica a Anaxágoras. Destarte, é dito que o fato de haver algo que subjaz aos corpos compostos, sendo diferente dos próprios corpos, faz-se evidente no processo de mudança de um elemento para outro:

Sobre o receptáculo de corpos, diz-se o seguinte: deve existir algo subjacente aos corpos que seja diferente deles, e a transformação dos elementos uns em outros o demonstra. Pois a corrupção do que se forma não é total (...) ⁸³.

Não há qualquer destruição completa de um corpo nesse movimento, pois corromper-se é não-ser, e como se trata de uma modificação, falar que algo se corrompe antes de se tornar

⁸⁰ II. 4 [12], 5, 5.

⁸¹ Plotino interpreta o ser, movimento, repouso, mesmo e outro do *Sofista* 254D como categorias do inteligível, conforme expõe em VI.2. 7-8

⁸² Plotinus. Armstrong, A.H (trad). *Ennead II*. Harvard University Press, 1966. P. 117, nota 3.

⁸³ II.4 [12], 6, 1-5.

outro é atribuir a um ser posterior no tempo o não-ser como sua causa imediata de existência.

O que de fato ocorre, então, na verdade corresponde à existência de algo que permanece entre a primeira forma do composto e a forma posterior, recebida quando o processo de mudança finda. Se algo é reduzido ao seu elemento constitutivo primeiro – Plotino nos dá o exemplo⁸⁴ de um vaso reduzido ao ouro de que veio a ser, e desse ouro que se reduz a água – esse elemento será: a) ou uma forma; b) ou a matéria primeira; c) ou um composto de matéria e forma. Não é forma porque possui tanto massa quanto dimensão; não é a matéria primeira por ser mutável, o que nos deixa com a terceira alternativa. À forma correspondem a qualidade e a configuração e à matéria o substrato, sempre indefinido, pois a definição também compete à forma.

Como também faz Aristóteles em *Física* I, 4, 187a12, Plotino critica Empédocles por classificar os elementos como matéria, pois para ele a mutabilidade dos mesmos se comporta como uma evidência que o contradiz nessa questão. Anaxágoras postula uma mistura de matéria e diz que não é uma capacidade para tudo, mas que contém tudo em ato, de maneira que ela não é posterior à matéria inteligível, mas a ela é simultânea – é justamente isso que torna a mediação de Plotino mais autoral, visto que Aristóteles não postula esse ente inteligível e nem a doutrina da participação entre matéria inteligível e sensível⁸⁵.

Sendo, pois, contínua e sem qualidade (συνεχῆς καὶ ἄποιος), a matéria não é um corpo, pois corpos possuem qualidade: "Então, que matéria é essa, chamada una, contínua e sem qualidade? Que ela não é corpo, se é de fato sem qualidade, está claro; do contrário, terá qualidade"⁸⁶. Como Plotino se refere a uma acepção geral do conceito e não à matéria de um objeto específico, ele faz a ressalva de que não devemos atribuir a esta noção propriedades que são constatadas em entes sensíveis. São elas: cor, calor, frio, luz, peso, densidade,

⁸⁴ II. 4 [12] 6, 14-15.

⁸⁵ Há também neste tratado críticas a Anaximandro e à doutrina dos átomos, as quais, embora sejam de extrema importância para a compreensão da posteridade da física aristotélica, fogem ao escopo principal deste trabalho.

⁸⁶ II. 4 [12] 8, 1-4

raridade, configuração e tamanho – afinal, há uma diferença entre ser uma cor (ou qualquer um dos aspectos mencionados) e doar uma cor. Posto isto, a matéria não é um composto e seu papel demanda que seja algo de diferente, com uma natureza específica, o que implica nessa ausência total de características. Logo, o ato de doar uma forma à matéria significa que será sobre tal matéria que todas as propriedades de um composto irão se impor sem sua intervenção; a matéria é adaptável a qualquer vontade de um princípio formativo, a partir do qual virá a forma, que, por sua vez, comporta todas as dimensões naturais futuras do composto⁸⁷.

Plotino reconhece a dificuldade de se chamar existente algo desprovido de tamanho⁸⁸. O filósofo então diferencia possuir existência de possuir quantidade: a quantidade é uma forma, pois um ente só possui grandeza se participar de tal forma. Da mesma maneira que algo se torna branco pela ação de um princípio formativo distinto, que não é a própria cor, algo só possuirá tamanho por uma operação análoga, realizada ou pela magnitude em si mesma ou pelo *logos* produtor da magnitude. Ou seja, a magnitude não vem para a matéria e se imprime nela para assegurar-lhe uma dimensão ao tornar-se tal dimensão, mas proporciona um tamanho que antes inexistia na matéria absolutamente, de forma que esse *logos* não coincide com a própria grandeza do ente – a primeira opção demandaria que a matéria fosse algo concentrado num pequeno espaço, o que não corresponde com a definição plotiniana.

O décimo capítulo se dedica à possibilidade de conhecimento da matéria, desprovida de tamanho. Por ser indefinida, a matéria só é satisfatoriamente conhecida pelo igualmente indefinido: em geral, conhecemos as coisas por conceitos e pelo pensamento (*λόγῳ καὶ νοήσει*) e de fato o conceito de matéria é algo com alguma definição, porém, além de ser inapto a descrevê-la em totalidade não é integralmente determinada a operação mental ou faculdade que se detém sobre a *hule*. Ora, há uma limitação no que um conceito pode nos

⁸⁷ II, 4 [12] 8, 12-17.

⁸⁸ II, 4 [12], 9,1: Como, então, alguém poderá conceber algo dentre os entes que não possuam magnitude?

dizer sobre a matéria e a representação (φάντασμα) dela também não será genuína, mas constituída de uma parte irreal e de outra correspondente a um tipo diverso de razão (ἕτερου λόγου), como também, segundo o licopolitano, sugere Platão em *Timeu* 52B2. Especificamente, ao dizer que a matéria é apreendida por um raciocínio bastardo⁸⁹ (λογισμῶ νόθῳ). Analogamente, a alma quando abstrai a luz dos entes sensíveis, torna-se incapaz de definir o que há de restante e constata uma ausência de configuração, cor e tamanho. Consideramos este trecho⁹⁰ plotiniano um pouco problemático: se assentirmos, por exemplo, à tese de que a matéria é gerada por uma imagem da alma, em acordo com O'Brien, seria legítimo um *logos* formador desconhecer aquilo que forma, ainda que a matéria represente a indeterminação? Afinal, não é comum na filosofia plotiniana o exato oposto, ou seja, que algo gerado represente uma falta e falha ontológicas em relação a seu princípio, de modo que é a coisas gerada que desconhece plenamente a potência de sua origem? Nessa etapa do texto, Plotino diz que se a alma não vê a matéria destituída de propriedades, é porque ela lhe atribui forma.

Consideramos que o autor nota esses detalhes e possíveis problemas, na medida em que tenta dar a esta questão (isto é: em que consiste esse raciocínio bastardo?) uma resposta, qual seja, quando a alma pensa o nada (μηδέν) ela não se posiciona da mesma forma que quando pensa a matéria. Isto, porque ao pensar a matéria é como se ela recebesse uma impressão do que é desconfigurado (τύπος τοῦ ἀμόρφου), da mesma forma que quando pensa entes com configuração e tamanho ela os identifica como compostos aos quais foram dados cor e qualidade. Assim, pensar o composto de matéria e forma é uma operação clara, o que se opõe ao que é pensar o substrato. Esta passagem é também obscura, pois se em certos tratados

⁸⁹ Novamente, ao final do capítulo doze, Plotino retorna com o tema da possibilidade de conhecimento da matéria ao negá-la como perceptível por todas as nossas faculdades sensitivas (visão, audição, olfato, paladar, toque) e reafirma esse tipo de raciocínio como meio de conhecê-la sem, novamente, descrevê-lo.

⁹⁰ II[4] 12, 10-20

criticam-se teorias da percepção que a igualam a uma marca de um objeto recebido pela cera⁹¹, que seria uma representação da alma, em que medida e como a alma plotiniana recebe essas impressões? Seriam elas intelectuais? Afinal, se a matéria é gerada pela alma, não seria mais coerente que essa impressão naturalmente surgisse num processo psíquico que ou recordasse ou fosse simultâneo à ação do substrato? Tais questões não são respondidas nesse tratado, mesmo porque pertencem mais ao âmbito de teorias psíquicas que ao esforço de traçar a natureza da matéria.

Assim, algo é apreendido junto com o composto e seus elementos constituintes, e a alma os analisa e separa, ainda que não haja aí detalhes de como isso ocorre, mas há algo do composto que escapa à compreensão da razão, que sem pensar pensa (voei ou̐ vouusa) a matéria. Como o substrato não se mantém desconfigurado, mas se configura nas coisas, a alma também impõe a forma dos entes nela, visto que a indefinição material produz na alma um estado de angústia:

E, uma vez que nem a matéria mesma permaneceu amorfa, mas está formatada nas coisas, a própria alma lança imediatamente a forma das coisas sobre ela, aflita com o indeterminado, como que por medo de estar fora dos entes e não suportando situar-se demoradamente no não-ente⁹².

Com relação às ações e produções, elas não possuem matéria. Ela é o substrato para um agente no momento de agir, por ser uma presença contínua nesse ente. Todavia, a matéria não constitui a ação mesma: e, portanto, não é o caso que uma ação se transforme em outra posteriormente se toda mudança demanda matéria, mas é o agente que muda entre uma prática e outra, como se fosse o substrato (ou matéria) da ação que desempenha⁹³.

⁹¹ Como é o caso de IV.6[41].

⁹² II.4 [12], 10, 31-35

⁹³ II.4 [12], 12, 20-21

Negar a existência material seria negar as qualidades e os tamanhos das coisas, pois eles, segundo Plotino, são doados aos compostos por algo que não se confunde nem com a própria qualidade e nem com a própria grandeza: a matéria assegura essas propriedades futuras sem se mesclar a elas, permanecendo, pois, em sua indefinição.

A relação entre a privação e a *hule* é examinada do décimo terceiro capítulo de II.4 em diante. O autor postula a possibilidade de se qualificar a matéria, mas não faz isso ao procurar atribuir ao substrato alguma característica ou determinação, porém, nos diz que justamente por não participar de qualidade alguma do ente e assim ser privada de qualidades a matéria teria nessa privação sua qualificação. Como analogia, ele menciona a pessoa cega⁹⁴, que é privada de visão, mas mesmo assim é qualificada. Assim, notamos que Plotino faz algo distinto do que faz Aristóteles, por exemplo, em *Física I*, livro no qual o estagirita procura diferenciar a matéria da privação a fim de que se demarquem diferenças entre seu pensamento e o de Platão. Ora, Aristóteles afirma: “nós dizemos matéria e privação serem <coisas> diversas e que, destas, uma, <a> matéria, é o que não é por acidente, <a> privação, contudo, é <o que não é> por si; e que uma, a matéria está próxima <de ser algo> e é como uma entidade, a outra, no entanto, não é de modo algum⁹⁵”. Ou seja:

Não por acaso, ao propor a sua definição de matéria Aristóteles afirma que ela é “o primeiro subjacente em cada coisa, do qual, estando presente, algo se gera não por acidente” (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός). Por conseguinte, a matéria para Aristóteles não pode ser um lugar vazio que recebe formas, como ele entende ser a *chora* do *Timeu*, mas sim um quase algo, uma quase entidade *a partir da qual* as coisas se geram. Se a matéria é de certo modo algo presente (ἐνυπάρχοντος), a privação, como ele dizia no capítulo 8, se caracterizaria antes por não estar presente (οὐκ ἐνυπάρχοντος) e por ser, na definição aristotélica, ὃ ἐστι καθ' αὐτὸ μὴ

⁹⁴ II.4 [12], 13, 11-12

⁹⁵ *Física I*, 9, 192a5-10. Tradução de Fernando Puente.

ὄν, ou seja, o que é por si mesmo o que não é⁹⁶.

Voltando a Plotino, a hipótese que consiste em estabelecer a privação como qualidade é descartada no decorrer do décimo terceiro capítulo. Qualificar é atribuir características e, portanto, trata-se de afirmações positivas, enquanto a privação só existe pela negação: a insonoridade é a privação do som, e não o caracteriza, absolutamente. Designar à matéria qualidade através da privação seria, para Plotino, o mesmo que afirmar que ela tem grandeza justamente por não possuí-la. O que é próprio da matéria só existe em sua relação com o ente, especificamente no fato de ser sempre outra em relação a ele. O ente, por sua vez, não apenas será outro mas também uma espécie de forma, inexistente na *hule*. O neoplatônico chega a afirmar que denominar a matéria "outras" e não apenas "outra", no singular, é uma maneira ainda mais eficaz de lidar através da linguagem com sua imprecisão

E as outras coisas não são apenas outras, mas cada uma é ainda algo como uma forma, ao passo que a matéria poderia ser apropriadamente chamada "outra": e talvez "outras" para que, por "outra" não a determine singularmente, mas, por "outras" indique sua indeterminação⁹⁷.

A matéria é a privação ou a privação acontece na matéria? As possibilidades são as seguintes:

1. nenhuma está em nenhuma,
2. ambas em ambas
3. ou uma na outra,

Logo, faz-se necessário que, caso se afirme que são distintas, sejam apresentadas tanto uma definição de matéria da qual se exclua a privação; quanto uma definição de privação da

⁹⁶ PUENTE, Fernando. *As figuras do negativo no livro I da Física*. 2014. Conferência apresentada no I Simpósio Ibérico de Filosofia Grega: Aristóteles e o aristotelismo. Lisboa, 2014.

⁹⁷ II.4 [12], 13, 28-31

qual se exclua a matéria. Isso evidenciaria a possibilidade de existência de ambas sem uma co-dependência necessária. O décimo quinto capítulo de II.4 responderá que são idênticas, pelos seguintes argumentos:

1. a) Todas as coisas que são números e razões se excluem do ilimitado porque, justamente em oposição a isso, determinam e ordenam as coisas. Vinculam-se, pois, ao limite. Como aquilo que ordena é distinto do que é ordenado e quem determina são números e razões, logo, os ordenados são inicialmente ilimitados; b) A matéria se encontra dentro o que é ordenado, e não dentro o que ordena, assim como todos os entes sensíveis, porque participam da *hule*; c) Se ela se encontra no que é ordenado, ela é o ilimitado.
2. O ilimitado não ocorre na matéria como atributo, pois a) o que é atributo determina e dizer que algo é ilimitado escapa à determinação; b) poderia ser o caso que dizer "ilimitado" fosse algum atributo, mas isso só ocorreria no que é limitado, característica ausente na matéria; c) quando o ilimitado alcança o que é limitado, sua natureza é corrompida. Porém, quando o limitado alcança o que é ilimitado, isto não ocorre. Dessa forma, esse ilimitado não existe na matéria como atributo, mas apenas na medida em que ela é esse ilimitado. Nesta etapa, Plotino parece afirmar novamente a geração da matéria: a *hule* inteligível enquanto o indefinido e ilimitado, gerada pela *dúnamis* do um:

Entretanto, a matéria não é algo limitado nem limite. Mas o ilimitado, advindo ao limitado destruirá sua natureza; portanto, o ilimitado não é um atributo da matéria: logo, ela mesma é o ilimitado. Pois nos inteligíveis a matéria é o indefinido e seria gerada pela ilimitabilidade do uno ou por sua potência ou por sua eternidade, não porque há nele ilimitabilidade, mas porque é seu produtor.⁹⁸

⁹⁸ II.4 [12] 15, 15-20.

Em *Física* III, 5, 204a23 Aristóteles faz considerações semelhantes, ao dizer que a essência do ilimitado e o limitado são o mesmo. Ademais, em *Metafísica* Z, 6 o autor dedica todo o capítulo a abordar o problema da identidade do ser com sua quiddidade, até chegar-se à conclusão de que apenas os entes por si mesmos e primeiros são idênticos à suas quiddidades.⁹⁹

A partir disso, Plotino afirma uma ilimitação dupla: inteligível e sensível, as quais diferem, conforme é bastante recorrente em sua filosofia, pela noção de imagem¹⁰⁰. O ilimitado sensível é ainda mais indeterminado por sua distância ontológica do verdadeiro. Curiosamente, se tendemos muitas vezes a ver os entes sensíveis como cópias inteligíveis e designamos somente a esses uma existência segundo arquétipos, a imagem pode também se encontrar no inteligível. Ora, como o inteligível é ser mais genuinamente, sua ilimitação é uma imagem, e o sensível, mais apartado do ser e da verdade é mais verdadeiramente ilimitado. Nota-se assim que Plotino faz um juízo de valor do ilimitado, pois ele só ganha mais consistência na medida em que se distancia do que plenamente é. Ou seja: ser ilimitado é algo mau. E como a matéria é o ilimitado, ela é identicamente má. Isto pode refutar, dentre outras razões a se apresentarem posteriormente, aqueles que pretendem afirmar uma neutralidade na matéria. O que nos soa estranho é que Plotino, conforme o que já foi exposto na última citação, também atribui ilimitação ao um. Logo, haveria alguma instanciação do ilimitado que não é má? Em que diferem a ilimitação do um e a ilimitação da matéria? Esses problemas não são discutidos nesta etapa do texto. Eis as diferenças:

1. A matéria opõe-se à razão. Quando consideramos a matéria em si mesma, o ilimitado e o ser do ilimitado coincidiriam, isto, obviamente, se fosse possível atribuir ao ilimitado algum ser. Isto em realidade não é possível, justamente porque afirmar um ser pede algum tipo de racionalidade – a matéria é limitada por si mesma.

⁹⁹ *Metafísica* Z, 6, 1031a28-b20

¹⁰⁰ II.4 [12] 15, 21-25.

2. Da mesma forma que a razão é apenas a razão e não algo de outro, a matéria, que se opõe à razão por sua ilimitabilidade, é o ilimitado e não algo de outro. Isso nos mostra também a necessidade de o neoplatônico postular, talvez em outros tratados que fogem ao escopo do trabalho, uma ilimitabilidade no um de algum modo distinta daquela que é a matéria, pois se não há qualquer distinção, Plotino estaria excluindo a razão da unidade.

No último capítulo de II.4 define-se a privação: oposição aos entes fundados na razão (ή στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα¹⁰¹). É por isso que esta noção e o conceito de matéria são sinônimos, de modo que matéria não coincide com a alteridade em sentido pleno, mas sim com uma parte de alteridade oposta a um ente específico, que será razão. A privação aqui novamente se mostra em oposição àquela de Aristóteles, para o qual ela se extingue no devir, em oposição à *hule*, que permanece, de forma que este par conceitual consiste em uma distinção lógica que descreve a natureza subjacente. Ou seja, a matéria como privação plotiniana não parece caso aquilo de que era privação venha a ser. Por adotar à sua maneira a noção de receptáculo para tratar da *hule*, ele dirá que o receptáculo de um estado não é em si mesmo um estado, ou seja, não se extingue e nem se modifica. O receptáculo é uma privação; o receptáculo do limite é o ilimitado.

Plotino encerra o tratado quando examina o fato de a matéria não ser algo mau que participa do bem, afinal, ela não o possuía (isto também não torna problemática a afirmação já feita pelo tratado II.4, qual seja, que a matéria seria produzida pelo um? Se aí o autor se referir à matéria inteligível, de fato a sentença se torna mais compreensível, todavia ela dá natureza distinta aos dois tipos de matéria, aspecto que comprova a mesma afirmação quando feita ao início do capítulo). A matéria é má, pois se algo carece do bem possuindo algo de outro poderia se comportar como um intermediário entre bem e mal, mas aqui o filósofo conecta a

¹⁰¹ II.4 [12], 16, 1-5.

hule com a privação, além de nos dizer que ela é o ilimitado e nada mais de outro: sem intermediários, só lhe resta ser má. A matéria inteligível não é integralmente desprovida de bem, por ser um ente, enquanto a sensível além de não-ser, é distinta dele, na medida em que é a privação em si mesma.

2.3 - Como defender a geração da matéria em Plotino?

Essa pergunta, tema de inúmeros debates sobre a obra plotiniana¹⁰², pode abrir possibilidades para ver a questão de outra forma, como a possibilidade de considerarmos a matéria, seja a inteligível, seja a sensível ou ambas, como sempre existentes. Porém, como sempre, isso acarreta problemas. É problemático considerar algo que atua nos sensíveis como sempre existente, pois é frequente em filosofias platônicas que todas as coisas inscritas nesse âmbito demandem um correspondente inteligível e, portanto, uma anterioridade ontológica que lhes assegura uma causa de ser. Portanto, a origem desses entes estaria aí. Destarte, como falar de algo sempre existente num ente (ou, no caso da matéria, num quase-ente) em relação ao qual se postula uma anterioridade? Dizer que algo é ontologicamente anterior não seria implicitamente dizer "origem" e, por conseguinte, dizer que algo possui origem não é o mesmo que afirmar que esse quase-ente é gerado? Mesmo caso se objetasse que a matéria sensível pode ser sempre existente se ela se exclui do tempo, poder-se-ia dizer que se fosse assim, a matéria na verdade seria praticamente uma hipóstase: algo que se relaciona com entes sensíveis situando-se na eternidade, porém isso traria sérias questões: as hipóstases têm razão, potência criativa, forma, semelhança com a unidade – propriedades que se excluem da matéria. Ademais, qual seria a pertinência de considerar a matéria para pensar processos temporais de mudança se ela fosse absolutamente excluída de existir na sucessão? Afinal, se ela só pode se presentificar em *um* ente por um instante de tempo, é evidente que ela não está ausente dessa temporalidade, e se estivesse, seria potencialmente *todos* os entes, não se diferenciando em nada da matéria inteligível. Assim, se há argumentos em defesa da não-geração da matéria,

¹⁰² Desse modo, como o tema dessa dissertação não é centrado no problema da geração da matéria, a questão é exposta aqui muito brevemente e de forma pouco densa, se comparada ao desdobramento de seu debate entre os comentadores. A exposição tende a seguir a posição de O'Brien como também acrescentar algumas reflexões que são nossas.

eles só poderiam se referir à matéria inteligível. Porém, falar que não é gerada é praticamente atribuir à matéria uma condição semelhante àquela do um – até mesmo o intelecto é gerado. Isso não só poderia querer dizer que há dois princípios no sistema plotiniano, mas também assegurar que em um deles há uma certa ausência de bem, ainda que em menor grau que no substrato dos sensíveis. Mas, ora, aqueles que postulam a maldade como *logos* ou princípio (ou seja, os gnósticos) não são frequentemente atacados pelo neoplatônico? Ainda, em II,4, mesmo com relação às ideias diz-se que possuem origem e começo: ainda que eternas advém de algo outro. E de maneira semelhante define-se a matéria inteligível, a qual portanto terá origem.

Por conseguinte, repetimos o paradoxo: como atribuir ao um a causa de existência de algo mau se argumentamos contra a não-geração da matéria? Ora, não seria menos problemático aceitar essa geração a partir do um apenas indiretamente, ou seja, através de um *logos* que apesar de nascer dele, já se distancia e que, por se relacionar enquanto causa com os entes sensíveis consegue se voltar, considerando as próprias limitações, tanto para estes quanto para o que está além do ser? A geração de algo que carece de bem é plausível se vem de algo que também carece dele em alguma proporção.

Assim, além das ocorrências a favor do argumento sobre a geração da matéria pela alma já mencionadas, graças à compilação do estudo de O'Brien¹⁰³, procuraremos mencionar algumas ocorrências, em tratados diversos.

Segundo o comentador, quando, no décimo quinto tratado em ordem cronológica, é dito que a alma que corresponde a uma imagem de outra gera tanto o que é indefinido quanto o que não é, Plotino faz uma releitura do *Sofista*, através da qual ele nuança o não-ser de três maneiras. Uma delas corresponde à alteridade, outra ao não ser absoluto e por fim, há a matéria¹⁰⁴. A *hule* não é na medida em que é a indefinição absoluta, potencialidade pura e

¹⁰³ O'BRIEN. 1991.

¹⁰⁴ Cf. I, 8 [51] 3

pelo fato de nunca se tornar nada em ato. Essas descrições são encontradas não apenas no tratado II.4, como também ao fim do tratado 25 e em quatro capítulos (mais precisamente entre o décimo e décimo quarto) do tratado 26, *Sobre a impassibilidade dos incorpóreos*. Assim, se a alma gera também o indefinido não é equivocado pensar esse indefinido como a matéria.

Em seus tratados tardios, as alusões à concepção do substrato retornam: no primeiro capítulo de IV, 3 [27] ao abordar o um e seus produtos através da expressão "nos mais distantes limites do fogo", ele também estabelece que "a luz se torna escuridão" (φῶς [...] σκότος ἐγίνετο). A escuridão também é um sinônimo para matéria¹⁰⁵, e embora isso possa motivar interpretações diversas, O'Brien exclui¹⁰⁶ a possibilidade de a luz do um se tornar escuridão por estar desde sempre circundada por tal ausência de claridade, que assim existiria de forma independente dele. Afinal, a ideia de uma escuridão pré-existente e independente faz parte da crença gnóstica, vetada veemente e frequentemente por Plotino em seus discursos e escritos. Nesse mesmo tratado contra tal escola filosófica, há um esforço por parte do neoplatônico de extrair dos adversários o assentimento à tese de que a alma fez a matéria ou que esta última é uma consequência necessária derivada de princípios anteriores¹⁰⁷. Assim, seria estranho que Plotino perseguisse o objetivo de fazer com que seus adversários abandonassem sua noção de matéria enquanto existente independente se isso não fosse em realidade uma tese dele próprio.

No tratado I.8[51], que examina a ontologia e a origem do mal, o mesmo argumento é encontrado. A matéria é apontada como mal primário e causa do mal na alma "mesmo se a própria alma gerou a matéria" (καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε^{108r}), o que na verdade tornaria a própria *psukhé* indiretamente a causa do próprio mal. O'Brien reconhece

¹⁰⁵ Cf. SLEEMAN and POLLET. *Lexicon Plotinianum*, s.v σκότος, coll. 939-40. Esse sinônimo é bastante comum no tratado *Contra os gnósticos* (II.9 [33] 10-12)

¹⁰⁶ O'Brien, 1991. P. 20

¹⁰⁷ II. 9 [33] 12, 39-44.

¹⁰⁸ I. 8 [51] 14, 51

que o "mesmo se" deixa em aberto a condição para a geração, sem afirmá-la. Todavia, o autor tende a reconhecê-la pelas passagens que sugerem produção semelhante em outros lugares das *Enéadas*. Um desses lugares seria IV 8 [6], texto no qual o autor claramente fornece duas opções para a formação da matéria: ou sempre existiu (e neste caso, a matéria se tornaria um tipo de ser que teria de participar da bondade advinda do um), ou sua geração é necessária e a partir de princípios anteriores à *hule*, de modo que, apesar de não participar desse bem, também não se afasta dele em totalidade, embora o um não a alcance. Essa passagem é compreendida se recordamos a doutrina da participação. A matéria sensível não participa verdadeiramente, por ser inapta a se unir integralmente à forma – caso se unisse, deixaria de ser pura potencialidade. Logo, ao invés de participar é acobertada pela alma com mera aparência da forma: e é por isso que não se aparta totalmente do um. Por debaixo desse acobertamento, o substrato permanece em seu não ser e em sua inércia.

No inteligível, entendemos que a matéria é gerada pela alteridade e pelo movimento primário, de modo que Plotino não diz que essa matéria não é capaz de participação. Na verdade, ela está unida à forma de modo que a matéria inteligível unida à forma inteligível forma uma realidade repleta de luz (*πεφοτισμένη οὐσία*¹⁰⁹).

Em suma, a partir dos argumentos de O'Brien juntamente com aqueles que constatamos ao início da sessão, entendemos também que ambas as matérias são geradas. Permanece para nós ainda algo de paradoxal, pois se em geral os entes sensíveis possuem um correspondente inteligível porque se estabelece aí uma relação causal, no caso da matéria, caso se aceite essa tese, isso não ocorre, a não ser que a alma produza a matéria sensível tendo em vista aquela inteligível, de modo que esta última se comporte como arquétipo ou paradigma, mas não como princípio formativo. Sobre a possibilidade de haver diversas matérias, além da inteligível e da sensível, preferimos - talvez sob influência desse mesmo conceito - manter a

¹⁰⁹ II.4 [12], 5, 24.

posição indefinida.

2.4 Sobre a relação entre potência e matéria: exposição e comentário dos argumentos do tratado II.5[25]

O vigésimo quinto tratado das *Enéadas*, ΠΕΠΙ ΤΟΥ ΔΥΝΑΜΕΙ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΕΙΑΙ, visa o exame das noções de ato e potência para a discutir a possibilidade de aplicação desta doutrina tanto no sensível quanto no inteligível e para relacioná-la à questão da matéria. Segundo o comentário de Narbonne¹¹⁰, Plotino não adere inicialmente às teses aristotélicas no primeiro capítulo apesar de apresentá-las de certa forma, visto que nos posteriores é possível observar quais teses permanecem como teorias plotinianas e quais não. Todavia, se por um lado esclarecemos que aquilo que o licopolitano entende por matéria não é entendido por Aristóteles da mesma forma, parece-nos que o conceito de potência ou ser em potência em Plotino surge, nesse tratado e já nessa seção, de uma precisão que o autor faz a partir de uma distinção que pertence justamente a Aristóteles, e para que ela seja feita, é preciso que se aceitem outras circunstâncias encontradas em diversas partes da obra do estagirita, principalmente nos livros Δ e Θ da *Metafísica*. Porém, é notável que o par conceitual ato e potência, em II.5[25], visa determinar problemas filosóficos bem menos amplos que aqueles possibilitados pelo mesmo problema na filosofia aristotélica em geral¹¹¹.

Essa constatação é auto-evidente tanto em seu título, quanto nas primeiras linhas do tratado: Λέγεται τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ εἶναι. Conforme já explicamos, o dativo *dúnamei* é uma variação da *dúnamis* criada por Aristóteles, que ganha conotação adverbial quando traduzida para o português. Portanto, se traduzimos a frase em questão por *Diz-se que as coisas são potencialmente (em potência) ou atualmente (em ato)* torna-se claro que designamos, no que tange a discussão sobre a potência aí, a partir de um advérbio de modo, o

¹¹⁰ NARBONNE, J.M. *Traité 25: Introduction, traduction, commentaire et notes*. Les Éditions du Cerf, 1988. P. 65.

¹¹¹ Conforme mostramos em nossa exposição sobre Θ.

estado do ente no momento quando não se iniciou qualquer processo de mudança. Ou seja, se consideramos que tal estado é o centro da discussão, vários aspectos que poderiam se desdobrar nas noções sobre potência em *Metafísica Θ*, como a pergunta pela verdade e falsidade desenvolvida por Heidegger séculos mais tarde, são desprezadas por Plotino. Precisaremos tentar investigar, a partir de agora, o motivo e as intenções do neoplatônico nessa obra.

Assim, os primeiros passos do tratado parecem se centrar no caso de entes que detêm em si ou por outro capacidade de se atualizarem, mas ainda não o fizeram; entes que estão em potência, pois o estar é efêmero, antes que sejam ato, pois o ato de ser pretende estabilidade.

Assim, o primeiro recurso do neoplatônico será contrapor as ideias de *em ato* e *em potência* e definir cada uma das expressões. E, por causa disso, frisamos dois aspectos de seu objetivo: a) parece que se procura definir potência a partir de poucas de suas acepções possíveis, que, conforme mostraremos, seguem muito proximamente os significados do termo extraídos da *Metafísica Θ* quando se vinculam à *dúnamis* tanto o caráter passivo quanto ativo; b) se apenas um desses sentidos, a saber, o passivo, é visado à tal altura do texto, resta-nos o esforço por entender a razão de sua escolha e, principalmente, buscar e estabelecer as significações outras em tratados posteriores.

Plotino se questiona: "Ato é estar em ato são o mesmo? E se algo está em ato, é também o ato?"¹¹². Curiosamente, em seguida é colocado como paradigmático que dentre as coisas sensíveis há entes em potência: "Ὅτι μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ δυνάμει, δῆλον"¹¹³. Dizemos "Curiosamente" pois isso nos mostra com bastante clareza que Plotino segue aí os passos de Aristóteles (e igualmente do *Sofista* platônico em 247 d-e, todavia nos comprometemos a explicar apenas a influência aristotélica, por causa de sua forte influência no argumento subsequente e por ser o autor com o qual o diálogo é mais intenso neste

¹¹² II.5 [25], 1. As traduções desse tratado aqui utilizadas são de José Carlos Baracat Jr.

¹¹³ Bem, está claro que o estar em potência existe entre sensíveis.

trabalho).

Ele nos dirá que no inteligível só existe ato¹¹⁴. A definição rapidamente nos remete a outras obras do estagirita como o livro Λ da *Metafísica*, uma espécie de resumo dos livros precedentes em que se encontram descritos tanto o movente imóvel quanto o pensamento que pensa a si mesmo. Mais precisamente, em Λ 6 esboçam-se os pressupostos para que em 7 e 8 o movente imóvel se apresente como *noêseôs noêsis*. Em 6, 1071b4-5 Aristóteles postula a necessidade de uma substância eterna imóvel, configurada através do raciocínio imediatamente posterior, na passagem 1071b 5-11: define-se a substância como aquilo que primeiramente é, e logo coloca-se o impedimento de que tenha a propriedade de corromper-se, pois se assim fosse, corromper-se-ia tudo quanto causa. Se há uma objeção ainda quanto a possibilidade de começo ou fim do movimento, justamente porque ele é eterno, o mesmo aplica-se ao tempo, nesta etapa do texto definido ou como idêntico ao movimento ou como sua determinação. Assim, não há movimento contínuo com exceção do movimento local, que por sua vez é o movimento circular – e o mesmo se demonstra em *Física* VIII 1-3 e 7-8¹¹⁵. Consequentemente, os argumentos do estagirita só se validam caso uma substância mova eternamente, como uma causa motriz ou eficiente, e

[...] Mesmo se ele se atualiza, sua substância não será potência, pois não haverá movimento eterno, porque o ser em potência pode não ser. Então, é necessário que haja um princípio tal cuja substância seja ato. ¹¹⁶.

Voltando a Plotino, segundo um ponto de vista lógico, ele nos diz que caso algo no inteligível exista em potência, assim permanecerá, pois a passagem para o ato demanda tempo,

¹¹⁴ II.5 [25], 1, 10

¹¹⁵ BERTI, Enrico. *Metafísica Δ 6*. In: *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford, Clarendon Press, 2000. p. 181-206.

¹¹⁶ *Metafísica Λ* , 1071b 17-20. Tradução nossa a partir daquela realizada por Duminil e Jaulin (Flammarion, 2008.)

de que o inteligível se exclui. Plotino introduz seu primeiro axioma para dizer que algo se encontra em potência: algo não é potencialmente nada, de forma que algo é sempre potencialmente outra coisa, por exemplo, o bronze é a potência da estátua¹¹⁷. Este exemplo é vastamente encontrado também pela obra aristotélica: está nos livros I e IV da *Física*, em *Metafísica* Δ e também ocorre inúmeras vezes em Θ ¹¹⁸. O exemplo do licopolitano evidencia eficazmente o objetivo, já delineado, de sua discussão, pois dentre os inúmeros casos de passagem da potência ao ato ele opta por designar um evento no qual atribui potência à causa material de um ente fabricado: "Por exemplo, o bronze é em potência estátua, pois se nada surgisse dele nem sobre ele, e nem houvesse de ser nem aceitasse tornar-se nada além do que era, seria o que era e só"¹¹⁹.

Ora, não se trata de algo semelhante a Θ 7? Plotino apenas atualiza de forma análoga os exemplos ali fornecidos pelo estagirita, no caso da caixa que é de madeira e da madeira que vem da terra. Ele faz a ressalva de que o bronze, que já é algo em si mesmo, não possui seu ser apenas na estátua produzida a partir dele. Logo, surge a primeira definição do que é potencialmente, identificado com aquilo que se torna em qualquer aspecto diferente daquilo que era no início¹²⁰. A mudança ocorre de forma que aquilo que se tinha no começo ou permanece durante a produção deste novo produto ou é aos poucos destruído para que algo nova surja. Ou seja, um composto sensível passa do ser em potência ao ser em ato ou por sua permanência ou por sua corrupção. Isto é ilustrado pelo autor pelos seguintes exemplos:

- a) o bronze que é em potência uma estátua, caso em que a potência do bronze se atualiza nesse objeto, enquanto se mantém preservado mesmo após a estátua estar acabada;
- b) a água que é em potência o bronze ou o ar que é potencialmente fogo.

Aqui, os elementos iniciais são, de certa forma, destruídos porque se transformam em

¹¹⁷ II[5] 15, 1, 14-15.

¹¹⁸ *Phys.* I,7, 190a25-26; VII, 3, 245b9-13; *Metaph.* Δ 4, 1015a9-10; Δ 23, 1023a12; a29; Θ 7, 1049a17-18.

¹¹⁹ II.5 [25], 1, 14-15.

¹²⁰ II.5 [25], 1, 16-20.

outro elemento. A inspiração aristotélica desta passagem do texto se encontra, provavelmente, no tratado *Sobre a Geração e a Corrupção*: em I 4, 319 b9-17 é discutida a possibilidade de um ente mudar seja perecendo ou permanecendo durante o processo.

Porém, dizer que algo é potencialmente outro pode não significar que é a potência de outro ou, mais especificamente, estar *em* potência pode não ser sinônimo do substantivo potência. Assim, Plotino parece distinguir uma potência ativa de uma passiva, também seguindo as etapas do texto de Aristóteles tanto em Θ quanto em Δ 12. No texto do estagirita, a potência ativa é aquela que pertence ao agente, e se comporta como um princípio de movimento ou em si mesmo ou em si mesmo enquanto outro. O outro tipo de potência é aquela que se submete ao movimento iniciado por um agente, definida em 1019a20-22 do livro Θ como a capacidade de ser movido por outro ente ou por si mesmo enquanto outro. Em Plotino, o autor argumenta a favor de uma tese semelhante¹²¹ a partir da seguinte distinção fornecida: caso se pergunte sobre a possibilidade de o bronze ser a potência da estátua, responde-se que tal possibilidade não existe, se entendemos potência por potência de produzir, afinal, esta definição difere do estado potencial designado por algo que não começou a se modificar ou ser modificado. O bronze é uma estátua *em* potência, mas não é *a* potência da estátua, e *dúnamis* não é *dúnamei*, porque algo que ainda não se atualizou não pode mover algo por si mesmo. Aquilo que está *em* potência demanda a presença de um ente em ato para que abandone a condição de possibilidade. O que Plotino parece fazer é conceitualizar de forma mais precisa algo que em Aristóteles está nuançado apenas pela gramática grega. Assim, a potência passiva faz-se conceito em *dúnamei* que nos exemplos dados até esta etapa do texto se vincula à causa material de um ente; enquanto *dúnamis* designa um vigor produtor desempenhado por aquilo que já é em si mesmo algo. Mais especificamente, *dúnamis* parece se reportar ao vigor do agir intrínseco ao ente em ato quando move. A distinção plotiniana

¹²¹ II.5 [25], 1, 20-25.

coloca no nominativo *dúnamis* a autonomia e o poder, semelhantemente a algumas ocorrências já apontadas nos textos de Platão¹²², e deixa para o dativo *dúnamei* a alteridade: algo que está em potência parece ter sua existência sempre em relação a outro, porque sua finalidade é a mudança, que consiste justamente em ser outro, mesmo quando permanece algo do ente inicial. A potência é criativa e criadora e estar em potência permite ao ente sofrer tal criatividade, comportando-se, pois, como seu caminho para a diferença.

De maneira análoga, estar *em potência* é, nos textos filosóficos, frequentemente dito em relação ao que é *em ato* e *ao ato*. Todavia, é mais claro que se use a expressão *dúnamei* apenas com relação a *enéргеiai*¹²³, opção feita pelo autor novamente para precisar que *dúnamis* não é *dúnamei*, e apenas este primeiro termo pode se relacionar com o conceito de *enéргеia*: "o que está em potência é tal como um substrato para afecções, formatos e formas que há de receber, recebe por natureza".¹²⁴

É justamente essa passagem que introduz o tema da matéria: o ser em potência é identificado com o substrato (ὕποκειμένον). Conforme sinalizamos, a escolha do exemplo do bronze já tornava implícito que a argumentação percorreria esta direção; ademais, Aristóteles também identifica a matéria como um ente em potência em Θ 8, 1050a 15-16 e K 2, 1060a 20-21. O tema é introduzido a fim de responder se, a partir dos conceitos de potência e suas explicações, podemos dizer se a matéria

1. é alguma coisa em ato em relação àquilo que recebe forma;

¹²² Para Platão, a *dúnamis* revela o ser de algo e seus aspectos, sejam eles ativos ou princípios de resistência, como bem ilustra esta passagem do *Sofista* 247 d-e (tradução de Nestor Cordero): "Je dis que ce qui possède une puissance, quelle qu'elle soit, soit d'agir sur n'importe quelle autre chose naturelle, soit de pâtir – même dans un degré minime, par l'action de l'agent le plus faible, et même si cela n'arrive que une seule fois – tout cela, je dis, existe réellement. Et, par conséquent, je pose comme définition qui définit les êtres que ceux-ci ne sont autre chose que puissance".

¹²³ Em seus *Elementos de Teologia* (proposição 77), Proclo explora o tema da não-potência e do ser em potência de maneira muito próxima ao que faz Plotino nesse tratado: "Il n'est pas dans la nature de ce qui est en puissance de s'avancer lui même vers l'actualité, étant imparfait (...). Car ce qui est en puissance, en tant qu'il est en puissance, n'est pas en lui même la cause de son actualisation (...). Si donc ce qui est en puissance doit exister en acte, il doit obtenir sa perfection d'un autre". (Tradução de Jean-Marc Narbonne, cf. NARBONNE, 1988 p. 82)

¹²⁴ II.5 [25], 1, 30.

2. não é de maneira alguma em ato

Por fim, Plotino opta por afirmar que há uma estátua em ato somente se isto se opõe à estátua em potência, e não diz que o bronze se torna em ato com a forma da estátua: pois a expressão *enérgeiai* é predicada apenas de um composto, e não da matéria¹²⁵. Uma estátua de bronze existe pela união do bronze com a forma da estátua, esta sim em ato. É apenas o composto que, a cada vez que muda de aspecto, torna-se um novo composto em ato, e somente isso permite ao bronze se tornar vários itens feitos de bronze: sua aptidão de mudança tem causa extrínseca.

No caso do homem culto em potência, ao tornar-se um homem culto em ato, temos o mesmo homem nas duas situações designadas, pois trata-se do mesmo Sócrates quando é potencialmente sábio e quando é atualmente sábio¹²⁶. Neste caso, Plotino apresenta um contraexemplo ao abordar as potências noéticas. Ele se recorda que ser sábio ou ser culto são condições acidentais do homem, ou seja, se alguém é inculto, o fato de tornar-se culto pode lhe acontecer ou não. Isto quer dizer que a condição de não-sábio não justifica nem tampouco explica sua possibilidade de ser sábio. Essa é uma função da alma, que em si mesma é em potência algum conhecimento ou ciência, conforme será explicitado nas linhas 20-23 do terceiro capítulo deste tratado. É nesse mesmo trecho que o licopolitano afirma a capacidade da alma de atualizar a ciência musical e as demais. Provavelmente, estas linhas possuem o objetivo de não apressadamente darmos o assentimento à afirmação de que o que está em potência é desprovido de potência. Ora, isto não se aplica a um ente animado. A alma, em potência culta ou em potência qualquer outra característica é também potência de todas as coisas. Ela representa um exemplo no qual ser em potência não se relaciona apenas ao ser em ato, mas ao próprio ato¹²⁷. Para Narbonne¹²⁸, quando excluimos a alma da discussão, se

¹²⁵ II, 5 [25]. 2, 5-15.

¹²⁶ O mesmo exemplo está em *Física* I 7,189b32-190a21.

¹²⁷ Cf. II,5 [25] 1, 26-28

¹²⁸ NARBONNE, 1988. P. 86

dizemos que algo está em potência, algo apenas é anterior àquilo que será – um bloco de bronze é cronologicamente anterior a uma estátua feita do mesmo bronze. A alma, em oposição, é por si mesma em potência qualquer ciência ou saber, de forma que se torna sábia sem qualquer perda de unidade, e representa uma instância específica e distinta do problema da *dúnamis/dúnamei*.

Com efeito, em *De Anima* temos aspectos anímicos semelhantes a esses plotinianos:

Num primeiro sentido, um ser é sábio à maneira a partir da qual nós diríamos homem sábio, porque o homem está dentre os entes capazes de saber e de possuir ciência. Num segundo sentido, chamamos sábio aquele que possui atualmente a ciência da gramática. Ora cada um dos dois não é em potência da mesma maneira: o primeiro no sentido que estão nele o gênero e a matéria, o segundo no sentido de que é capaz de exercer sua ciência conforme sua vontade se nenhum obstáculo exterior o impede. Enfim, vem aquele que conhece em ato (...). Os dois primeiros são, assim, sábios em potência: mas um a atualiza graças à alteração recebida através do estudo, passando, pois, frequentemente de um estado contrário ao seu oposto; o outro diferentemente passando da simples posse do sentido ou da gramática sem o exercício ao exercício mesmo.¹²⁹

Plotino também retoma *De Anima* II 2, 414a16-17 e a doutrina segundo a qual a forma sensível é o ato de um composto. Ao retornar ao problema da estátua de bronze em II,5 [25], 2, 30 diz que a *enérgeia* que nos permite afirmar que há uma estátua em ato é a configuração e a forma (τὴν μορφήν καὶ τὸ εἶδος), assim, não se trata de um ato pura e simplesmente, mas de um ato específico, advindo de um fator externo. Isto porque o que está em potência tem seu ser em ato pela atuação de um outro. Assim, contrapõem-se os exemplos da alma e da estátua nos quais, conforme já dissemos, no primeiro caso temos *dúnamei e dúnamis* e no segundo

¹²⁹ *De Anima* 417 a22-417 b1. Nossa tradução.

apenas *dúnamei*¹³⁰.

Tais considerações foram feitas em vista do objetivo de dizer o que é em ato com relação aos inteligíveis. Assim, se ali não há matéria, dizemos que no inteligível não consta nada que não possa ser algo que já é agora; analogamente, não há nada que se transforme em outra coisa ou engendre algo diferente permanecendo de alguma maneira; nem tampouco há algo que dê existência a um ente que o substituirá à medida em que perece – nada *em potência*. Todavia, a postulação de uma matéria inteligível demanda tanto um ser em potência quanto a presença de algo que desempenhe o papel de forma e de composto. Plotino se inclui entre esses segundo grupo de pensadores.

Aquilo que desempenhará o papel de matéria no inteligível é, na verdade, uma forma – mesmo a alma, que consiste em uma forma, por vezes desempenha o papel de matéria em relação a outro ente. Como exemplo, podemos citar o fato de que ela recebe sua forma do intelecto. Outrossim, no inteligível em geral, cada realidade se comporta como matéria em relação à entidade precedente. Ao ser produzido pelo um, o intelecto é indefinido e desprovido de forma, e ao se direcionar para a unidade possui sua forma definitiva¹³¹. Designaria este tipo de matéria um estado potencial em relação àquilo que lhe é ontologicamente anterior? Não. Afinal, a forma é intrínseca ao ente e separável do mesmo apenas pelo raciocínio e, por isto, não se move em vista de tornar-se outro e nem possui em outro uma causa de atualização¹³².

Por cada inteligível ser uma forma, as formas são o que são perfeitamente. O intelecto não transita entre a potência que o torna capaz de pensar ao ato de pensar, pois isso

¹³⁰ Plotino nos dá outro exemplo: uma disposição é capaz de algo por si mesma, como a coragem. Todavia, ser corajoso depende do exercício de alguém para ser em ato. (Cf. II.5 [25], 2, 34-35).

¹³¹ NARBONNE, 1988. P. 105. Ainda, para este comentador (p. 102) Plotino sente a necessidade de discutir a matéria no inteligível devido à discussão da obra de Platão e também à dificuldade de pensar a natureza da hipótese intelectual que é, simultaneamente, una e múltipla.

¹³² Com relação à alma, é um ente em potência: não é nada específico ainda, mas está sempre a ponto de ser. Por exemplo, é em potência que a alma é musicista ou qualquer outra qualidade. Todavia, se pensamos na produção do tempo e do mundo sensível pela alma, ela é também, conforme já sugerimos, potência das coisas.

demandaria um princípio anterior e talvez exterior que não passaria da potência ao ato, quando o intelecto representa uma totalidade. Aquilo que permanece em si mesmo e idêntico a si mesmo eternamente será ato, como todas as realidades primeiras e a alma se desprovida de matéria (ou no caso da alma vegetativa, que em Plotino também figura dentre os inteligíveis – isto é explicado no primeiro capítulo do tratado 15. A alma vegetativa é o último produto do inteligível depois da qual virá a matéria. Ela corresponde à forma do corpo).

As realidades inteligíveis são em ato, são ato e são vida. A matéria do composto representa um não-ser: ela não é as coisas que dela nascem, e pelo fato de tais coisas serem entes, ela é um não-ente em relação a seus produtos. E porque é desprovida de forma, não compõe o inteligível. Ou seja, este não-ser advém tanto do fato de não possuir nem o ser dos compostos sensíveis, nem o ser das formas inteligíveis. Fica evidente assim que há duas matérias em Plotino, e uma delas é a privação de ser – o estado potencial a nunca se atualizar.

Há, assim, a matéria primeira e a matéria enquanto corpo composto. A matéria primeira está em potência enquanto a outra pode ser dita em ato – e se é em ato, torna-se um composto individual, como no caso da estátua de bronze. Aristóteles também desenvolveu uma distinção entre uma matéria primeira indeterminada e uma determinada em Θ 7, 1049a24-b2, que se tornará a *materia signata* tomasiana no tratado *De ente et essentia*.

Esta matéria primeira consiste apenas no anúncio do ente porvir, não sendo em potência algo específico, mas todas as coisas, conforme já explicamos. E, pois, não é de modo alguma em ato. Não dizemos que a matéria é um não-ser porque é diferente do ser¹³³, como é o caso do movimento, porque a matéria é rejeitada e apartada do ente, e incapaz de se transformar. Ela não é, na obra plotiniana, em ato pois se encontra longe¹³⁴ dos entes, sendo um tipo de imagem obscura ($\alpha\mu\delta\rho\acute{o}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$) – e se por alguma insuficiência da linguagem lhe atribuímos atividade, isso se dá apenas na medida em que é uma mentira em ato ($\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$

¹³³ Cf. *Sofista* 257e-258e.

¹³⁴ Isto é uma referência direta a Aristóteles, que usa a expressão "matéria próxima" nas acepções do termo que ele nos dá em Θ 7 1049a24-b2.

ψεῦδος)¹³⁵. Por sinal, o receptáculo do *Timeu* platônico também não escapa à sua natureza, que consiste na aptidão de receber qualquer coisa sem possuir qualquer forma particular ou na capacidade de interferir na recepção de outras formas¹³⁶. Esta matéria se mantém matéria, de modo que não se torna o bronze, conforme o neoplatônico anuncia em 5,8 do tratado examinado – aquilo que surge dela será sempre outro.

Dizer que algo não é em ato, na filosofia de Plotino, não implica em dizer que algo não exista. Sabemos que uma das acepções de matéria é estéril e se exclui da constituição do ser de qualquer ente, assim, se ela não é ser, nada impede que ela seja qualquer coisa outra: aquilo que recebe. Porém, tal matéria não será qualquer receptáculo, mas um substrato invisível e incompreendido, enquanto a forma traz tudo consigo - Plotino a caracteriza como um volume vazio¹³⁷ ou o receptáculo da grandeza¹³⁸. Se anteriormente falamos da alteridade própria da expressão *dúnamei*, ela é levada às máximas consequências no conceito de matéria, nomeada por Narbonne como "essa alteridade pura aparentemente completamente dócil e neutra – o outro de todos os outros"¹³⁹.

No tratado I. 8 [51], a concepção de matéria é sinônima da ideia de mal, desenvolvida entre o segundo e quinto capítulos, mas já anunciada nas primeiras linhas: há uma pluralidade de coisas más as quais que se reduzem e se explicam através de uma natureza partilhada entre

¹³⁵ II. 5 [25]. 5, 23-24.

¹³⁶ *Timeu* 50d

¹³⁷ II.4 [12], 11, 28

¹³⁸ II.4 [12] 11, 37

¹³⁹ NARBONNE. 1988, p. 119. Porém, além de o próprio Plotino não identificar a matéria com a alteridade integralmente, pode-se questionar essa neutralidade a partir do tratado I, 8 [51], *Sobre a origem dos males*. Esse tratado formará, no quinto século, o cerne de uma grande crítica feita por Proclo, em *Sobre a existência dos males*, cujos excertos se encontram no quarto capítulo de um texto intitulado *Sobre os nomes divinos*. Sua autoria remete a um autor obscuro, talvez aluno de Proclo, de nome Pseudo-Dionísio, que foi grande influência no medievo latino, como também para Leibniz na obra *Ensaio de Teodicéia*. Tais críticas viriam de contradições graves encontradas por esses exegetas, comprometedoras da coerência interna e geral no sistema plotiniano. Proclo rejeitará a passagem do múltiplo ao um de Plotino no que concerne o mal, de maneira que aceita o bem absoluto, porém, afirmará que os entes participantes da unidade não realizam isso de maneira simétrica, conforme defende Plotino no décimo terceiro capítulo de I,8. Logo, não haveria qualquer natureza comum entre tipos diferentes de mal, que demandariam por causa disso explicações e razões particulares.

elas, e tal natureza não se encontra no inteligível¹⁴⁰.

Como dentre os inteligíveis só há ser, o mal logicamente originar-se-ia de alguma espécie de não-ser, não dito absolutamente, mas como diferença em relação ao que é; talvez esse mal esteja até mesmo em uma imagem do ser. A noção de mal se configura de forma análoga a certas privações, como a não-medida em relação à medida ou o não-limite em relação ao limite, ao mesmo tempo em que precisa representar uma deficiência estável e eterna em relação ao que é suficiente por si mesmo. Tal deficiência não seria atribuída ao mal como um acidente ou afecção, mas constitutivamente. Ora, isso são, conforme nossa exposição já demonstrou, descrições da matéria – a indeterminação total, a alteridade, a privação. Mesmo que seja sem qualidade, a matéria não é isenta de maldade, pois há uma diferença entre dizer que a matéria não possui as características que receberá e dizer que ela não é dotada de qualquer natureza. Dizer que algo é mau não é o mesmo que lhe dar uma qualificação? Não no caso da *hule*. Plotino parece estabelecer uma polissemia do mal: a matéria não é má como um acidente o é. Ela é má porque o autor constrói uma sinonímia entre ser má e ser *apoios* (sem qualidade, e, pois, contrário à forma); e se consideramos que a natureza contrária à forma é a privação, infere-se a já afirmada correspondência *hule-stéresis*.

O tratado IV, 8 [6] aborda a potencialidade material com relação ao um. A necessidade que Plotino sentiu de justificar esse problema, a saber, a possibilidade de tanto a processão quanto a conversão poderem se aplicar ao conceito de matéria se manifesta para nós como um forte indício da geração do substrato. Já foi discutida, na exposição sobre II.4 [12], a receptividade que caracteriza a matéria em relação às propriedades dos compostos e no sexto tratado veremos que isso pode, em certa medida descrever a relação da matéria com a unidade. Falamos neste caso da matéria enquanto καθ' ὅσον δύναται, ou seja, capacidade graduada. Gwenaelle Aubry interpreta a passagem como se conferisse à matéria seu não-impedimento

¹⁴⁰ Ou seja, afirma-se o exato contrário do que Proclo mais tarde defenderia.

de obter sua "parte" do bem, pois todo ente a tem¹⁴¹. Nessa mesma etapa de sua tese, a autora atribui, graças a uma possível eternidade da matéria, a possibilidade de eventualmente essa recepção acontecer. Para ela, isso não interfere no modo de engendramento da *hule*, mas sim em sua participação, que é *apathês*, integralmente passiva. Assim, a solução dada pela intérprete consiste na afirmação de que a matéria vem do um¹⁴², mas não se volta para ele, tornando, pois, sua participação incompleta pela inexistência de qualquer movimento de retorno visado: "*Potência de tudo, o um não é em potência nada; potencialidade de tudo, a matéria não é a potência de nada*"¹⁴³.

Porém, o aprofundamento nessa questão retorna ao problema da geração da matéria, o qual, por representar um dos maiores problemas da obra de Plotino, infelizmente foge ao escopo deste trabalho.

¹⁴¹ AUBRY, 2011. P. 279.

¹⁴² Plotino, todavia, reporta à alma em algumas passagens destacadas nas seções 2.2 e 2.3 a produção matéria, o que torna sua relação com o um bastante mediada e não necessariamente desdobrada de uma processão.

¹⁴³ AUBRY. 2002. P. 281.

2.5 A matéria como *dúnamei* e a diferença entre Plotino e Aristóteles

A matéria que é em potência todas as coisas jamais se encontrará num ente particular e permanece excluída de qualquer determinação possível. O papel da matéria sensível, que é em potência um ente específico, é receptivo, na medida em que ampara determinações, como a qualidade, a grandeza e a quantidade, doadas por um logos, entendido como princípio (in)formativo inteligível.

Em certas acepções do conceito de matéria, Plotino demarca uma continuidade que ameniza a alteridade material. Isso se encontra, por exemplo, nos trechos já mencionados de II.5 [25] como aquele em que se discute o bronze que é potencialmente estátua e o monumento de bronze acabado. Neles, podemos observar uma causa material em dois estados distintos sucessivos, aspecto que não polariza radicalmente o ser em potência e o ser em ato do ente mencionado. Isso fica mais evidente se recordamos o quão recorrente é esse exemplo no *corpus* aristotélico, cujo autor parece muitas vezes, como em *Física* I, II e III, estabelecer a potência como forma de mitigar um não-ser absoluto em oposição ao "não ser não é" parmenídico: a potência não é, por um lado, mas ao possuir no estado potencial sua modalidade de existência, por outro lado, é. Isso permite uma aceitação muito maior dos processos de mudança, nos quais tal nuança impede que haja ser com origem em um não-ser absoluto. Logo, entendemos que Plotino segue um caminho semelhante quando aborda entes compostos de matéria e forma. Entretanto, se essa continuidade é inferida neste caso, a saber, na relação entre um composto e seus acidentes, ela desaparece na relação da matéria com suas possíveis determinações, já que a *hulé* por si mesma não é, nas palavras de Claudie Lavaud, "um suporte de consistência ontológica suficiente para assegurar a continuidade"¹⁴⁴, o que faz

¹⁴⁴ LAVAUD, C. *Itinéraires de la puissance*. Presses Universitaires de Bordeaux, 2004. P. 40

ressurgir a polarização entre ser em potência e ser em ato.

Por mais que o tratado II.5 [25] em nossa opinião represente uma semelhança inquestionável ao pensamento aristotélico, II.6 [17] nos permite demarcar uma distinção: "O branco sobre você não deve ser determinado como uma qualidade, mas como um ato, porque ele deriva de toda evidência da potência de tornar branco." (3, 1-3) . Ou seja, a cor da pele de um indivíduo não é um acidente extrínseco, por exemplo, da substância Sócrates, mas se inscreve em sua forma e, portanto, em um *logos*¹⁴⁵:

O ato que constitui a cor branca sensível é restituído por Plotino na perspectiva entre o sensível e o inteligível e mais precisamente por essa subordinação do sensível ao inteligível, Plotino oscila novamente ao transportar o aristotelismo em direção ao platonismo. E ao fazer isto, ele contesta um dos princípios fundamentais de Aristóteles que é a anterioridade do ato sobre a potência: *aqui é na verdade a potência que se constitui como origem de que deriva a atualidade no sensível*¹⁴⁶

Assim, mesmo enquanto Plotino parece seguir fielmente o aristotelismo, o neoplatônico já nos deixa os vestígios da subversão que fará da filosofia do estagirita. Ela será melhor justificada e evidente no tratamento do conceito a seguir: o um enquanto *dúnamis pantôn*.

¹⁴⁵ Em nossa exposição sobre o livro Θ, mostramos como para Aristóteles um ente em ato só surge através de uma atualidade prévia e distinta dele.

¹⁴⁶ LAVAUD, 2004. P.40

CAPÍTULO 3

Potência e Um

"Τὶ δὴ ὄν; Δύναμις τῶν παντῶν"¹⁴⁷. Ainda que Plotino sempre nos alerte sobre as insuficiências intrínsecas às tentativas de definições do um, é através do destaque de sua causalidade produtiva e comum aos entes, propriedade que aqui se acoberta no termo *dínamis*, que o décimo capítulo de III.8[30] é introduzido. Porém, tal maneira de se referir à unidade não é cara apenas a esse autor, uma vez que se apresenta em textos como o comentário ao *Parmênides* atribuído a Porfírio e por toda herança do pensamento de Alexandre de Afrodísia na antiguidade tardia.

Esse comentário veio a público enquanto edição crítica em 1892, quase vinte anos depois de ter sido publicado na forma de paginações de palimpsestos encontrados em um evangelário em Turim, cuja data provável remontava inicialmente ao sexto século. Se à primeira vista os especialistas julgavam se tratar de uma herança da escola de Alexandria devido ao vocabulário do texto grego, posteriormente determinaram uma data de composição provável entre Jâmblico e Siriano, ou seja, entre o início e o fim do quarto século. A escolha desses autores ocorreu porque é atribuída a Jâmblico a postulação original da tríade ser-vida-inteligência enquanto uma tríade hipostática, porém isso se mostrou na época insuficiente para uma demarcação precisa de autoria.

A sugestão de relacioná-la a Porfírio veio a partir do fato de que no autor essa tríade existe, nas palavras de Pierre Hadot, com uma *consistência particular*¹⁴⁸, embora no último fragmento essa hipostasiação pareça inexistente, de modo que o ser, a vida e a inteligência aí mais se assemelham a momentos de um processo cinético a partir da unidade do que a níveis

¹⁴⁷ III.8[30], 10.

¹⁴⁸ HADOT, Pierre. Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide. In: *Revue des Études Grecques* tome 74, fascicule 351-353. 1961. P. 410-439. A passagem mencionada se encontra na página 415.

de realidade. Há, no entanto, também várias ocorrências textuais que aproximam o texto mais ao médio-platonismo do que ao neoplatonismo e é são essas semelhanças ou distâncias, e não a autoria indefinida, o centro de nossas discussões.

Destarte, o obsoleto platonismo que polariza o sensível e o inteligível aparece no texto mencionado sem qualquer unidade inteiramente simples que, inerente a qualquer um desses dois aspectos, não conhece e não é (isto é, sem o um de Plotino). Se em tratados iniciais Plotino pode parecer ser fiel à doutrina de Numênio na qual o um é identificado com a inteligência, nos posteriores alguns intérpretes percebem a progressiva diferença enunciada por uma unidade que só tem uma inteligência na medida em que será sua origem¹⁴⁹. Ocorre no comentário a outrora comum identificação entre um e ser ou, de maneira mais precisa, o um enquanto agir anterior ao ente. O autor desconhecido faz uma oposição típica do médio-platonismo que consiste na oposição entre "nós" e "deus": assim, não é a unidade que vem a se mostrar como nada diante da dificuldade e incapacidade de ser conhecida, mas nós que somos o nada, diante do que é verdadeiramente (τὸ μόνον ὄντως ὄν).

No texto, o tema da *dúnamis* aparece, por exemplo, quando seu recôndito autor relaciona a potência de deus a uma possível acepção de unidade vinculada a um volume demasiadamente pequeno e, portanto, integralmente inapreensível por nós, ou seja, quanto menor o volume, maior a potência; e isso também se infere da obra *Setentiae* de Porfírio:

O que é maior em massa corporal é menor em potência... O que é superior em potência é alheio à massa corpórea... Assim o verdadeiro ente é, com relação à massa corpórea, sem grandeza e sem massa corpórea, da mesma forma que o que é corpóreo é, com relação ao verdadeiro ente, sem força e sem potência (ἀσθενὲς καὶ ἀδύναμον)¹⁵⁰

¹⁴⁹ HADOT, 1961. P. 417.

¹⁵⁰ "Ce qui est plus grand par la masse corporelle est plus petit par la puissance... Ce qui est plus supérieur par la puissance est étranger à la masse corporelle... De même que le véritablement étant est, par rapport à la masse corporelle, sans grandeur et sans masse corporelle, de même ce qui est corporel est, par rapport au véritablement étant, sans force et sans puissance". (Porfírio *apud* HADOT, 1961) (Cf. *Setentiae* XXXV p. 29, sq 1) A aparente distinção entre força e potência nesse trecho nos chama bastante a atenção uma vez que

Se este é, brevemente delineado, o contexto filosófico da discussão que sucederá o desenvolvimento da mesma desempenhado por Plotino, julgamos igualmente importante demarcar a distinção entre esse autor e aquele que escreveu o comentário ao *Parmênides*: tanto para Plotino quanto para alguns médio-platônicos, o um era um ato primeiro identificado com a inteligência e essa unidade não estava apartada inteiramente do movimento: ela era justamente o movimento ou ação primeira. Porém, é Plotino que parece seguir mais proximamente um aspecto do aristotelismo alexandrino, pois Alexandre de Afrodísia teria afirmado que diante da potência infinita o movimento cessa¹⁵¹. Ou seja, eis aí o deslocamento da *dúnamis* do âmbito cinético: Ora, em Plotino, falar de potência na unidade é falar do que é estável. Mais precisamente, de uma causalidade estável. E o que se mostra mais complexo

reaparece da mesma maneira em outras passagens desta obra no esforço porfiriano de demarcar a distinção entre ser e ente. Ela será repetida por Marius Victorinus tardiamente: "Antes que el ente y antes que el logos está la fuerza y la potencia del existir que designa com el término *ser* que en griego es *einai*. Este mismo ser se debe tomar de todos los modos; uno en sentido universal y originariamente originario, del cual proviene el ser de los otros." (Marius Victorinus. *Adversus Arium* IV, 9, 14. Tradução de Juan Francisco Franck). Por sua vez, atribuir extrema eficácia à extrema pequenez é justamente o que remete os excertos porfirianos à influência dos comentários à *Física* feitos por Alexandre de Aphrodisia na tardo-antiguidade e, posteriormente, no medievo bizantino. Conforme nos mostra a tradução e edição de Marwan Rashed (cf. RASHED, 2011), sobre a recepção desse texto na era medieval, nos escritos de Alexandre sobre o livro oitavo da *Física* aristotélica, especificamente no passo 66b3, há o seguinte trecho: <ὕπερβαλῶ> ἀλλ' εἰ ἐνδέχεται, οὐδέν ἐναντιοῦται τῷ μέλλοντι δείκνυσθαι λόγῳ, εἰ ἐνδέχεται ἐν μείζονι μεγέθει ἐλάττονα δύναμιν εἶναι (<ultrapassarei > Mas se é possível, não é em nada contrário ao enunciado que nos engajamos em provar verdadeiro, a saber, se é possível que haja em uma grandeza maior uma potência pequena). Alhures, Aristóteles mostra por vezes que uma grandeza superior pode possuir ínfima potência. É o que ocorre, por exemplo, em *Física* 266 B7-8: Καί τοι ἐνδέχεται ἐν ἐλλάττονι μεγέθει πλείω δύναμιν εἶναι. (É certo ser possível que uma potência maior esteja em algo menor). Mas, ao menos da maneira como foi transmitido pelos comentadores medievais, conforme nos mostra Rashed na edição mencionada acima, Alexandre notava que isso não consistia no único jeito através do qual a potência pode vir a crescer, visto que em certos casos, um corpo menor guarda em si mais potência. Ora, notamos que a interpretação alexandrina das postulações dinâmicas do estagirita nesse sentido decorrem da leitura de *Física* VII, livro do qual se inferiu uma potência dupla que produz o mesmo efeito de uma potência simples na metade de seu tempo. Assim, os comentadores medievais entenderam mais tarde que multiplicar uma potência por dois implica em dividir por dois um intervalo de tempo, operação que obviamente indica uma relação de proporcionalidade inversa entre potência e tempo. Alexandre possuiu um privilégio interpretativo por ter sido o único exegeta sensível o suficiente para perceber algo tão obscuro no *corpus* aristotélico. Isso provavelmente se apoia na importância dada por ele ao dinamismo do estagirita, o qual tratava como leis naturais, fato que não o motiva em nenhum lugar da edição do comentário a retomar concepções físicas dos filósofos pré-aristotélicos. Como consequência, a atribuição de maior potência ao menor volume também influenciou a compreensão do que seria um movente imóvel para os medievais. Dele, predicar-se-á a necessidade de não ser dividido em partes e de ser privado de grandeza, já clara em Aristóteles, como também a conclusão de não haver movimento num tempo infinito sob o efeito de uma potência infinita. Assim, esse movente imóvel não moveria o céu nem por força e tampouco corporalmente. Infelizmente, a brilhante argumentação que chega a tal conclusão foge ao escopo desse trabalho e é bastante complexa para ser apresentada em poucas linhas.

¹⁵¹ RASHED, M. La cinématique d'Alexandre. In: *Alexandre d'Aphrodise, commentaire perdu à la Physique d'Aristote* (Livre IV – VIII). De Gruyter, 2011. P.83-113.

para nós ao abordar a questão é a intuição de que tal abordagem pede, ao contrário do que ocorre em certos autores do médio-platonismo e no autor do comentário, que ao falarmos do um de Plotino diferenciemos agir de mover, e isso para dizer, conforme mostraremos que o um plotiniano não é o movimento primeiro, mas sua origem, apenas movente e não móvel. Portanto, privado de movimento, mas inteiramente ativo.

Inferir que no trecho "Τὶ δὴ ὄν; Δύναμις τῶν παντῶν" do décimo capítulo de *Sobre a natureza, a contemplação e o uno* a potência se relaciona a uma ação criativa manifesta enquanto causalidade é uma informação fornecida pelas linhas imediatamente seguintes¹⁵². Elas nos dizem que sem a potência de todas as coisas (um), nenhum dos entes tampouco existiria e nem o intelecto seria a vida primeira: torna-se óbvio que neste caso discute-se uma potência que é razão de ser dos entes em totalidade. Em outras palavras, que é causa. Denominar aí a potência como *capacidade* ou *força*, conforme fizemos ao falar de *Metafísica Θ*, representa para nós também uma insuficiência linguística, não em âmbito filológico, mas no âmbito da compreensão do texto plotiniano. Eis a seguir as razões pelas quais consideramos que seja assim:

1. Uma sentença que anuncia ser o um a *capacidade* de todas as coisas é uma sentença vaga, obscura e de intenção explicativa limitada. Além disso, talvez consista meramente em outra forma de dizer que as coisas têm uma certa "capacidade do um" ao sê-lo em potência de alguma forma, ou ao tenderem a ele, ou carregarem em si uma "parte" dele. Ou seja, o termo aí visa se referir mais às coisas do que à unidade, pois é como se postulasse para elas uma propriedade. Mas, em nossa opinião, o problema com uma observação desse tipo é óbvio: Plotino não afirmaria algo deste gênero se ao afirmar se lembrasse do próprio conceito de matéria¹⁵³.

¹⁵² ἥς μή οὐσης οὐδ' ὄν τὰ παντα, οὐδ' ἄν νοῦς ζωὴ ἢ πρώτη καὶ πᾶσα: ..ela não sendo [a potência do Um] todas as coisas não existiriam, nem <existiria> o Intelecto, nem a Vida primeira e total (Tradução de Fernando Puente).

¹⁵³ Que seria, conforme mostra o segundo capítulo, a capacidade sem tendência.

2. E se surgisse alguma objeção ao que foi dito, a qual postulasse a possibilidade de uma sentença como "o um é a capacidade de todas as coisas" se referir de fato ao um? Nessa possibilidade, recordaríamos que tudo quanto for capaz, não é integralmente pleno. Basta lembrar Aristóteles e o exemplo do escultor que não esculpe agora, ou mesmo do homem plotiniano, que em II.5 [25] detém a capacidade de ser culto: o que é capaz nem sempre manifesta sua aptidão. Ou seja, o um, nesse sentido, não é capaz, pois sua plenitude é regular, intensa, incessante, eterna e sempre-evidente. Para legitimarmos a afirmativa, mais adiante na argumentação, pretendemos expor vários trechos plotinianos nos quais Plotino descreve a geração a partir da unidade.
3. Afirmar que o um é a *força* de todas as coisas nos parece por um lado plausível, por outro insuficiente. Conforme mostramos nos trechos de obras de Porfírio e sua recepção por Marius Victorinus, parecia haver na época uma distinção conceitual entre força e potência, pois os termos sempre aparecem em conjunto e, caso fossem sinônimos, um termo bastaria para designar ambos os substantivos. Na realidade, o teólogo se servirá posteriormente dessa terminologia, em uma de suas acepções, de maneira bastante parecida com aquela que procuramos em Plotino, no esforço de pensar a trindade¹⁵⁴. Tal frase se mostra de algum modo correta se pensamos a força do um como formadora dos entes e, portanto, causal – mas uma força qualquer não necessariamente é uma força de engendramento, como parece ser a do um. Isso, talvez, torne o termo *força* pouco específico.
4. Todavia, há outra maneira de entender a sentença com o uso do termo "força", a saber, se pensamos o um como uma somatória de forças, quais sejam, a totalidade daquelas que estão em cada ente. Ora, mas se assim fosse, isso não necessariamente implicaria

¹⁵⁴ *Adversus Arium* IV, 26, 10. (Tradução de Anca Vasiliu): La cause principale est cause et pour soi et pour les autres, étant cause par sa puissance et sa substance [c'est le Fils, Logos, égal à ce titre du Père] (*et potentia et substantia causa existens*) – mais le Père est précause (*praecausa autem pater*). Outras ocorrências distintas da *dúnamis* de herança aristotélica ocorrerão nos conceitos de alma e imagem.

que o um seria causa, pois, na verdade, se julgo que o um é o resultado da soma de força nos entes, ela é posterior a eles, quando a causa é, em geral, pensada pela noção de anterioridade. Obviamente, a unidade plotiniana não pode ser definida por dicotomias deste gênero, todavia, talvez explicar a frase desse modo não expresse com eficácia aquilo que, conforme mostraremos, procuramos.

Há uma interpretação bastante recente que quer entender a frase como "o um é a energia de todas as coisas". Trata-se de uma repetição da maneira com a qual Husserl entendeu Plotino, a se descrever tanto no volume sétimo da obra *Husserliana*¹⁵⁵, quanto na obra *Du lien de l'un e de l'être chez Plotin*, de Florent Tazzolio¹⁵⁶. A obra do fenomenólogo discute a filosofia primeira e é justamente nomeada *Erste Philosophie*. Ele afirma que "o um conhece seus efeitos. Uma *enérgeia* deve lhe ser atribuída como força ativa, energia absoluta, sem substrato. Plotino fala também de *criação da necessidade*¹⁵⁷.

Essa interpretação husserliana se nos mostra consideravelmente interessante, pois o fenomenólogo parece ter compreendido Plotino da mesma maneira que compreendemos neste trabalho: "a verdadeira liberdade consiste em poder aspirar ao Bem sem entraves. **Poder** criar os objetos seria um sinal de impotência¹⁵⁸". Ou seja, em termos lógicos muito simples:

- se **impotência** é *poder* (ou seja: *ter a possibilidade de*) *criar*, logo,
- a **potência** é o *contrário de poder criar*, portanto, o contrário de ter a possibilidade de criar algo.

Julgamos que esse "*contrário*" significa para a linguagem:

a) ou não poder criar de forma alguma;

b) ou criar efetivamente, e não enquanto mera possibilidade.

¹⁵⁵ HUSSERL, E. Notes par l'étude de Plotin in :*Husserliana* curso 8, apêndice VII, parágrafo 40, 1913. p. 329.

¹⁵⁶ TAZZOLIO, F. *Du lien de l'un e de l'être chez Plotin*. L'Harmattan. 2002.

¹⁵⁷ HUSSERL, 1913. P. 329. (Cf. ABOUT, P. Husserl, lecteur de Plotin. In: *Neoplatonisme; melanges offerts à Jean Trouillard*. Cahiers de Fontenay, no. 19-20-21-22. École Normale Supérieure, 1981. P. 31). As traduções dessa obra de Husserl aqui mencionadas são nossas.

¹⁵⁸ HUSSERL, 1913. P. 329, § 10.

Obviamente, por discutirmos o conceito mais importante de Plotino o item a é rapidamente descartado: não resta nada à potência além de ser criadora, mas também ativa como o é o construtor que constrói agora de *Metafísica* Θ, com a distinção centrada no fato de que sua "construção" não cessa. Aristóteles, apesar da brilhante maneira com a qual frequentemente nuança seus conceitos, a todo momento cria dicotomias entre o que marca um estado teoricamente oposto a outro. Porém, Plotino quis mais: não há dicotomias no que é um; não há dicotomias entre que é potência e no que é atividade. A afinidade de interpretação é, para nós, manifesta: Husserl, como nós, tampouco considera o Um como *capaz de*, pois a produção a partir da unidade é incessante e manifesta a todo o tempo, sem haver qualquer instante em que essa aptidão não seja demonstrada.

O que nos chama mais a atenção nessa passagem é que a princípio o autor alemão poderia ter caído em contradição, conforme mostra a explanação seguinte. Notamos que, conforme mostra o início de nossa exposição de sua leitura de Plotino, Husserl alega que na obra do licopolitano, atribuímos à unidade uma *energeia* "(...) como força ativa, energia absoluta, sem substrato.¹⁵⁹". Mas à medida que seu comentário se delineia, surge esta passagem, em que ele tenta descrever o um: "(...) não (está) no tempo, antes do tempo. Eterno. **Nenhum movimento**. Sem vontade (desprovido de necessidade). **Sem atividade** (dirigida a qualquer coisa de outra) em sentido próprio (...)". Ora, a aparente contradição é auto-evidente: como atribuir *energeia* a algo, se excluímos disso o movimento e a atividade (principalmente se nos recordamos que é esta palavra que frequentemente traduz o termo grego)? É o que torna a interpretação husserliana ainda mais genial: precisa-se buscar outras formas de entender *energeia* e, em correspondência àquilo que buscamos, outras formas de entender *dúnamis*.

O que Tazzolio, na obra que mencionamos, faz a partir disso de forma natural é também

¹⁵⁹ Cf. nota 9.

igualar ato e potência. Ora, Tazzolio cita Husserl, quando usa o termo *enérgeia* a cada vez que tenta explicar o que é *dúnamis* em Plotino¹⁶⁰. Afinal, se o filósofo alemão entende potência como criar efetivamente,¹⁶¹ sua *atividade/energeia* consiste justamente no ato da criação. Ora, sua *atividade/energeia* É potência: "A potência lá não significa o poder dos contrários, mas sim uma potência inabalável e imóvel, que seja a maior que há¹⁶²".

O décimo capítulo de III.8 mostra algo parecido, quando o um é descrito da seguinte maneira :

Mas o que está além da vida é causa da vida (ἀπτιον ζωῆς); pois a atividade da vida, sendo todas as coisas, não é primeira mas ela mesma defluiu, por assim dizer, como de uma fonte. Concebe, pois, uma fonte que não possui outro princípio e que se doou a todos os rios, sem ter sido consumida pelos rios, mas permanecendo ela mesma em quietude, e os rios que dela defluem, antes que cada um corra por um rumo diferente, ainda estão todos juntos (...)

Portanto, apesar de ter conferido à planta toda sua múltipla vida, ele mesmo permaneceu, porque não era múltiplo, mas princípio da multiplicidade¹⁶³

A passagem acima dificulta os exemplos que afirmam que a potência é uma força ou até mesmo *energia* da unidade, pois possuímos alguma tendência em pensarmos tais traduções sob certa influência de princípios da física moderna – afinal a doação de energia ou força em certos sistemas ocorrem pela perda da mesma por parte daquele que ocasionou o início de um movimento qualquer, isso jamais ocorreria com o um¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Cf. TAZZOLIO, F. La genese du lien hénologique. In: *Du lien de l'un et de l'être chez Plotin*. P. 33-66. L'Harmattan, 2012.

¹⁶¹ Cf. nota 12

¹⁶² PLOTINO apud PIGLER (2003), p. 260. (Cf. VI,8[39], 21, 1-5). Uma afirmação bastante semelhante encontrada nas *Enéadas* seria esta: "Sua potência possui a infinitude, pois não saberia ser outra e nem carecer de algo, já que os seres que não carecem de nada eles mesmos devem tal propriedade a ela". (PLOTINO apud PIGLER (2003) ; Cf. V,5 [32], 10, 22-23.)

¹⁶³ A tradução utilizada é de José Carlos Baracat Jr.

¹⁶⁴ Por sinal, essa permanência total em unidade enquanto engendra será fascinante para Sinésio, bispo grego cristão nascido em 373: "Tu es unité quoique trinité ; unité permanente et trinité permanente; mais cette division, qui ne réside que dans l'intelligence, conserve encore indivisible ce qui est divisé. Le Fils réside dans le Père, et dirige ce qui est du Père, répandant sur le monde les flots de celle vie bienheureuse, puisée à

O termo *dúnamis* neste momento em Plotino aparenta só ser satisfeito enquanto tradução por alguma expressão que consiga afirmar um poder criativo como causa primeira e enquanto manifesto – e o termo "poder" também pode se mostrar problemático, embora seja com frequência usado, por exemplo, nas traduções inglesas¹⁶⁵. Enquanto substantivo, significa controle ou domínio, palavras que podem sufocar a sutileza do princípio. E embora possa demonstrar que o um rege os entes, isso não necessariamente implica causalidade ontológica, pois é possível que alguém adquira poder sobre algo depois que esse algo já existe. A palavra "poder" enquanto verbo, se vincula muitas vezes a uma *possibilidade*. Quando é óbvio que queremos a absoluta incontingência, como também queria Plotino; como também queria Husserl ao lê-lo. Melhor seria se disséssemos: procuramos uma expressão que denuncie esse poder como causa primeira enquanto manifesta, de modo que esse "enquanto" vale por todo e qualquer instante – eternamente incessantemente manifesto. E o que seria um poder manifesto senão um tipo específico de ação/*energeia*?

Plotino reafirma em VI, 8 justamente tal incontingência como também a já explícita necessidade de tratar o um como causa:

(...) O um é então causa da causa. E é isto em um grau mais supremo, como se fosse a mais causal e verdadeira causa, possuindo de uma só vez todas as causas intelectuais que serão a partir dele; e gerador do que é, não por acaso, mas conforme ele mesmo quis. E sua vontade não é irracional, ou fortuita, ou acidental; ela foi como devia ser, porque nele nada

la source même... De là s'échappe le ruisseau de vie que ta puissance fait s'épandre sur la terre à travers les mondes mystérieux des intelligences: c'est ainsi que le monde visible, reflet du monde intellectuel, recueille les biens dont la source est dans les cieux." (*Hymni, IV*- Tradução de M. Falconnet). E na verdade, a mesma metáfora se repete em autores como Filo e Santo Atanásio, respectivamente, quando explicam o engendramento do Verbo: a) "Moïse nous représente la sagesse qui remplit le Verbe comme une eau abondante qui se distribue partout". (*De Somniis*, t.1, p. 691, éditions Mangey); b) "Il ne faut pas concevoir en Dieu trois hypostases séparées en elles-mêmes, pour ne pas tomber dans le polythéisme comme les Gentils ; mais il faut se représenter un fleuve qui, engendré par une source, n'en est cependant pas séparé, quoique ce fleuve et cette source aient deux aspects et deux noms différents. En effet, le Père n'est pas le Fils et le Fils n'est pas le Père : le Père du Fils est Père, et le Fils du Père est Fils. De même que la source n'est pas le fleuve, et que le fleuve n'est pas la source, mais que l'un et l'autre sont la même eau qui coule de la source dans le fleuve; de même la divinité se communique du Père au Fils sans écoulement ni division". (*Exposition de la Foi*, § 2)

¹⁶⁵ Referimo-nos precisamente a A.H. Armstrong, que com frequência utilizamos neste trabalho.

é fortuito¹⁶⁶.

E pensar em que consiste essa causalidade é, como observa Gwenaëlle Aubry¹⁶⁷, uma exigência difícil que acompanha pensar o conceito que estudamos, pois as afirmações de Plotino que reforçam a transcendência sempre acompanham as utilizações do conceito de potência.

A autora afirma que, em geral, elas se referem à *epekeina* da *República* VI 509b 9-10, livro julgado por alguns como a origem da transcendência na filosofia, quando Platão afirma que o bem está além do ser, por ultrapassá-lo em dignidade e potência¹⁶⁸. Além de o licopolitano utilizar da expressão *δύναμις παντων*, utiliza frequentemente a expressão *δύναμις πᾶσαν*, que pode ser traduzida por potência total, visto que não apenas o um está além do ser, como também lhe é anterior e superior. Todavia, o um não é anterior a sua potência – é o que nos mostrará a *δύναμις ἡ πρώτη* de V, 4 [7], 1¹⁶⁹.

Esse tratado visa explicar como as coisas se originam do um, de modo que o filósofo se esforça em eliminar qualquer possibilidade de os entes terem suas existências asseguradas pelo acaso. Ora, dado que a unidade é a potência primeira ela é superior também em potência a todos os seus produtos, de modo que as potências destes se contentam com mera imitação desta potência primordial. Mas, afinal, de que potência fala Plotino? A de engendrar. Nada que atinge uma perfeição possível permanece estéril e começa a produzir, característica que não pertence apenas aos entes que deliberam e escolhem, mas identicamente se manifesta no que é privado disso: assim tem-se no calor do fogo ou na neve do frio, ou em qualquer

¹⁶⁶ A tradução utilizada é nossa, a partir da tradução inglês de Armstrong. Cf. VI.8 [39], 18, 40-45.

¹⁶⁷ AUBRY, 2006. P. 217.

¹⁶⁸ AUBRY, 2006. P. 212.

¹⁶⁹ V. 4 [7], 1, 20-25: "Εἰ τέλειόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ **δύναμις ἡ πρώτη**(...)": Se o um é perfeito, o mais perfeito de todos, e a potência primeira. (Nossa tradução a partir da tradução inglesa, de A. H. Armstrong)

perpetuação realizada, um ato de bondade próprio a qualquer simulacro de perfeição¹⁷⁰.

Não apenas de bondade; mas igualmente de beleza. Afinal, a *dúnamis* é a beleza que produz beleza (κάλλος καλλοποιόν) em *Como a multiplicidade de formas veio a ser, e sobre o bem*¹⁷¹. Ao notarmos a beleza manifesta nas formas diversas, interessamo-nos por sua origem, coincidente com o um. Ele por sua vez representa o que é mais desejado ou amado, visto que sua ausência de forma ou configuração nos motiva a não desejar imagens ou cópias, mas um infinito além do próprio belo que o perpassa, na medida em que o ultrapassa. O um gera a beleza, privada de qualquer *morphé*, de maneira que Plotino caracteriza a potência como uma flor do belo (καλοῦ ἄνθος) imediatamente antes de afirmar seu caráter causal produtivo. Como faz ao destacar a transcendência do princípio, novamente a beleza em si advém de uma superabundância de graça que transborda da unidade: belo através do superbelo¹⁷².

A transcendência, de maneira semelhante à beleza, é deduzida da potência por seu excesso e, portanto, através da determinação positiva que é a causalidade. Tal excesso, por vezes, se traduz na expressão δύναμις ἀπειρός¹⁷³, na qual o infinito remete à ausência da possibilidade de caracterizar o princípio, e designa, pois, incomensurabilidade:

¹⁷⁰ V. 4 [7] 1, 25-30

¹⁷¹ VI.7 [38] 32.29-39: Therefore the productive power of all is the flower of beauty, a beauty which makes beauty. For it generates beauty and makes it more beautiful by the excess of beauty which comes from it, so that it is the principle of beauty and the term of beauty. But since it is the principle of beauty it makes that beautiful of which it is the principle, and makes it beautiful not in shape; but it makes the very beauty which comes to be from it to be shapeless, but in shape in another way; for what is called this very thing is shape in another, but by itself shapeless. Therefore that which participates in beauty is shaped, not the beauty. (Tradução de A. H. Armstrong modificada por Giannis Stamatellos).

¹⁷² Essa característica é um exemplo claro de como pensar Plotino por noções apreendidas em geral sob a mesma ótica de Aristóteles, como a de anterioridade e posterioridade torna sua filosofia mais complexa que é. Ainda que reconheçamos que o próprio licolitano repete o hábito ao explicar anterioridades ontológicas entre as hipóstases através de conceitos sob tal influência, reconhecemos com mesma intensidade os problemas que isso acarreta. Por exemplo, no que tange a discussão deste trabalho, não é incomum questionar que se a beleza em si surge primeiramente **do** um, como é possível que existisse de antemão e ilimitadamente **no** um, considerando que é uma espécie de excesso que transborda? Ou seja, como uma beleza que precisaria ser inédita advém de uma superbeleza prévia? Assim, nesta situação, o anterior e posterior ou se anulam ou coincidem, através de uma unidade que antecipa seus efeitos e se rompe, por um lado, com quaisquer esquematismos ou dualismos, estes típicos do estagirita, por outro, consiste em uma interessante maneira de nós, entes temporais, pensarmos o extra-temporal através do simultâneo: belo através do superbelo, mas sincronicamente. E no esforço de lidar com conceitos de forma não-aristotélica, Plotino não dirá que a beleza em si existe no um em potência, conforme mostraremos adiante.

¹⁷³ VI, 9 6, 10-11.

A noção de potência infinita marca assim um novo progresso na radicalização plotiniana (...): ela designa o princípio não apenas como causa, mas como uma causa que não se esgota em seus efeitos.¹⁷⁴

Assim, essa causalidade precisa responder à pergunta sobre como é possível haver uma causa de tudo que não é o "tudo" que causa. É impossível respondê-la sem falar do intelecto, a noção do neoplatônico que não subordina a potência ao ato, mas faz exatamente o contrário. O um não é os atos que motiva porque apenas no intelecto temos um ato primeiro, ou seja, ele é a *πρώτη ἐνέργεια*. Pode parecer que há uma contradição na exposição, pois afinal perseguimos uma correspondência entre ação/*enérgeia* e *dúnamis*, mas afirmamos que o ato primeiro é a inteligência. Dessa forma, salientamos a distinção entre ato e ação, e nos permitimos pensar com Heidegger, que em *A metafísica enquanto história do ser*, ao final da obra *Nietzsche*, parece perceber o mesmo problema de certa maneira, quando aponta, dentre os supostos infinitos erros de tradução dos romanos, o engano com relação à atualidade. Para ele, é equivocado que na obra do estagirita se entenda *enérgeia* como *realidade eficaz enquanto resultado e produto de um agir*, pois tal interpretação seria apenas uma deturpação do termo que mais tarde permitiu a alguns filósofos medievais justificarem metafisicamente a *creatio ex nihilo*. Não pretendemos aqui entrar nessa questão e sua relação com o que de fato queria o projeto do estagirita, tampouco discutir se há valor filológico nessa afirmação feita por Heidegger, afinal, é certo que por vezes as interpretações filosóficas mais geniais só mantêm sua genialidade por romperem com preciosismos. Nossa intenção é adequar a afirmativa a algo que possa contribuir com a discussão deste trabalho. Ou seja, com relação a Plotino, o dito equívoco de tradução dos romanos na verdade se mostraria solução ao

¹⁷⁴ AUBRY, 2006. P. 220. Nossa tradução.

justificar, não a criação a partir do nada, mas a criação a partir do tudo, que é o engendramento da inteligência. Destarte, compreenderíamos a *enérgeia* intelectual como justamente o *resultado* (imediatamente, necessário e mediante a superabundância) *do agir* da unidade, e tal agir primeiro seria a *dúnamis*, este enigmático processo simultaneamente tão vívido e tão sutil. Na verdade, não é difícil procurar nas *Enéadas* trechos que sugerem que Plotino pode ter interpretado o termo *enérgeia* da forma como descrevemos ter sido a heideggeriana na obra mencionada: "O intelecto é, com efeito, ato de um ato anterior que é aquele do Um¹⁷⁵", ou mesmo: "(...) o ato do Bem, ou mais precisamente, um ato derivado do Bem, (e) o intelecto é este ato quando recebeu um limite. (...) (e pois): a vida que recebeu um limite é o intelecto¹⁷⁶".

Assim, retomamos a discussão reiterando que se em Aristóteles a potência deseja ou tende ao ato, o um a nada tende, e nem tampouco nada deseja, pois o que indicaria o desejo senão uma falta ou privação? Que então a potência tenda ao ato intelectual, porquanto a perfeição engendra por necessidade: Δεῖ δὴ τι καὶ ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι, εἴπερ ἔσται τι καὶ τῶν ἄλλων παρ' αὐτοῦ γε ὑποστάντων· ὅτι μὲν γὰρ ἀπ' αὐτοῦ, ἀνάγκη¹⁷⁷. Como o princípio é superior à inteligência, seu primeiro produto é precisamente a inteligência, o ato primeiro, que também agirá pela segunda vez quando contemplar o inteligível. O um repousa sobre si mesmo e não carece de nada, mas há aí a *κατανόησις* decorrente do fato de tudo também estar em si. Essa auto-observação motiva a autoconsciência do um (*συναισθήσει*) que o faz engendrar permanecendo em unidade no ápice da ciência de tudo quanto é – a *πρώτη ἐνέργεια* é produto imediato da *dúnamis* infinita. O *noûs* consiste em um ato em ato, *enérgeia enérgeiai*, e não é *potencialmente*¹⁷⁸, aspecto que em termos plotinianos coincide com a

¹⁷⁵ PLOTINO apud PIGLER (2003), p. 269. (Cf. V, 4 [7], 2, 36-37; VI, 7 [38], 21, 2-6)

¹⁷⁶ PLOTINO apud PIGLER (2003) p. 270 (Cf. VI, 7 [38], 21, 4-6)

¹⁷⁷ V, 4 [7], 1, 40: Algo deve certamente vir à existência a partir dele, se algo deve existir a partir dos outros que derivam seu ser a partir dele: isto é, é a partir dele que sua vinda (para a existência) é absolutamente necessária. (Tradução nossa a partir da tradução de A. H. Armstrong, em língua inglesa).

¹⁷⁸ Eis aí a razão pela qual não podemos atribuir tampouco *dúnamei* à beleza (Cf. nota 16)

afirmação de que ele se exclui também da matéria. O intelecto continuará engendrando, notar-se-á no capítulo final, quando falarmos de potência e alma.

A causalidade plotiniana é um desdobramento necessário da completude da unidade: um ente só pode ter sua razão de ser assegurada pelo absoluto. A potência em uma de suas acepções é manifesta como uma espécie de mediação entre o um e o ser, no momento em que o primeiro se torna princípio *de* algo. Neste caso, a *dúnamis pantôn* é o tornar-se múltiplo da unidade.

Como não haveria de ser diferente em um *corpus* filosófico, este conceito também apresenta especificidades¹⁷⁹. São elas que amparam teoricamente a hipótese da coincidência *dúnamis-enérgeia* na obra do neoplatônico. Por exemplo, no tratado sobre a vontade e a liberdade do um, e novamente retornamos a VI.8, fala-se do um tanto por meio do ato, quanto como por meio da potência:

É possível questionar até mesmo sobre os deuses, se há algo que esteja sob seus poderes, ou se é verdade que esse tipo de questionamento é viável ao lidar com as incapacidades humanas e seus poderes dúbios, mas devemos atribuir aos deuses onipotência e dizermos que não apenas algo, mas que tudo está sob seus poderes? Ou é verdade que a onipotência ou possuir tudo sob seu comando é de fato atribuído ao Um, mas com relação aos outros deuses, devemos dizer que há coisas que são desse modo e há coisas que são de outro modo e para quais deuses cada afirmativa é verdadeira? Devemos certamente questionar isso também [a liberdade humana] e devemos nos atrever a forçar nossa indagação a alcançar os entes primários e a ele que está no alto sobre todas as coisas, e questionar nesse sentido o que significa "estar sob seu poder", mesmo se acreditamos que ele é onipotente. E devemos investigar também o que significa "potente", no caso pois ao utilizarmos esse termo pretendemos dizer que por vezes significa potência, e por vezes a atividade mesma e uma

¹⁷⁹ Pode-se atribuir a isso algum aristotelismo em seu sentido, pois em Aristóteles todo princípio é princípio de algo. Mas essa influência se encontra no sentido de princípio, e não de potência. Isso será discutido em nossas considerações finais.

atividade pertencente ao futuro.¹⁸⁰

A investigação, todavia, não parte de sua questão fundamental nesse tratado das *Enéadas*. Ela começa por examinar os processos humanos de deliberação, escolha e responsabilidade, evidentemente sob influência da ética estoíca e a importante noção de ἐφ' ἡμῖν. Duvidar sobre nossa responsabilidade perante aos infortúnios e eventualidades é algo recorrente em contexto filosófico, pois, em geral, se identificam como suas razões a fortuna, a necessidade ou as paixões da alma sem qualquer exame minucioso de suas definições. Compreende-se por voluntário o termo ἐκούσιον, utilizado quando se intenta designar nossos atos sobre os quais não se impõem restrições, na medida em que temos consciência de desempenhá-los, de maneira que ἐφ' ἡμῖν é entendido, desde o estoicismo, pela expressão *dependente de nós*: surge quando somos os mestres a deliberar sobre o que será feito e o que não será. São noções que, em geral, se complementam por aparecerem em conjunto, mas que portam, contudo, divergências. Pode-se assassinar um homem (caso em que somos os donos da escolha), mas não necessariamente isso consiste em um ato voluntário se, por exemplo, um pai mata um filho sem a ciência do parentesco. Um ato voluntário então só decorre do conhecimento de todos os detalhes intrínsecos a uma situação. A partir disso, como nos intitularmos mestres de nós mesmos se a alma não é em totalidade mestre sequer das próprias faculdades e se não conhecemos todos esses aspectos? Mantemo-nos dependentes daquilo que é dotado de determinações próprias. Plotino procura vincular o τὸ ἐφ' ἡμῖν à vontade e a vontade, por sua vez, à razão acompanhada de conhecimento, pois nossa liberdade não é apreendida de maneira muito evidente.

Mas é axiomática no intelecto – só há liberdade genuína na carência de corpo, mais

¹⁸⁰ VI,8 [39], 1-15. Essa tradução foi feita a partir da tradução de Armstrong em língua inglesa, na qual o tradutor reconhece que o próprio Plotino está ciente da ambiguidade com que se serve frequentemente dos termos *dúnasthai* e *dúnamis*. (Cf. ARMSTRONG, 1988. P. 227, nota 1)

precisamente, é evidente na ação da inteligência¹⁸¹. Assim, apenas as vontades e desejos que suscita são livres, pois liberdade é o que se atribui aos que vivem em consonância com o *noûs*¹⁸².

Tendo dito o suficiente sobre como se coloca o problema da liberdade, concentramo-nos agora no capítulo vigésimo.

Ele responde sobre como o um pode causar a si mesmo. Para tal, diz que não devemos considerá-lo como ποιούμενος, mas como ποιῶν, de modo que há o absoluto por meio de uma produção livre (ὑπόλυτος ποίησις). Isso quer dizer, e Plotino em VI. 8 [39], 16, 31 emprega o termo ἐνέργεια αὐτοῦ, que essa ação não visa a produção de outro ente, e tampouco visa algo além do próprio um, de forma que seu agir coincide com a própria realidade ou existência (ὑπόστασις) pois qualquer separação culminaria em sua incompletude, e colocar ação como um atributo do um também compromete sua unidade. Isto porque pode parecer que algo externo é predicado dele. Essa descrição vai ao encontro da temática a partir da qual esse tratado inicia, pois significa que essa *enérgeia* é completamente livre. Ter o um como o próprio princípio faz com que seja procedente de si mesmo (πρῶτος αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ) ou produto de si mesmo (παράγων ἑαυτόν). Em seguida, em VI.8 [39], 20, 28-29, Plotino diz que seu ser é idêntico à sua produção ou geração eterna (respectivamente, τῇ ποιήσει e γεννήσει αἰδίῳ). Isto representaria uma contradição em relação ao momento no qual sobrepomos o ato em relação à potência ou em relação à própria filosofia de Plotino quando diz que a *protê enérgeia* é o *noûs*? Começamos a responder pela última pergunta, por apresentar uma resposta mais simples: conforme já explicamos, podemos entender que o *nous* é ato como resultado, e também uma espécie de desdobramento necessário do um, enquanto a *enérgeia* do um ao

¹⁸¹ "Cette indépendance dont on parle tant se trouve surtout dans la vie intellectuelle et contemplative. Ainsi, et l'indépendance qui se suffit, et la tranquillité et le calme, autant du moins que l'homme peut en avoir, et tous les avantages ordinaires qu'on attribue d'ordinaire au bonheur, semblent se rencontrer dans l'acte de la pensée qui contemple" (Aristóteles apud BOUILLET, 1859.) Cf. *Ética a Nicómaco* X, capítulo 7.

¹⁸² VI. 8 [3], III, 25: τοῖς θεοῖς τοῦτον ζῶσι τὸν τρόπον [ὄσοι νῶ καὶ ὀρέξει τῇ κατὰ νοῦν ζῶσι] φήσομεν παρεῖναι.

causar a si mesmo é um processo de ação. Desse modo, a potência continua prevalecendo por ser prévia aos efeitos da causa, se é que podemos nos servir dessa terminologia moderna para a compreensão textual. Sobre a primeira questão, duas possibilidades de respostas: uma é a possível sinonímia entre ato e potência nesse tratado, que temos perseguido; a outra é que, mesmo que não sejam termos correspondentes, isso não significa que ambos não se refiram a duas ações, quais sejam, a *enéргеia* do um enquanto ação que lhe motiva causar a si mesmo e a ação da potência criativa que ocorre enquanto o um causa algo. Afinal, mesmo definindo intelecto como ato, veremos que a discussão sobre a *dúnamis* também permanece nesse âmbito¹⁸³. Mas, novamente, isso não acarretaria numa sobreposição da *enéргеia* com relação à *dúnamis* pois causar a si mesmo é prévio a causar algo? Não. Pois isso apenas quereria dizer que estamos interpretando Plotino novamente por relações de anterioridade e posterioridade aristotélicas que dificultam sua exegese: pois se a unidade é extra-temporal, que sentido haveria em ordenar suas regras por relações imputadas em geral a entes móveis? Ou seja, não é tão complicado dizer que a potência do um se sobrepõe ao ato, entendido como resultado de ação (intelecto), pois ainda que haja problemas na escolha de Plotino em fazê-lo, ele repetidamente se serve dessa terminologia do estagirita para designar anterioridade quando tenta na medida do possível ordenar a geração das hipóstases. Mas que sentido haveria em utilizar tal terminologia ao nos referirmos ao um? Novamente¹⁸⁴, é mais acessível pensar nas operações da unidade enquanto repousa sobre si mesmo como simultâneas, e atribuir esse esquematismo apenas quando há alguma alteridade. Assim, *enéргеia* e *dúnamis* no um não se sobrepõem uma a outra, mas *enéргеia* e *dúnamis* no um se sobrepõem à *enéргеia* intelectiva.

E o texto prosseguirá da seguinte maneira:

Disso também [vem de onde dissemos] "governa a si mesmo"; e se houvesse dois, isso é

¹⁸³ Isso se nota, por exemplo, em todo o décimo terceiro capítulo de VI.8, como também no trecho do mesmo tratado que inicia nossa exposição sobre o mesmo. Nele, Plotino diz que com relação aos produtos da unidade devemos evitar de separar ato e potência.

¹⁸⁴ Cf. nota 24.

devidamente dito, mas se há uma, apenas o governar, pois ele não tem o que é governado. Como então podemos dizer "governando" quando não há nada para governar? Ora, "governando" aqui se refere ao que era antes dele, pois não havia nada antes dele. Mas se não houvesse nada, ele é o primeiro; mas isso não significa um grau, mas em maestria autêntica e potência puramente autodeterminada. Mas se é puramente autodeterminada, não é possível aceitar a ausência de autodeterminação aqui. Ele é então tudo reunido em sua própria disposição nele mesmo. O que então há dele que não é ele próprio? O que não é sua atividade? E o que não é seu trabalho? Pois se houvesse algo nele que não fosse seu trabalho, ele não seria puramente e simplesmente ao seu próprio dispor e apto para todas as coisas; pois não seria o mestre disso e não seria apto para todas as coisas; para todos os efeitos, ele não seria apto para ser mestre da própria produção.

Poderia ele mesmo então fazer algo de diferente em relação ao que já fez? Agora não iremos ainda eliminar esse produzir a si mesmo bom pois ele não poderia produzir a si mesmo mau. Pois a potência para produzir não é para ser entendida enquanto potência para produzir contrários, mas como produção com uma potência inabalável e tampouco desviada, que é potência em máxima gradação quando não sai do Um; pois ser capaz de contrários pertence à incapacidade de permanecer com o melhor. Mas a produção dele, sobre a qual falamos, é de uma vez por todas, pois é bela. E quem alteraria isto quando veio a ser pela vontade de deus e é sua vontade?¹⁸⁵

É notável que esse trecho nos dá outra definição de *dúnamis*. Tal definição aparenta explicar uma breve elucidação no capítulo nono do mesmo tratado¹⁸⁶. Ela parece significar que há uma projeção nos entes em acordo com a vontade do princípio (ὁ θέλει ἀπορρίψασα εἰς τὰ ὄντα). Assim, a ideia será desenvolvida no excerto de VI.8 quando busca adequar essa vontade à potência, denominando-a, pois, inteira e perfeitamente livre. A outra ocorrência que se mostra interessante para nós é quando o autor afirma que a potência do um não é uma aptidão para se encontrar em estados opostos – e o que seria essa potência senão a aptidão da

¹⁸⁵ Tradução novamente a partir da tradução inglesa de A. H. Armstrong. Cf. VI, 8 [39] 20 ,25)– 21, 10.

¹⁸⁶ Especificamente quando diz que o um é δύνamis πάσα αὐτῆς ὄντως κυρία.

alma de, por exemplo, se tornar tanto culta quanto sábia do tratado II.5? Ou mesmo as potências aristotélicas de *Metafísica* Θ quando se dão em âmbito racional? A inversão que Plotino por vezes faz de Aristóteles é enunciada por ele mesmo¹⁸⁷: obviamente, não há potência de contrários naquilo em que não há contrários. Assim, se a alma pode por acidente se tornar ou sábia ou inculta em II.5 [25], nesse contexto, falando de princípios primeiros, tal oposição ou mesmo a concomitância, não são sequer acessíveis. A potência aí é, portanto, constante e imutável, de forma que sua perfeição se respalda na ausência de possibilidade de desvio da unidade. Plotino, imediatamente depois, começará a falar de *enérgeia*.

A nova descrição, porém, de fato não deixará claro qualquer vestígio de postular sinonímia entre *enérgeia* e *dúnamis*, embora não deixe tampouco oposições entre os termos. Na verdade, isso não representa uma surpresa; pois o excêntrico seria se dois aspectos do princípio primeiro, em que não há distinções, fossem descritos de forma diferente entre si. A relação ato, potência e um foi também pensada por Jean-Marc Narbonne em *La Métaphysique de Plotin*, obra no qual o autor também facilmente relaciona potência e ação:

o conceito, (um) herdado do estoicismo, de um **agir** puro, ou seja, de uma **potência ativa** pré-substancial ou pré-atual na qual o ato é aquilo através de que ela tem poder por si mesma e que, por consequência é mestra de sua maneira de ser¹⁸⁸.

E a partir do comentário de Narbonne, outros intérpretes também deduziram a sinonímia que buscamos:

¹⁸⁷ Se aqui implicitamente, alhures explicitamente: em V.3 [49] 15.32-35. ...Not in the way in which matter is said to be in potency, because it receives: for matter is passive; but this [material] way of being a potency is at the opposite extreme to making. (Tradução de A.H. Armstrong, revisada por Giannis Stamatellos). É importante ressaltar que há autores que tentam fazer as noções de potência tanto em Plotino como em Aristóteles coincidir mais do que esse trabalho pretende apontar. Julgamos que além de tais trechos das Enéadas refutarem a tese, ela se encontra também devidamente refutada na tese de doutorado de David Rehm. (Cf. REHM, D. *Plotinus' use of dunamis and energeia in his account of emanation from the One*. 1994. Tese de doutorado em Filosofia, apresentada na Universidade de Chicago, Chicago Illinois.)

¹⁸⁸ NARBONNE, 2002. P. 87

Trata-se da razão pela qual a potência do Um, escreveu Jean-Marc Narbonne, não deve deixar sobrepor a presença de uma divisão entre a atualidade do Um, enquanto potência ativa, e sua atualidade, enquanto ser sempre já plenamente realizado em ato¹⁸⁹.

Aubry também favorece a possibilidade de sinonímia entre potência e ato quando brilhantemente nos recorda da dissociação entre *enérgeia* e *ousía* no pensamento do neoplatônico postulada no vigésimo parágrafo do tratado, a partir da nona linha:

A mediação plotiniana sobre a causa de si é bem solidária em relação àquela sobre a potência e o ato, não no sentido em que ela convidaria a distinguir no Um-Bem uma potência produtora do ato de que resulta. Ao contrário, uma tal concepção se é para Plotino adequada ao intelecto, é explicitamente denunciada como inadequada em relação ao primeiro princípio. E isso vem do fato de o ato ser dissociado da *ousía*, pensado não como aquilo através de que algo vem a ser, de forma que sem ele isso é impossível, mas ao inverso como aquilo que, enquanto perfeito, produz o ser, sendo que a potência designa de sua parte o princípio dessa produção¹⁹⁰.

A autora, nessa passagem, parece se referir ao trecho inicial a partir do qual começamos nossa exposição sobre VI.8. Nela, afirmamos que devemos evitar apartar o ato da potência nos produtos da unidade¹⁹¹, mas o ato diferenciar-se-ia da *dúnamis* por relacionar-se ao futuro,

¹⁸⁹ PIGLER, A. La surabondance de l'Un puissance de toutes les choses. *Laval théologique et philosophique* vol 59, no. 2, 2003. p.257-277. A citação mencionada se encontra na página 260.

¹⁹⁰ AUBRY, 2006. p 238.

¹⁹¹ A potência intelectual também é objeto de estudo de V.1[10] 7.5-17, e é explorada de maneira análoga com que ocorre no capítulo treze de VI.8, através da imagem geométrica do círculo: How then does it [*sc.* the One] generate Intellect? Because by its return to it it sees; and this seeing is Intellect. For that which apprehends something else is either sense-perception or intellect; (sense-perception is a line etc.) but the circle is of a kind which can be divided; but this [intellectual apprehension] is not so. There is One here also, but the One is the productive power of all things. The things, then, of which it is the productive power are those which Intellect observes, in a way cutting itself off from the power; otherwise it would not be Intellect.

que aí entendemos por *gerações ulteriores que ocorrerão a partir do inteligível* e, portanto, da multiplicidade das formas. Isso nos convida a novamente não apartar os conceitos no um, visto que o intelecto o imita, da mesma forma que nos instiga a não diferenciar as noções na unidade, já que ali não há nada que possa se dizer ulterior.

E então, num esforço de definição que almeja tanto contemplar e completar aquele que buscávamos ao início do capítulo, quanto, de certa forma, recusar a terminologia anacrônica de Aubry que nomeia a dúnamis *efeito do perfeito*¹⁹², talvez seja ela *simplesmente* a causa primeira enquanto ação produtiva, ainda que imóvel, infinita e intrínseca à unidade, incessantemente manifesta, bela e livre. E se precisássemos escolher uma só palavra, em português optaríamos por *vitalidade*. Afinal, o sufixo -dade em geral designa um estado ou uma situação, que, se existem, foram condicionados por algo.

Assim, tal sufixo nos permite entender que a vitalidade dos entes é proporcionada por um princípio comum que a motiva, o que mantém o aspecto causal da unidade, da mesma forma que a sentença sugere que há uma vitalidade interna e que coexiste com um ser vivente, como se fosse justamente isso que nos fizesse carregar em nós mesmos a nossa "parte" do um. Mas, conforme já dissemos, isso se refere mais aos entes que ao princípio primeiro. Assim, frisamos que uma sentença como *o um é a potência de todas as coisas* por si mesma não traz explicitamente consigo a noção de causalidade, porém na medida em que se tornaria *o um é a vitalidade de todas as coisas*, poderia, assim, explicitar que ao mesmo tempo em que a potência é a vitalidade que as coisas portam, justamente na medida em que o um coincide com tal potência, ela (ou ele) é também o *a-partir-de-onde* surge a vivacidade que nos é inerente:

For Intellect also has of itself a kind of intimate perception of its power, that it has power to produce substantial reality. Intellect, certainly, by its own means even defines its being for itself by the power which comes from the One, and because its substance is a kind of single part of what belongs to the One and comes from the One, it is strengthened by the One and made perfect in substantial existence by and from it. (Tradução de Armstrong, modificada por Giannis Stamatellos).

¹⁹² AUBRY, 2006. P. 212. Nosso esforço se justifica simplesmente através da anacronia presente na relação de causa e efeito mencionada pela autora, que se para nós, nesse tempo, é amplamente aceita, talvez em contextos filosóficos situados antes da modernidade talvez não fossem tão claras assim.

eis aí o aspecto causal.

CAPÍTULO 4

Potência e Alma

4.1 A alma universal: a potência enquanto princípio de movimento e possibilidade de contemplação

Se o um é o que há de mais perfeito e a matéria o que há de mais falho, talvez seja a alma um intermediário entre extremos. Assim, não nos surpreenderia se falar de potência e alma demandasse um conceito de *dúnamis* que se flexibilizasse entre a máxima totalidade e a máxima falta – precisa-se investigar se a alma tem uma *dúnamis* produtora e uma *dúnamis* que se move.

Essa ambiguidade da situação anímica inaugura o tratado V, 1[10], *Sobre as hipóstases que são princípios*. Ele inicialmente aborda o fato de que, apesar de a alma possuir um vínculo com o inteligível, ela esquece com frequência sua origem devido à separação do princípio¹⁹³, já que demarca alteridade em relação a ele, como também devido ao desejo de se apartar dele para ser individual, autônoma e independente, características que serão objetos de análise em IV,4 [28]. A cada demonstração de audácia por parte da alma, inerente ao autoengano com relação à própria autonomia, ela se distancia de sua causa como se corresse em direção ao que é ainda mais longínquo. Por isso, o autor se engaja num discurso com um duplo objetivo, quais sejam: a) mostrar que aquilo que a alma estima não é por si mesmo estimável, questão que não surpreendentemente retorna em tratados sobre o problema da matéria¹⁹⁴ e b) instruir a alma num ato de rememoração de sua origem.

Plotino parte primeiramente de sua segunda intenção, ao frisar o aspecto produtivo da alma, causa da vida, em conjunto com seu princípio de ordenação:

¹⁹³ Fedro 248d 1-2 ; Timeu 41e3

¹⁹⁴ Cf. II,4 [12]

Produziu todos os viventes por si mesma, respirando vida em direção a eles, aqueles que a terra alimenta e aqueles que são nutridos pelo mar, e as estrelas divinas no céu; ela mesma fez o sol e este ótimo paraíso, e ela mesma o adornou e ela mesma o circula, num movimento ordenado; é uma natureza outra que as coisas que adorna e move e faz viver; e deve ser necessariamente mais ilustre do que eles (...) ¹⁹⁵

A alma do mundo é, em suma, superior se comparada àquilo que a distrai de sua natureza divina, pois todos esses entes nascem e perecem segundo sua presença ou ausência enquanto, por não poder jamais abandonar a si mesma, ela própria permanece incorruptível. Há no segundo capítulo do tratado citado acima uma distinção entre uma alma superior e inferior ou, mais precisamente, entre alma do mundo e individual. Ela se dá no instante em que o autor frisa a importância dessa *psuhké* inferior se espelhar naquela que é grandiosa, livre de banalidades e estável em tranquilidade. E no ato de descrição de sua grandeza, surge enfim o tema da *dúnamis*:

A **potência** e a natureza da alma tornar-se-ão ainda mais claras e mais manifestas caso se considere aqui como ela engloba o céu e o direciona por seus próprios atos de vontade. Pois a alma se doou para toda magnitude do céu, enquanto ele se estender, e cada extensão do espaço, seja grande ou seja pequeno, é animado; um corpo fica em um lugar e um em outro, e um está aqui e outro lá; alguns são separados por estarem em partes opostas do universo, e outros em outros caminhos. Mas a alma não é assim e não é sendo dividida que doa vida, através de uma parte de si mesma para cada coisa individual, mas todas as coisas vivem através do todo, e toda alma está presente em todo lugar (...). E por sua **potência** o céu é um (...) ¹⁹⁶

¹⁹⁵ V, I [10] 2, 1-10. As traduções da primeira seção do capítulo quarto correspondem a traduções nossas, a partir da tradução para o inglês de A. H. Armstrong, devido a indisponibilidade das mesmas em língua portuguesa.

¹⁹⁶ V, I [10] 2, 29-40.

Destaquemos o que caracteriza a potência anímica : a) é causa do céu ; b) possui liberdade de conduzi-lo ; c) é seu princípio de movimento ; d) é princípio de unidade do céu ; e) permanece em unidade ao desempenhar tais funções.

Plotino já havia nos alertado sobre como os produtos do inteligível buscam imitá-lo e nos parece óbvio que há uma acepção da potência anímica que se sustenta através de tal imitação. Porém, surge disso uma questão: tais propriedades são em geral atribuídas à alma do mundo independentemente de este conceito ser acompanhado pela *dúnamis*, de modo que talvez seja pertinente nos perguntarmos se a potência da alma e a alma são conceitos que se encontram porque se igualam ou se podem ser algo de distinto, mais especificamente, nos perguntamos se a potência é uma propriedade da alma ou não.

Por isso, chegamos a IV.8[6], *Sobre a queda da alma nos corpos*, tratado em intenso diálogo com a filosofia naturalista e, no parágrafo do qual partimos, com os diálogos de Platão. Ao retomar temáticas do *Timeu* e *Fédon*, Plotino se recorda das passagens em que se detalham a susceptibilidade da alma humana de sofrer diversos tipos de maldade por se encontrar num contexto miserável, permeado por maus tipos de desejo e medo. Primeiramente, pensa-se a alma por relação ao pensamento universal que é o intelecto, em que se encontram potências intelectuais e também uma multiplicidade una ou uma unidade múltipla, porquanto o intelecto é um e vários, o universal e os particulares, como identicamente é a alma. Atentemo-nos deste modo para o fato de que o conceito de *dúnamis* se vincula ora ao *nous*, ora à *psukhé*. Esta etapa do texto é interessante pois Plotino irá, ao contrário do que fez nos tratados abordados no capítulo anterior, atribuir um tipo de ser em potência (*dúnamei*) ao intelecto universal, quando se refere ao fato de que este contém de algum modo todos aqueles intelectos presentes em entes particulares. - ou seja, contém esses particulares potencialmente. Aparece-nos como óbvio o fato de aqui o autor não se referir a um intelecto submetido a um processo de mudança. Pela semelhança em relação à unidade, ele se refere a um intelecto que

contém particulares potencialmente na medida em que antecipa seus efeitos. Trata-se do mesmo aspecto que motivou Henri Bergson em seus cursos sobre filosofia grega a identificar, em termos modernos, hipóstases plotinianas como causas que contêm *virtualmente* aquilo que produzem¹⁹⁷. O termo *dúnamis* também aparece em um maneira bastante peculiar e complexa quando Plotino descreve as inteligências particularizadas e próprias aos indivíduos, ao dizer que elas *atualizam potências* (τὰ δὲ ἐνεργεῖα ἕκαστον, ἃ δύνامي περιεῖχε θάτερον¹⁹⁸) que lhes são doadas por esse intelecto que é universal. Como exemplificação do que a curiosa expressão significaria, o filósofo fornece um exemplo igualmente peculiar :

Supondo que uma cidade possuísse uma alma e incluísse nela outros entes com almas, a alma da cidade seria mais completa e mais potente (δυνατοτέρα), mas não haveria nada que impedisse os outros de serem do mesmo tipo¹⁹⁹.

Comprendemos tanto o exemplo, quanto a propriedade da inteligência individualizada da seguinte forma: todos os intelectos particulares possuem um intelecto uno como sua causa, de modo que têm a possibilidade de se assemelharem a esse que é pleno. E se os intelectos individuais possuem êxito nessa busca pela proximidade com a perfeição é como se devido a esse sucesso, tornassem-na mais manifesta. Possuir tal êxito, por sua vez, é algo que demanda uma prática, ou uma atividade, que para nós é justamente o que doa sentido a essa atualização de potência (entendida como possibilidade). Ou seja, o filósofo parece, através de uma maneira bastante difícil, apenas reforçar o caráter de princípio da hipóstase intelectual, como se dissesse que nosso máximo de plenitude possível já consta naquilo que é nossa causa. Assim, apenas produzimos plenitude através da plenitude maior, ao colocarmos em exercício uma capacidade ou possibilidade que em nós existe por meio dessa causa. Novamente, nada

¹⁹⁷ BERGSON, H. *Cursos sobre filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

¹⁹⁸ IV.8 [6], 3, 15.

¹⁹⁹ IV.8 [6], 3, 16-20.

de novo subjaz a essa forma de caracterização de um ente inferior ao deixar-se reger pelo superior, a qual é abordada aí através da inteligência: porque é apenas ao tê-la como finalidade que a alma e o intelecto particular saem da condição precária a que podem se submeter. Melhor seria dizer: novamente, nada de novo subjaz a essa forma de caracterização plotiniana que reforça nosso complexo contexto de vida.

O quinto capítulo pensa a alma pela própria a alma. Nessa reflexão, o tema que percorremos surge por duas vezes consecutivas. Na primeira delas, desponta através da face egrégia da duplicidade anímica, que a possibilita se encontrar em um corpo: "entra por uma inclinação espontânea, sua própria potência e coloca ordem naquilo que virá depois sendo a causa de sua queda²⁰⁰". Na segunda vez, sucede à constatação de que é menos danoso para si mesma se a alma procurar escapar imediatamente após ter tido algum contato com a natureza do mal, mais especificamente, nosso tema surge quando Plotino delineia em que exatamente consiste a ontologia desse escape:

Se escapa rapidamente, não há dano no fato de ter adquirido conhecimento do mal e ter vindo a conhecer a natureza da perversidade, e ao manifestar sua potência, ao tornar aparentes trabalhos e atividades os quais caso tivessem permanecido adormecidos não teriam sido utilizados porque jamais se tornariam ato ; e a alma em si mesma não teria conhecido as potências que tinha se elas não houvessem sido reveladas. O ato em todo lugar revela a potência escondida, de maneira que sem ele ela seria destruída e obscura, ou não realmente seria. Enquanto as coisas são, todos se espantam questionando o que está dentro devido à variedade de esplendor do que está fora e todos admiram o que o produtor é, porque faz essas belas coisas²⁰¹.

Esse trecho combina vários sentidos do termo, que perpassam todos aqueles que Aristóteles

²⁰⁰ IV,8 [6], 5, 25

²⁰¹ IV.8 [6] 5, 25-35.

expõe em Θ até o aspecto que adquire nas *Enéadas*. Isso é mais fácil se nos atrevemos a rescrever o excerto em parte: e ao manifestar sua **potência**, ao tornar aparentes trabalhos e atividades os quais caso tivessem permanecido adormecidos não teriam sido utilizados porque permaneceriam **em potência**: *dúnamei*. Parece-nos claro que o excerto nos fala qual afinal é o papel da *dúnamis* – ele nos afirma que a potência é constatada quando a alma torna perceptível capacidades suas que, caso não tivessem se manifestado através dela (isto é, da *dúnamis*), permaneceriam em absoluta possibilidade de ser. E o que é passível de ser, não é. Ou, ao menos, ainda não. A potência anímica retira do não-ser as capacidades anímicas, na medida em que as torna *em ato*; na medida em que intenta imitar a criatividade do um, a potência da alma talvez não aja sem mover, mas seja na verdade um princípio motor enquanto move as faculdades da alma, que mudam, assim, de estado: da completa obscuridade para o fenômeno. E por não se auto-causar e se distrair, a alma precisa desse movimento para que possua ciência da própria deidade, que não é óbvia para ela até que algo venha a ser através dela, pois conhecer a própria face divina é conhecer a própria aptidão para gerar. A resposta para a pergunta anterior que questiona se os conceitos de potência e a alma se igualam é não. E isto, por dois motivos:

1. Se o próprio autor no trecho acima nos diz que a alma jamais abandona a si mesma, por vezes pode ser que abandone sua potência ao esquecê-la, seduzida pelos princípios supérfluos que podem vir a reger o *ethos* humano, devido ao fato de que nessa condição é improvável que a alma produza algo – ora, na filosofia de Plotino há poucas coisas mais sublimes que ser origem. Só há sublimidade maior quando se é origem da origem.
2. Essa outra razão retoma a temática que perseguimos durante o decorrer de nosso capítulo terceiro, na medida em que postulamos potência como ação. Basta fazermos uma comparação com outras formas de caracterizar algo. Ao

darmos uma explicação ou postularmos uma característica de um ente, há aquelas que são perceptíveis em si mesmas ou facilmente e há aquelas que talvez sejam mais ocultas. Por exemplo, quando afirmo a cor de algo, ou sua forma, isso se enquadra no primeiro tipo. Destarte, se por alguma eventualidade encontrássemos nas *Enéadas* frases como "a alma é azul" ou "a alma é triangular", não hesitaríamos em concordar que isso seriam propriedades do ente alma que a definem de algum modo. Porém se nos deparamos com a seguinte sentença, como ao início de IV.8, "A potência e a natureza da alma tornar-se-ão ainda mais claras e mais manifestas caso se considere aqui como ela engloba o céu e o direciona por seus próprios atos de vontade." (IV.8 [6], 2, 29) é óbvio que lidamos com outro tipo de propriedade. Pois se basta olharmos para um ente azul ou triangular para confirmarmos sua cor ou formato, não basta que a alma seja para confirmarmos sua potência – uma ação só é perceptível enquanto se age. Dessa forma, para igualar potência e alma, a *psukhé* precisaria agir sempre, produzir livremente sempre e a todo instante para que incorporasse, como um, em inteireza sua potência como se se dissolvesse nela sem esforço. Por isso, por mais que o autor defina a causalidade da alma perante nosso mundo sem se servir do conceito de potência sempre, é provável que ele estivesse a todo momento implícito nessas descrições, porque sem agir a alma também se manteria como causa não-efetiva. Num jogo de linguagem redundante, mas possível, poderíamos afirmar o mesmo de outro modo: sem *a* potência, a alma seria causa *em* potência. Talvez, sequer seria.

Enquanto Plotino prossegue na escrita, e cria o trecho, já citado, "o ato em todo lugar

revela a potência escondida" (IV.8 [6], 5. 25) esforçamo-nos em compreendê-lo da seguinte maneira: foi dito anteriormente que a manifestação de potência da alma torna em ato capacidades suas que normalmente estariam desconhecidas ou inexistentes. Esse tornar-se em ato das faculdades é o que para nós se transforma em simplesmente "o ato" de algumas frases seguintes que mostraremos²⁰², como se o movimento iniciado pela alma à medida em que se desencadeasse enquanto ação revelasse naturalmente aquilo que lhes fez mover, ou seja, a *dúnamis*. Isso, por sinal, talvez comprove nossa conclusão do segundo item acima, quando dissemos que a existência da alma não basta para designarmos potência a ela, uma vez que para tal suas faculdades precisam estar de algum modo tangíveis, fato que não ocorre sempre. E pelo fato de o filósofo imediatamente depois afirmar que sem esse ato a potência ficaria impercebida, talvez haja quem discuta então se o ato não se sobreporia à potência quando o neoplatônico fala de *psukhé*. Essa possibilidade é imediatamente amenizada, se nos recordamos de que esse ato só foi proporcionado por uma potência que outrora lhe motivou, vinda do um.

E, uma vez que tais faculdades se tornam tangíveis, há o *thauma* que positivamente choca aqueles que se engajam na busca da causa dessas belas faculdades, que imputam no fenômeno a possibilidade de se guiarem para uma transcendência que talvez guarde em si mais grandeza que aquela que se deixa anunciar na imanência.

Esse convite à contemplação, não surpreendentemente, precede o sexto capítulo de IV.8 que é inaugurado pelo estabelecimento direto do vínculo entre o divino da alma e do intelecto e das coisas com o divino coincidente com o um; especialmente, explica-se a potência mais notória por aquela que é mais sutil, e por isso mesmo mais harmônica. O empenho em explicar a *dúnamis* sempre acompanha a propriedade da permanência em inteireza ao gerar,

²⁰² E nisso reconhecemos um provável descuido por parte do autor, pois se nos lembramos de II.5, lembramos de seu esforço em nuançar *dúnamis* e *dúnamei* e *enérgeia* e *enérgeiai*, quando aqui, aparentemente, a matiz entre esses últimos termos desaparece.

de maneira que todas as passagens do capítulo sexto se apresentam como um espelho já das primeiras linhas, que facilmente mesclam a exaltação do filósofo com alguma redundância:

Se, então, precisa haver não apenas um solitário um – pois assim todas as coisas estariam escondidas e sem configuração nesse um (...) da mesma maneira, precisa haver não apenas almas solitárias, sem a manifestação das coisas produzidas através delas, se isso está em toda natureza, produzir o que vem depois dela e se desdobrar como uma semente, de um começo sem partes que prossegue até o estágio final perceptível pelos sentidos, com o que vem antes se mantendo para Sempre em seu devido posto, mas de alguma forma, fazendo nascer o que vem depois de uma potência inefavelmente excelente, toda potência inerente aos entes superiores, que não podiam permanecer parados como se tivessem desenhado uma linha ao redor de si em egoísmo, mas precisavam eternamente continuar, até todas as coisas alcançarem o máximo limite possível, impelido pela potência, que os envia para longe e não deixa nada sem uma fração de si²⁰³.

Há outra maneira de se chegar à conclusão de que a alma, ainda que possua potência, não é potência como o um, especificamente ao considerarmos a *Enéada* I, 1 [53], 2, 5-9 : "[a alma] é uma forma que não recebe quaisquer desses atos que produz em outra coisa, mas possui em si um ato conatural a ela mesma". Esse trecho talvez afirme que esse ato é a inteligência, possibilidade que sustenta o argumento da autora Gwenaelle Aubry²⁰⁴ quando compreende a alma divina como um tipo de *nous*. Não descartamos a hipótese, pois ela pode até mesmo ser a razão pela qual no já discutido tratado IV.8 Plotino não acentua uma hierarquia ontológica entre *nous* e *psukhé*, mas, ao contrário, pensa essa alma em relação a uma inteligência que parece se disponibilizar em completude para ela. Outrossim, enquanto descreve o intelecto uno e o particular, o exemplo que o filósofo fornece concerne uma cidade possuindo alma, e não intelecto. Provavelmente, porque naquela discussão não acarretaria problemas se

²⁰³ IV. 8 [6], 6, 5-20.

²⁰⁴ AUBRY, 2006. p. 269.

substituísse um termo pelo outro. Aubry, no passo argumentativo que já indicamos, retoma a definição de intelecto como ato primeiro derivado do um, mas por postular essa sinonímia não define a alma superior como ato derivado do intelecto, mas sim como uma espécie de parte do intelecto universal. Enquanto inteligência, sua definição de alma, tanto universal como particular, é compatibilizada tanto ao ato quanto à atividade de contemplação.

Dizer que a alma é ato, ainda no mesmo passo argumentativo que já citamos, a autora opõe a alma plotiniana àquela de *De Anima* II, 1, 412a 28. Especificamente, porque na importante obra aristotélica, compreende-se a alma enquanto condição de atualização das potências corporais, de maneira que apenas unida ao corpo é que ela constituirá um ato: "a alma não se separa do corpo, ao menos em certas partes suas" (413a4); o que seriam essas partes é explicitado em 430a 18: trata-se do intelecto, o *ato por essência*²⁰⁵.

A distinção entre os atos produzidos pela a alma e o ato que designa sua ontologia é objeto de exame do quinquagésimo terceiro tratado das *Enéadas*. Mas para constatar que é precisamente por ser *enérgeia* e ato de contemplação que a alma ratifica sua *dúnamis*, há que se retornar cronologicamente para II.9 [33]:

Quanto mais se prende à contemplação, mais ela é bela e potente (*δυνατωτέρα*) ; recebendo do alto, ela doa ao que vem depois dela ; da mesma forma que ela sempre é iluminada, ela ilumina²⁰⁶.

Então,

A alma "deixa irradiar seu reflexo" (I, 1 [53] 12, 18). Esse reflexo se refere à iluminação e não é nada além da potência emanada. E essa por sua vez é "causa da vida" sensível (I, 1 [53] 6,5), como a potência do um-bem era da vida inteligível²⁰⁷.

²⁰⁵ Nossa tradução.

²⁰⁶ II.9 [33], 2, 16-17.

²⁰⁷ AUBRY, 2006. p. 271

O trigésimo capítulo e aqueles que lhe sucedem em VI,7 [38] também precisam o elo psíquico-intelectivo. Notadamente, tal elo é o centro do trigésimo primeiro capítulo, quando o um novamente é definido mediante metáforas semelhantes às que constituem I,1 [53] 12,18 como o *a partir de que* o intelecto começa a propagar sua luz. Essa luz é a atividade intelectual (τῆς ἐνεργείας τῆς νοεῶς) a qual ao iluminar a própria natureza intelectual cria a fonte inesgotável motivadora da potência de vida anímica. O intelecto contempla a unidade e atinge a satisfação permanente característica ao estado de proximidade em relação à causa primeira no qual se encontra. Por sua vez, a alma vislumbra o um e atinge contento semelhante na medida em que reconhece algo. O reconhecimento não consiste na constatação do um enquanto magnífica causa de ser que, em relação à alma, se situa de todo apartada; não obstante, é o reconhecimento da própria divindade psíquica, o qual é inerente à percepção que tem de si mesma e lhe permite, pois, traçar sua similitude com o princípio. Trata-se de uma reconhecimento de paridade, e não de imparidade, que suscita na alma um estado de desejo. E desejar também é um convite à contemplação.

E é um convite à imobilidade. Pensar é mover-se, e a alma aí almeja o que está além do pensamento e movimento; nenhum fluxo, mas o fixo. Por conseguinte, deseja repousar na tranquilidade do princípio e isso só é possível caso devesse intelecto. Uma vez que se orienta por ele, possui um ato de intelecção (τὸ νοητὸν νοεῖ²⁰⁸) por si mesmo bastante persuasivo quanto à possibilidade de a *psukhé* abandonar o que é sensível:

É como se um visitante que, ao entrar em uma casa de decorações variadas e muito belas contemplasse e admirasse cada ornamento que se encontra em seu interior antes de ter visto o dono da casa.²⁰⁹

²⁰⁸ IV.7 [38], 35, 6.

²⁰⁹ IV.7 [38], 35, 6-10.

Após ter utilizado interessantes imagens como essa, o filósofo nos explicará a razão pela qual a alma precisa vir a ser intelecto: ele possui duas potências. A primeira é a de pensar – trata-se da potência motivadora da autocontemplação intrínseca ao momento em que a inteligência pensa a si mesma; a segunda é a potência por meio da qual contempla o princípio, como se nitidamente o visse. A potência permite a alma sair da sua condição de meramente espectadora e ascender à posse do inteligível em seu desejo de tornar-se um: "E essa primeira (potência) é a contemplação do intelecto em estado de sanidade, enquanto a segunda é o intelecto que ama quando perde essa sanidade, *bêbado de néctar*²¹⁰". Um pouco mais adiante, Plotino faz uma intrigante observação: "É dito que (o intelecto) pensa, mas ele vê aquilo através da potência através da qual (depois) iria pensar²¹¹". Essa discussão, como a de V,9 e V,4 levaram à também intrigante e identicamente interessante definição que Anca Vasiliu dá para a *dúnamis* noética: ação.

A ação torna efetivo ato de que é expressão e não pode fazer nada a respeito de outro, pois é condicionada pelo ato em sua própria possibilidade. No entanto, é ela quem determina a natureza do ato. Então é pela e na ação que o ato inicial sai de sua identidade com a faculdade e que, no entanto sem sair dela, engendra uma alteridade própria, inerente a essa identidade e inteiramente dependente, mas ao mesmo tempo diferente do ato e da faculdade. Essa alteridade não é acidental, pois é engendrada e partilha de uma natureza comum com aquilo de onde vem, e em geral doa ou fixa a expressão própria da faculdade ao efetivá-la através de seu exercício²¹²

Assim, se transportamos essa definição para a discussão inicial, concluímos que a *psukhé* universal não é a potência do corpo, mas o ato através do qual se manifesta uma potência que doa existência tanto ao corpo, quanto ao mundo. Portanto, a potência causa o ato e é percebida

²¹⁰ A expressão destacada repete o diálogo platônico *O Banquete* 203b5 e se encontra em VI, 7 [38] 35, 20-30)

²¹¹ VI, 7 [38] 35, 35 : καὶ ταῦτα μὲν ὁρῶν λέγεται νοεῖν, ἐκεῖνο δὲ ἢ δυνάμει ἔμελλε νοεῖν.

²¹² VASILIU, Anca. *L'acte et la puissance selon l'ordre noétique chez Plotin et chez Marius Victorinus*. Conferência realizada na Universidade Roma-Tor Vergata, em 15 de abril de 2014.

durante a efetivação dessa *enérgeia*. A *dúnamis* é ainda condição de possibilidade para a contemplação do um pela alma, condição em que ela se deixa orientar pela inteligência. Isso não a torna a *dúnamis* em si mesma alguma possibilidade, porque ela se torna condição à medida em que efetivamente se coloca como ação. Essa potência permanece nas diferentes faculdades da alma, como a nutritiva ou a de crescimento, e não é pensada como um ser em potência que se atualiza ao produzir tais faculdades; é, todavia, aquilo que possibilita a alma animar o corpo ao fornecer-lhe capacidade de agir (I, 1, [53] 6, 3-4). Mas surge do que foi dito uma pergunta: é possível que a alma incorporada também se esforce em imitar o um? E a questão se reduz a outra que lhe é prévia e fundamental: quais seriam os sentidos de *dúnamis* aplicados à alma do ente particular?

4.2 Potência e Memória

A tentativa de resposta à questão demanda o retorno a II.5[25] e, portanto, ao termo *dúnamis* no caso dativo, qual seja, *dúnamei*, o ser em potência. Esse tratado define como composto de matéria e forma o conhecido exemplo da estátua. Plotino nomeia, conforme já foi exposto em nosso segundo capítulo, τὸ συναμφοτέρον (composto) a estátua que resulta do trabalho feito sobre um bloco de bronze, e analogamente designará o mesmo nome a quaisquer entes que se encontrem em situações nas quais surgem novos produtos em que nenhum aspecto visível (φανερὸν) do que se tinha anteriormente é constatado. Dessa forma, nesses compostos o ser em ato é completamente distinto do ser em potência²¹³. Logo em seguida, ainda no segundo capítulo, mostramos que o filósofo dá um contraexemplo, próprio das situações nas quais o ente a ser alterado não é um composto, mas sim a alma. Destarte, temos a transformação de um gramático em potência para um gramático em ato. Nela, o indivíduo a se tornar gramático é o mesmo que antes não possuía tal competência²¹⁴.

O neoplatônico se serve, assim, da causalidade indeterminada de Aristóteles que, ao se esforçar em precisar a razão de certas eventualidades, tanto no âmbito natural quanto no ético, cria as noções de acaso, espontâneo e concomitância em *Física II*. Afinal, é por concomitância que um homem inculto vem a ser culto e isso se deve a uma propriedade da alma, a saber, a aptidão de se tornar tanto culta quanto inculta. Isso motiva o que é em potência a se conservar quando em ato. Essa observação também tem suas origens em Aristóteles: *De Anima II*, 5 discute conhecimentos adquiridos e, especificamente, o fato de nesses casos a passagem da potência ao ato não implicar destruição do que havia inicialmente.

²¹³ II.5 [25] 2, 10-15.

²¹⁴ *Física* 190 a 10-11 : "Com efeito, o homem subsiste quando devém culto e ainda é homem." (Tradução a partir da edição da Flammarion)

O que ocorre é uma preservação do ente potencial pelo ente já efetivado, pois "aquele que possui a ciência, ele não possui precisamente alteração, porque o progresso vai do mesmo ao mesmo²¹⁵" (417 b 3-7). Em Plotino, isso tem uma consequência interessante: se em geral o que é em potência é desprovido de potência, a intervenção da alma é uma exceção à regra. A alma é em potência sábia ou em potência não-sábia ao mesmo tempo em que é potência das coisas. O "em potência" em âmbito psíquico é nada mais que não estar em posse de nenhuma forma, da qual é, no entanto, e por si mesma a potência.

Essa inspiração não somente é aristotélica, como também se encontra em *Teeteto* 198d. Narbonne descreve da seguinte maneira a maneira com a qual Platão e Aristóteles lidam com o termo nas obras mencionadas²¹⁶ :

1. O momento no qual a alma é em potência sábia, mas demanda uma intervenção exterior, nesse caso o ensino, para que se torne sábia em ato.
2. O momento em que é em potência sábia de maneira que não exerce seu conhecimento atualmente, mesmo nos casos em que o detém em ato e pode exercê-lo sem interferências de fatores exteriores.
3. O momento em que é sábia em ato e comprova a posse de conhecimento quando o exerce.

Ou, mais sinteticamente: trata-se do ser em potência no primeiro momento; de um ser em potência que, no momento posterior, se encontra elaborado, mas não é demonstrado e enfim na demonstração da aptidão nova, quando efetivada, no momento terceiro.

Plotino encontra através do *De Anima* a possibilidade de um ente mudar de maneira que permanece o mesmo, como se ainda que no processo haja uma ativação do que algo é, isso escapa a mera alteração destruidora de um estado inicial, a saber, aquele obtido no contexto em que esse novo ser não era. Isso pode se apresentar também como um retrato do vínculo

²¹⁵ Tradução a partir da edição francesa de J. Tricot.

²¹⁶ NARBONNE, 1988. P. 93

com o inteligível, visto que ele é uma potência ativa que se relaciona com os próprios conteúdos de pensamento como se os autoativasse através de si mesmo, aspecto que a alma humana repete : θεός ἐστι διὰ ταύτην ὁ κόσμος ὅδε²¹⁷.

Se em geral a alma procura imitar o inteligível, é esperado que isso seja mais bem sucedido quando não precisarmos da matéria. Isso nos instiga a pensar não a alma enquanto ato, mas os atos a partir da alma. Seriam as faculdades da alma, porque imateriais, entes que a partir de si mesmos ativam os próprios conteúdos psíquicos ?

Existe um tratado plotiniano que combina esse tema com a questão da potência. O complexo tratado IV.6[41], que geralmente em algumas de suas edições²¹⁸ pode chegar a ter no máximo cinco páginas, traz quase vinte ocorrências de *dúnamis* e termos derivados. Trata-se de um apêndice que aprofunda questões iniciadas no longo debate sobre a alma e a memória desencadeado entre os tratados 27 e 29 ; elas tangem não apenas a discussão sobre a memória, porem igualmente o tema da sensação, que a motiva, por consistir em nossa primeira relação com o mundo. As duas faculdades não coincidem. O neoplatônico em sua tentativa de responder tanto ao tratado aristotélico sobre a memória e a reminiscência, como também aos *Pequenos Tratados de História Natural*, se distancia da posição que atribui à memória a propriedade de conservação de uma impressão (*túpos*). E assim, concentrar-nos-emos em explicar o por quê .

Todavia, falar de memória demanda que antes expliquemos a imaginação. Através de seu artigo, Loraine Oliveira, em *Entre o sensível e o inteligível: O estatuto intermediário da imaginação em Plotino*²¹⁹, vê a faculdade imaginativa como única, mas possuidora da aptidão

²¹⁷ Este mundo aqui é um deus.

²¹⁸ É o caso por exemplo da edição da Flammarion (2007), feita por Pierre-Marie Morel, através da qual traduzimos os trechos de VI.6 aqui estudados. A escolha dessa edição, que nessa seção do capítulo não utiliza a de Armstrong, se deve ao fato de que o autor francês, não apenas em suas notas de rodapé que mencionaremos, mas identicamente em seus cursos, que seguimos na *École Normale Supérieure de Lyon*, durante o ano letivo de 2012, notadamente se depara com o problema da potencia em Plotino por várias vezes.

²¹⁹ OLIVEIRA, Loraine, MARQUES, Marcelo (org). Entre o sensível e o inteligível: O estatuto intermediário

de se voltar tanto para o sensível quanto para o inteligível, assim como a alma²²⁰. Ela nos chama atenção para as dificuldades terminológicas e filosóficas do conceito, uma vez que a escolha de palavras para nomear a imaginação não é sistemática. Em geral, opta-se por *phantasia* para nomear as imagens da alma; *phantastikón* para caracterizar a faculdade da imaginação e *phantasma* para significar o que é sentido e poderá, posteriormente, tornar-se imagem.

Inexiste qualquer tratado plotiniano centrado unicamente no problema da imaginação, de forma que ele será aqui reconstruído a partir de IV, 3 [27], um excerto que versa sobre a unidade e multiplicidade anímicas até seu oitavo capítulo, e posteriormente sobre a incorporação da alma pelos corpos.

A alma plotiniana é uma unidade que se divide quando incorporada²²¹, sendo, pois, a natureza da alma do mundo e da alma individual, também una. Logo, a alma individual não consiste em um fragmento de alma do mundo, mas de um aspecto indivisível que é uma imagem ou reflexo dela²²² em direção à matéria (*hule*), refletida em cada corpo. Porém,

É preciso cuidar para não se tomar os corpos sensíveis por meros reflexos projetados na matéria. Os corpos têm uma vida própria, manifestando em relação ao seu princípio um desejo que o estatuto de imagem nem sempre deixa explícito²²³.

da imaginação em Plotino. In: *Teorias da Imagem na Antiguidade*. Paulus, 2012.

²²⁰ Há outra interpretação possível consiste na afirmação de que a partir do tratado IV, 3 [27], pode-se fazer uma cisão entre a *phantasia* enquanto uma imagem que chega através da sensação e da *phantasia* enquanto um logos que significa aquilo que pode ser pensado. Porém, não pretendemos nessa exposição aprofundar tal debate.

²²¹ A explicação plotiniana para o termo *méros* (parte) diz que tal palavra, se atribuída aos seres incorpóreos, não significam o mesmo que um corpo e suas partes, mas sim uma analogia ao uso do termo para dizer que um teorema é parte da ciência. Dessa maneira, a ciência se mantém tal qual é, mas os teoremas enunciam e atualizam conteúdos fragmentados seus.

²²² Esta tese se encontra em IV, 1 [21]. No âmbito terminológico, tampouco há nessa discussão uma sistematicidade de vocabulário. Para definir a alma como imagem da alma superior, neste caso, traduz-se *eidolon* (termo usado em V, 9 [5]); para falar do mundo sensível como um conjunto entes que participam das imagens, usa-se *idalmaton metexon*, (no quinto capítulo do mesmo tratado). Em III,2 [47] 16 13-17 usa-se *eklampsis* para significar um raio luminoso, como metáfora para o logos anímico.

²²³ OLIVEIRA, 2012. P. 294.

Cada órgão do ente vivo participa da alma particular do mesmo ente, e embora tal alma anime cada um desses órgãos, permanece idêntica e não se altera²²⁴. Dessa forma, um ente vivo sente a mesma coisa de diversas maneiras, controlado por um princípio irreduzível: "a alma designa a ele [órgão] a potência adequada para dita função; diz-se que a alma que está nos olhos é a potência visual, e a que está nos ouvidos, a auditiva".²²⁵ Se o corpo se constitui de órgãos menores, ele é em si mesmo um certo órgão para um tipo de percepção específica, nomeado *antilepsis*, termo que traduzimos aqui por consciência.

A *antilepsis* é a percepção de uma sensação exterior. Designa, portanto, a consciência desdobrada da exterioridade pura, aquela que caracteriza a tomada de um objeto exterior²²⁶.

O homem para Plotino se encontra dividido entre realidade e aparência, aspecto que se torna claro uma vez analisadas as suas potências de conhecimento. Ora, a atividade própria dos humanos e que nos caracteriza como humanos é a *diánoia*, isto é uma razão discursiva que talvez também queira dizer que somos, essencialmente, pensadores. Mas nem sempre estamos cientes do fato de que estamos pensando: como a atividade do pensamento por vezes nos escapa? Justamente pelo funcionamento da consciência do homem. Há nessa filosofia a interessante característica de que só podemos traduzir qualquer operação mental pela palavra

²²⁴ IV, 3 [27], 23, 1-5

²²⁵ Idem.

²²⁶ VIOLETTE, R. Les formes de la conscience chez Plotin. *Revue des Études Grecques* 107 (1994). p. 230. Ademais, interpretar na obra de Plotino uma noção incipiente do que veio a ser o conceito de consciência na modernidade segue a mesma leitura que Henri Bergson fez do autor, conforme exploramos em outro momento, numa conferência. (ÁVILA, N. *Paradoxes de l'immanence: Bergson à travers Plotin, Plotin à travers Bergson*. Conferência apresentada nos *Ateliês dos Estágios de Inverno em Coimbra*, do programa Erasmus Mundus – Europhilosophie (Coimbra, fevereiro, 2014). Recentemente, essa tradução é também recorrente segundo alguns comentadores, como Edward Warren. Segundo o intérprete (WARREN, 1960.), a consciência plotiniana caracteriza uma certa atenção ou despertar, quando caracteriza, por exemplo, uma atenção humana voltada para uma distinção entre eu e não-eu. Com isso, ele se refere ao fato de que para Plotino, atividades como daquele que lê atentamente ou daquele que é um atleta demandam uma certa inconsciência: pois pensar que se lê enquanto se lê e que se corre enquanto se corre diminui o desempenho dessas atividades. É por isso que essas atividades não marcam a distinção entre eu e não-eu que mencionamos. Assim, o comentador parece entender consciência de uma maneira se não distinta, mais ampliada, que aquela citada na nota anterior.

consciência se nossa sensação ou razão alcançar a imaginação.

A distinção entre *antilepsis* e *diánoia* é clara se pensamos que a *antilepsis* apreende para nós o que pensamos e sentimos e torna aquilo consciente assim que forma uma imagem, sendo uma potência da imaginação sensível. Todavia, enquanto estamos acordados, podemos desempenhar diversas ações sem a consciência delas: são os casos de atos habituais ou de momentos em que nos encontramos tão concentrados, que não nos atentamos para o fato de que a atividade desempenhada é diferente de nós, como no caso de uma leitura atenta. Em geral, isso ocorre quando não se forma imagem alguma na imaginação.

Disso, decorre que se perdemos por vezes a *antilepsis*, a *diánoia* é eterna e plenamente consciente a seu modo. Não é por essa *diánoia* que nos orientamos diariamente, mas sim pela ação do *phantastikón*: não há imagens na imaginação puramente intelectual, de forma que não nos damos conta de nossas atividades até que nos lembremos de havê-las desempenhado.

E ao relacionar alma e conhecimento de coisas sensíveis por imagens incorpóreas²²⁷ é mencionada a imaginação em IV,3 [27]²²⁸. O autor diz que há uma faculdade que recebe as atividades do corpo (*aisthesis*, ou sensação) e uma que não dialoga com o corpo, razão ou conhecimento discursivo. Como a sensação se comunica com a imaginação ou com o pensamento discursivo, recebido por tal imaginação? Ora, a imaginação tem caráter intermediário. "A atividade psíquica se apresenta então como um todo orgânico cujas funções particulares se encadeiam ao ponto de se diluírem umas nas outras."²²⁹ Não apenas a imaginação sintetiza a dispersão de dados sensíveis visando a unidade inteligível, ainda que não a atinja, como também fragmenta a unidade do pensamento, também imagem temporal do pensamento eterno – por desvendá-lo; por transformá-lo em linguagem. Quando alguém

²²⁷ As imagens precisam ser incorpóreas para que assim não produzam alteração nem na alma e nem na imaginação, tornando-as, pois, plenamente ativas e autônomas. Isto consiste em uma das manifestações da clássica refutação plotiniana à percepção estoíca, que advém de uma impressão deixada no aparato perceptivo, o qual acaba por ser um receptáculo passivo e não ativo. O mesmo aspecto da filosofia do lícopolitano motiva seu conceito de matéria (*hule*) que desempenha esse papel de resistência passiva.

²²⁸ Precisamente, isso corresponde à discussão de IV. 3 [27] 23.

²²⁹ MOUTSOUPoulos, E. *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*. Paris: Vrin, 2000. página 80.

recorda, o *phantasma* (imagem) é um objeto da sensação, porém, apreendê-lo e possibilitar essa recordação cabe ao *phantastikón* (imaginação). Esta última se comporta como uma espécie de etapa final da sensação porque as imagens são formadas quando não mais existe sensação, e se essas imagens persistem quando não há mais o ato, isso já é memória²³⁰.

Assim, o tratado IV.6[41] começa por negar que essa permanência ocorra através de uma impressão inicialmente inexistente que chega até a alma e permanece. Plotino ressalta que ao observarmos uma sensação mais clara podemos indutivamente transpor as conclusões do exame para aquelas demais sensações. Em geral, quando vemos um ente isso ocorre por intermédio de alguma distância situada entre o que é visto e quem vê, de maneira que a visão consiste em uma certa atenção direcionada ao que é percebido, e não a uma impressão emanada do mesmo ente-alvo da percepção – perceber é contextualizar o exterior. Isto porque a percepção só ocorre porque a alma não possui em si mesma a forma daquilo que constata, afinal se possuísse não precisaria sentir: bastaria que olhasse para si mesma, na medida em que conteria todas as impressões que outrora captou. Ademais, se em geral quando vemos um ente isso evidentemente demarca uma distância entre nós e ele, como isso, isto é fixar um intervalo espacial, aconteceria se a alma já possuísse impressões do que vê? Afinal, não há distância entre um ente e ele mesmo. Analogamente, a alma jamais estaria em condições de julgar ou definir dimensões se o que é medido não lhe fosse exterior. E com relação a esse aspecto, estão equivocados principalmente os autores que defendem que essas impressões são materiais, pois como ela guardaria uma impressão tão extensa como a que, por exemplo, teria do céu?

A sensação não se esforça em desvendar imagens contidas em impressões materiais das coisas, mas recupera *logoi*, expressões racionais próprias do sensível, conforme nos mostram

²³⁰ Curiosamente, séculos mais tarde W. Russel caracterizará a atividade neural assim: "As soon as the nervous system had acquired the power to create representations of the external world, the potentiality of memory made its appearance.". RUSSEL, W. *Recent advances in neurology and neuropsychiatry*. Blakiston; 5th edition (1945).

IV,3[27] 26, 30 ou V,3[49] 3, 2. O termo *típoi* nas Enéadas é com frequência utilizado em outras situações e de outras maneiras, como, por exemplo, quando Plotino quer caracterizar a maneira por meio da qual a unidade se faz presente na inteligência de forma orientá-lo para si (VI, 7 [38] 16, 36) ou, por analogia, ao precisar a presença do intelecto na alma (V, 3 [49] 3, 1-2) . Em âmbito sensitivo, ela pode ser mesmo empregada em acepção positiva. É o que acontece no mesmo tratado V,3 ao início do terceiro parágrafo, visto que "a sensação viu um homem e lhe doou a impressão (*τὸν τύπον*) da reflexão²³¹". Mesmo no tratado IV.6 [41], o termo designa a racionalidade intrínseca ao ente visto que se vinculará ao pensamento e à visão; não se trata, portanto, nem de um traço corporal e nem de um estado psíquico. A impressão plotiniana é assimilada ao *logos* e a percepção externa consiste em uma imagem de uma sensação mais fundamental, a qual por sua vez já é uma contemplação de formas :

Quanto à faculdade sensitiva da alma, ela não precisa perceber os sensíveis, mas deve receber as impressões produzidas no animal à partir da sensação. Com efeito, tratam-se das realidades inteligíveis. Assim, a sensação externa é uma imagem da sensação própria da alma, que é por essência mais verdadeira, e que, sem se afetar, é uma contemplação das solitárias formas.²³²

O tema da *dúnamis* inaugura o segundo capítulo de IV.6[41] : "a alma se pronuncia sobre os objetos que não possui. O que caracteriza com efeito sua potência não é padecer, mas realizar sua potência e a tarefa que lhe foi designada²³³". Destarte, o sentido da visão como também o da audição são atividades que incidem sobre aquilo para que a alma se direciona. E à partir daí, o autor faz a seguinte observação: ele não quer admitir que uma potência tenha em vista conhecer seu objeto de maneira a recebê-lo. Armstrong entendeu aí o termo potência por

²³¹ Tradução a partir de A. H. Armstrong.

²³² I, 1 [53], 7, 9-14

²³³ IV, 6 [41], 2

faculdade da alma²³⁴. Mas não há qualquer traço no texto que nos incite à mesma leitura, principalmente por procurarmos demarcar distinções entre Aristóteles e Plotino, e é por isso mesmo que nos permitimos pensar de um outro modo. Na verdade, não queremos dizer que o exegeta, com seu vasto e óbvio conhecimento linguístico, está equivocado. Apenas intentamos frisar que os sentidos de *dúnamis* que vínhamos tentando delinear neste trabalho podem perfeitamente se manter ocultas numa simples tradução de potência por faculdade. Pois afinal por que Plotino incessantemente designaria imaterialidade às nossas percepções, como também recusaria seu caráter passivo se não fosse para afirmar a vivacidade inerente a elas? E se outrora designamos a potência como condição de possibilidade de contemplação do um pelo intelecto, por que não poderia aqui, ao pensarmos a percepção, ser a condição de possibilidade de a alma se apropriar do que aparece para ela? Nosso esforço na continuação da leitura de IV.6 será guiado por essa intuição, porque se o autor, conforme foi exposto na primeira seção do capítulo, caracteriza a potência psíquica como realizada na medida em que cumpre sua tarefa inerente, e se entendemos que essa tarefa inerente é interpretar os dados sensíveis, tal tarefa é em si mesma um agir. Ou seja, o que caracteriza a potência psíquica seria sua ação, como a potência do um: θεός ἐστι διὰ ταύτην ὁ κόσμος ὅδε²³⁵.

A alma não quer o sensível da corporeidade, mas as razões vivas que o ordenam, uma vez que resultam da alma do mundo. Há algo que conduz durante um movimento de conversão a sensação ao pensamento – pode ser isso o que se lê em V,3 [49],3, 43-44²³⁶.

Assim, Plotino nos descreve a audição: há no ar uma impressão, entendida como uma adequação moldada por quem produz o som de modo a tornar a sonoridade apreensível – uma impressão que é em si mesma um *logos*. Em seguida Plotino dirá em que consiste exatamente a *dúnamis* psíquica: τὴν μέντοι δύναμιν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν οἷον ἀναγνῶναι τοὺς

²³⁴ ARMSTRONG, 1976. Referimo-nos aqui ao ano em que foi publicada sua tradução da quarta *Enéada*.

²³⁵ Este mundo aqui é um deus.

²³⁶ MOREL, Pierre-Marie. M. Dixsaut (dir). La sensation : messagère de l'âme. In : *La Connaissance de soi. Sur le Traité 49 de Plotin*. Paris, Vrin, 2002.

τύπους ἐν τῷ ἀέρι γεγραμμένους ἐλθόντας πλησίον²³⁷. Plotino nomeia a potência anímica *ousía*. Como entender uma sentença que nos diz algo assim? Podemos chamar *ousía* aquilo que torna um ente o que é, sua especificidade, se nos recordamos de *Metafísica Z*, em cujo autor parece identificá-la ao termo que Aristóteles por vezes entende como *eidōs*. Outrora, em II.5 o autor nomeia uma estátua acabada como *ousía*, ali traduzida pelo termo *realidade*. Seja em um caso ou no outro, a potência ou legítima identidade ou efetiva as faculdades do que Plotino entende ser a *psukhē*. É esse trecho que nos permite afirmar que a potência por vezes se mostra como a condição de possibilidade da alma de apreender o exterior, pois é exatamente o que está sendo descrito ao final do segundo capítulo: na medida em que a alma é potência, ela pode por consequência dominar o que constitutivamente não é seu.

A partir de tudo isso, o que Plotino quer nos dizer sobre a memória? Por ora, asseguramos apenas o que não se pode afirmar de modo algum: sua fisicalidade, sua passividade, seu distanciamento da sensação e da imaginação e, portanto, seu apartamento da potência. Na verdade, é justamente na *dúnamis* psíquica que Plotino tem seu ponto de partida para defini-la:

Digamos primeiro que não há razões para estranhamento – mesmo se há o que se estranhar, ainda que devamos na verdade nos convencer disso, que a alma tenha uma certa potência – de modo que, sem nada receber em si mesma, ela percebe o que não possui²³⁸.

Esse trecho novamente vincula a potência ao meio pelo qual a alma tem sensação. Em seguida, define-se a alma como razão (*logos*) de todas as coisas, isto é, a última realidade inteligível e primeira realidade sensível, da qual a alma do mundo é princípio na medida em que é potência produtora e lei de organização dos entes. Seu caráter é, pois, intermediário, de

²³⁷ IV. 6 [41] 2, 10-15: Não obstante a potência, e com isso dizemos realidade da alma, lê as impressões traçadas no ar e que se aproximam enquanto alcançam o momento em que podem ser vistos naturalmente.

²³⁸ IV. 6 [41] 3, 1-5: λεκτέον εἰποῦσι πρότερον, ὡς οὐ θαυμαστόν, μᾶλλον δὲ θαυμαστόν μὲν, ἀπιστεῖν δὲ οὐ δεῖ τῆι τοιαύτηι δυνάμει τῆς ψυχῆς, εἰ μηδὲν λαβοῦσα εἰς αὐτὴν ἀντίληψιν ὧν οὐκ ἔσχε ποιεῖται.

modo que tem em si a possibilidade de se deixar orientar tanto pelo sensível, quanto pelo inteligível. A alma conhece o inteligível porque se reconhece nele e tem ciência de sua origem – trata-se de um tipo de consciência de sua própria causa, a ser belamente um dia resgatada pelo idealismo alemão, enquanto por hora se define pelo termo *súnaisthesis*. Plotino utiliza no trecho acima expressão "passagem da potência ao ato" para designar o processo no qual a alma compreende o fato de que pode se aproximar das ideias. Não é difícil entender a analogia, se nos recordamos de que o ato é em Aristóteles a finalidade visada em processos cinéticos de mudança. Afinal, a alma estaria nesse caso abandonado uma condição prévia por outra que ela visa. E faz isso já tendo-se iniciado o processo que almeja a contemplação, ainda que durante o ato contemplativo ela não vá se desfazer.

Desse modo, como a inteligência é o ato primeiro, não é surpreendente que Plotino tenha se servido do termo que na filosofia do estagirita se opõe à condição de ato. Plotino parece no exemplo entender *dúnamis* por *dúnamei*: como se se prender ao sensível e ao devir fosse um estado anímico tão inferior àquele que pode atingir, que é como se tornasse um ente *em potência*: um *quase*. Interessantemente, logo em seguida ele introduz a acepção de potência que vínhamos delineando em VI.6:

Uma vez que desperta, é como se a alma passasse da potência para o ato. Da mesma maneira, ela faz com que os sensíveis lhe sejam anexos, ela realiza neles uma iluminação e lhes produz em conformidade aos próprios olhos, porque sua potência assim é disposta e em um certo sentido é direcionada ao sensível²³⁹.

Essa não será a única vez no tratado em que Plotino joga com os dois sentidos de potência. Por ora, concentremo-nos na memória. A discussão sobre a memória plotiniana

²³⁹ IV, 6 [41], 3, 15-20 : καὶ γίνεσθαι ἐκ τοῦ ἀμυδροῦ τῷ οἷον ἐγείρεσθαι ἐναργεστέρα καὶ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἰέναι. Τὰ δ' αἰσθητὰ τὸν αὐτὸν τρόπον οἷον συναψάμενα καὶ ταῦτα παρ' αὐτῆς οἷον ἐκλάμπειν ποιεῖ καὶ πρὸ ὀμμάτων εἶναι ἐργάζεται ἐτοιμῆς οὔσης καὶ πρὸ οἷον ὠδινούσης πρὸς αὐτὰ τῆς δυνάμεως.

remonta à tradição órfica²⁴⁰, no que tange à "queda" da alma. Se esta antiga tradição grega é moral e religiosa, a doutrina do licopolitano é metafísica e se esforça para integrar essas três maneiras de ver o mundo. Ela tampouco é precisa em seu vocabulário, e se serve, por vezes, do termo *anámnēsis* e, por outras, de *mnême* para significar uma mesma faculdade, embora às vezes elas se apresentem distintamente²⁴¹. Seu vínculo com essa tradição permite alguns especialistas, como é o caso de Edward Warren em outro artigo seu, de título *Memory in Plotinus*²⁴², estabelecer diversos níveis de discussão sobre o mesmo tema e em alguns casos, estabelecer até mesmo mais de uma memória. Há, destarte, abordagens da questão que tangem, por exemplo, a possibilidade de se recordar depois da morte ou a aptidão do aparato mnemônico para reconstruir a experiência de contemplação do intelecto. Acreditamos que é exatamente essa situação que Plotino caracteriza quando começa a expor sua compreensão da ontologia da faculdade rememorativa, visto que a alma chega ao inteligível enquanto se lembra deles. Tratamos da possibilidade de lembrar inteligíveis quando a memória se volta para o intelecto ou reconhece um inteligível refletido no sensível, o qual funciona como uma espécie de estímulo necessário para almas que esqueceram das formas se voltando para a experiência humana. Assim, analogamente, enquanto alguns homens estão satisfeitos na constatação da beleza sensível, outros, através dessa memória, adquirem uma reverência em relação à beleza real, sem desprezar a que nos é mais evidente²⁴³.

Essa descrição da memória remete ao caminho que Plotino procura trilhar no tratado I,3 [20], *Sobre a Dialética*, quando coloca a beleza verdadeira mais próxima do músico, do filósofo e do amante. No caso do músico, ele é naturalmente inclinado a uma manifestação de beleza e uma vez que retira a matéria de proporções e razões alcança a beleza em si mesma, e

²⁴⁰ Isso é perceptível, por exemplo, no sexto capítulo do tratado especificado, quando se abordam questões sobre a alma das estrelas, da lua e do sol, as quais se referem, obviamente, a um tipo de alma que se volta para o que é divino e supra-lunar e não sensível. A alma direcionada para isto, ou seja, para o sensível, só surge à medida que se distancia do divino.

²⁴¹ Porém a *anámnēsis* do autor é distinta da doutrina platônica do *Fédon* 72c e *Ménon* 85d

²⁴² WARREN, Edward. "Memory in Plotinus". *The Classical Quarterly*. New Series, vol. 15, No. 2. Cambridge University Press.

²⁴³ III, 5 [50], 1, 59-63.

não uma beleza particular, fato que o transforma em amante, apto a relembrar a beleza e, enfim, compreender o processo dialético da filosofia. A *anámnese* não representa um processo temporal, porque não houve qualquer momento em que a alma não possuísse essas impressões (*túpoi*) intelectuais, e apenas o reconhecimento delas ocorrem no tempo. Conjuntamente com a *diánoia*, esse tipo de memória representa o mais alto nível de experiência cognitiva e apreensão direta dos *noeta*, ou seja, a *anámnese* é o tipo de memória que é um pensamento conceitual. Quando a distinção dos conceitos fica clara, pode-se dizer que a memória que pensa é *anámnese* e a memória que imagina corresponde à *mnême*.

O que tendemos a inferir de IV.6 é que da mesma forma que as hipóstases descritas até aqui por almejam a unidade tendem a imitá-lo, a memória humana voltada ao cotidiano imita-o também ao dar vida a eventos que se perderam na sucessão temporal. Tal leitura só é proporcionada pelo sentido que Plotino dá para *dúnamis*. Esforçar-nos-emos para mostrar como.

Plotino, quando vai abordar a memória humana no tratado que mencionamos acima, relata essa faculdade de uma maneira bem didática: enquanto doa sua atenção para objetos que aparecem, é como se fizesse-os permanecer em sua mesma disposição, de maneira que lida com eles como se eles ainda estivessem ali. Caso a permanência ocorresse através de impressões físicas, não haveria a necessidade de lembrarmos, pois já possuiríamos todos os dados outrora vistos dentro de nós mesmos. As crianças, nesse caso, se lembram melhor, pois se a sucessão temporal e a repetição de certos eventos motiva o adulto a lidar com o que aparece de maneira cada vez mais obsoleta, em alguém que se propõe a descobrir o que aparece, talvez haja maior atenção direcionada ao que é visto. Porém, não se trata exclusivamente de uma questão de faixa etária, porque a memória é uma faculdade que pode ser aperfeiçoada através de exercícios. Desse modo, quanto mais vezes e quanto mais atentamente olhamos para algo, mais ele será lembrado – trata-se de uma atividade contínua.

Se alguém se propõe a executar tais exercícios, o que garante um possível sucesso? A estimulação da potência da alma:

Tudo isso se confirma de fato que há estimulação da potência anímica, graça à qual nos lembramos, na medida em que essa potência pode ser reforçada, seja de maneira geral, seja até o ponto preciso²⁴⁴.

A *dúnamis* aí não só é causa do fato de a memória se aperfeiçoar, mas também de a memória acontecer. A palavra *capacidade* facilmente caberia num excerto como esse, assim, soma-se à nossa investigação as necessidades de: a) buscar no restante do texto algum elemento que dê margem para sustentar outro sentido; b) buscar nas *Enéadas* elementos semelhantes aos do item anterior.

Não nos lembramos, todavia, somente daquilo a que nos habituamos em exercícios estimulados pelo filósofo. A memória é viva, principalmente naqueles que após terem conquistado grande quantidade de conhecimento ao lidarem com diversos assuntos por inúmeras vezes, se condicionam a aprender conteúdos novos, o que sucederá para pessoas desse perfil muito mais rapidamente. Isso novamente terá como causa uma fortificação da potência: τί ἄν τις ἐπαιτιῶ τῆς μνήμης ἢ τὴν δύναμιν τὴν ῥωσθεῖσαν εἶναι²⁴⁵; A sugestão de uma nova maneira de se entender a *dúnamis* vem logo em seguida: Plotino argumenta que a persistência de impressões físicas na alma sugere mais um tipo de fraqueza (ἀσθένεια) que de potência. Por meio dessa afirmação, ele parece opor os dois conceitos: se fraqueza, logo não-potência. Em nossa língua, o substantivo fraqueza com frequência se opõe à palavra força. Não no sentido utilizado nos conteúdos das teorias mecânicas da física nos quais uma força equilibra outra se aplicada em sentido oposto, mas trata-se de uma força que remete a um

²⁴⁴ IV,6 [41], 3, 35-40: Ταῦτα γὰρ μαρτυρεῖ πρόκλησιν τῆς δυνάμεως καθ' ἣν μνημονεύομεν τῆς ψυχῆς ὡς ῥωσθεῖσαν ἢ ἀπλῶς ἢ πρὸς τοῦτο.

²⁴⁵ IV, 6 [41], 3, 45: O que poderia alguém dizer como causa da memória se não a potência fortalecida?

certo vigor, que talvez encontre aí suas raízes homéricas²⁴⁶, mesmo que nessa situação se tratasse de vigor físico.

E o mesmo é o que parece sugerir o trecho seguinte quando Plotino quer extinguir dos demais sentidos, como a visão, a passividade: assim, o olho tem mais potência justamente porque é mais ativo. Não é surpreendente que essa faculdade seja recorrentemente uma metáfora para as ações dos entes primários, nas quais tampouco há inércia: "De maneira que com os sentidos, também não é o que é fraco, um olho, por exemplo, que vê, mas esse órgão que tem mais potência porque tem mais atividade²⁴⁷". Assim, seria o caso de perseguir uma *dúnamis* que denotasse força e vigor para a compreensão das doutrinas da sensação em Plotino? Sim, pois é tudo isso que o autor pretende predicar delas nesse tratado: Ἴσχυς ἄρα τις καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ μνήμη²⁴⁸. Ou seja, "Tanto a percepção quanto a memória são um tipo de força". Ora, são ativas. Pierre-Marie Morel vê na escolha do termo *iskhus* a combinação das duas acepções de *dúnamis* que Plotino repetitivamente emprega por todo esse tratado :

Plotino joga indiretamente com as duas dimensões e as duas concepções fundamentais do conceito de *dúnamis*, que ele entende de uma só vez tanto por força ou vigor quanto por potência ou potencialidade. A memória é uma *dúnamis*, quer dizer uma potência ou uma faculdade mas só simultaneamente na medida em que é uma força²⁴⁹.

Não apenas é uma força, mas uma força relativizada. A potência psíquica demanda uma ativação que é distinta de acordo com o corpo em que se encontra, e justamente por isso demanda uma passagem de tempo em relação ao evento a ser recordado para que então se volte para ele. Em IV. 6 [41] 3, 70, ao fim do tratado, Plotino faz a interessante observação

²⁴⁶ CLEARY, 1988.

²⁴⁷ IV, 6 [41] 3, 54: ἐπει καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων οὐ τὸ ἀσθενὲς ὄρᾳ οἷον ὀφθαλμός, ἀλλ' ὅτῳ δύνამις ἐστὶν εἰς ἐνέργειαν πλείων.

²⁴⁸ IV, 6 [41] 3, 55.

²⁴⁹ Plotino. MOREL, P.M(trad). BRISSON, J.L. e PRADEAU, J.F. (org). *Traitées 38-41*. Paris: Flammarion, 2007. Pg 393, Cf. nota 43.

que é pela sutileza anímica, e para designá-la ele utiliza o neologismo *amégethes*, ou seja, ausência de grandeza, que ela é uma potência. Ora, o que sugeriria esse excerto senão a presença de Alexandre de Afrodísia, a mesma encontrada na potência da unidade, que em seus comentários a Aristóteles encontrara a relação inversamente proporcional entre potência e volume²⁵⁰? E se a influência persiste tanto na maneira de descrever o um quanto na maneira de descrever a memória, isso não demonstra claramente que há algo em ambos que é comum? A potência do um descreve a causação do intelecto por uma superabundância de atividade e beleza; a potência psíquico-mnemônica descreve a causação que motiva a alma a recuperar conteúdos perdidos por uma superabundância de atividade e de vontade de possuir o que não se possui: o passado. O desejo não é só um convite à contemplação, é um convite à lembrança.

²⁵⁰ Cf. capítulo 3, nota 3.

4.3 Potência como vigor

Se, então, admitirmos esse sentido que clama um *vigor* em IV.6, seria coerente nos perguntarmos sobre a presença do mesmo sentido em outros tratados das *Enéadas* sobre a alma. Assim, procuraremos dar indicações de passagens em diversos tratados que denotem a presença anímica como uma potência dominadora e unificadora de objetos (de forma análoga àquela através da qual a memória unifica eventos já ocorridos).

Se há pouco postulamos a possibilidade de essa acepção plotiniana ir ao encontro das utilizações da poesia grega oral²⁵¹, isso será intensificado naquilo que propomos apresentar agora, pois parte desses excertos descrevem imagens físicas. Não só no que tange à discussão sobre a potência, mas mesmo quando Plotino se refere à alma por vezes as imagens do mundo natural retornam. Por exemplo, a presença da alma por vezes se traduz na força física das mãos (κράτος ἐν τῇ χειρὶ; VI 4[22] 7,8–23), como uma massa minúscula e luminosa (φωτεινὸς μικρὸς ὄγκος; 7,23–39), ou a luz do sol (φῶς τοῦ ἡλίου; 7,39–47). Todas essas metáforas procuram pormenorizar uma potência homogênea e individuada que é, na verdade, característica de uma alma imaterial.

O primeiro exemplo, em 7-8, 23 retrata uma mão que se apropria de um corpo por inteiro e de uma tábua, embora não especifique se toma todos de uma vez ou cada um considerado em si mesmo. Gerry Gurtler²⁵², para evitar a confusão do exemplo, sugere que tratemos o corpo como se fosse uma bola. A mão que segura uma bola a contorna e a força que transmite acarreta consequências diversas: ela pode ser jogada para longe, e no caso de uma tábua pode fazer com que seja carregada eventualmente. Disso, decorre que do contato entre a mão e um objeto qualquer resulta uma força a controlá-lo na medida em que o permeia,

²⁵¹ CLEARY, 1988.

²⁵² GURTLER, G. *Plotinus on the limitation of the act by the potency*. The Saint Anselm Journal 7.1. 2009. <http://www.anselm.edu/Institutes-Centers-and-the-Arts/Institute-for-Saint-Anselm-Studies/Saint-Anselm-Journal.htm> . As traduções de Plotino nesta seção seguem aquelas feitas por esse comentador.

força que Plotino aponta como individida. Gurtler vê aí a enunciação da limitação do ato pela potência de São Tomás de Aquino, pois já em Plotino os possíveis atos da mão são dependentes do comando da força que o suporta:

À medida em que a mão toca [o corpo] evidencia-se mais potência, ao que parece, circunscrita, mas ainda a mão é definida por sua própria quantidade, e não por aquela que acarreta no corpo e o comanda²⁵³

A ilustração simplesmente descreve o recebimento de um vigor que é imensurável por algo de dimensões mais definidas e palpáveis, isto é, por algo material que, portanto, não consegue se apropriar inteiramente da força do ente que a fornece por completo. A mão possui uma quantidade limitada de funções que se justifica em sua grandeza material e não na quantidade de potência de que sua alma dispõe, todavia, essa natureza quantitativa desaparece se a descrição quer ter como centro exclusivamente a presença psíquica: ela não carrega massa corpórea, mas mantém a *dúnamis* como incorruptível na ação de estar presente por todo o objeto. A incorporalidade anímica motiva uma presença que é não só mais íntima, como mais intensa, de maneira a tornar vivaz qualquer ente no qual se encontre por meio de sua potência manifesta.

A segunda metáfora dá continuidade a tal conclusão. Ela se encontra na etapa 7,23–39 do texto. Ao imaginar uma esfera transparente que contém em si uma pequena massa luminosa, descreve a luminosidade enquanto passível de alcançar a totalidade da esfera, de maneira que nenhuma luz exterior é digna de se iluminar tanto quanto essa. Destarte, o espaço próprio da esfera é preenchido pela luz irradiada à partir de seu centro. Se pudessemos observar uma esfera sem dimensões, ela seria completamente iluminada, de modo que dificultaria mesmo demarcar uma origem da luminosidade que desempenha a função que

²⁵³ VI 4[22] 7,12–15 : καθόσον ἐφάπτεται εἰς τοσοῦτον περιγραφομένης, ὡς δοκεῖ, τῆς δυνάμεως, ἀλλ' ὁμως τῆς χειρὸς ὀριζομένης τῷ αὐτῆς ποσῶ, οὐ τῷ τοῦ αἰωρουμένου καὶ κρατουμένου σώματος.

precisamos, e sua presença seria igualmente constatada em qualquer ponto da esfera que imaginamos:

Se entendemos por centro uma pequena massa luminosa, você a situa ao redor de uma esfera transparente e maior, de maneira que essa luz clareia o interior em inteireza da esfera que a envolve, e porque o brilho não pode vir de uma massa exterior encontrada em um outro lugar, não diríamos nós que essa luz interior, que não demanda qualquer afecção e permanece imóvel, se difunde por toda massa exterior e que essa luz que vemos lá na pequena massa preenche a esfera a esfera exterior ? Por isso então essa luz não pertence à pequena massa corpórea – pois ela possui a luz não enquanto corpo, mas enquanto corpo que se torna luminoso graças à intervenção de uma outra potência que é incorpórea.²⁵⁴

A última imagem é replicada numa situação em que o sol brilha e ilumina o ar que nos circunda, que se encontra em 7,39-47. Nela, a luz enquanto efeito desdobrado da presença solar ilumina as coisas sem se dividir. Se há objetos que a bloqueiam, apenas o fazem de um lado que esteja distante do sol, e com isso indica que a iluminação é total. Trata-se de um diálogo bastante explícito com o *Parmênides* platônico que em 131b3-4 mostra o personagem que nomeia o diálogo confundindo o jovem Sócrates a respeito da natureza das formas ao utilizar a imagem do dia e da navegação a fim de mostrar como as formas se presentificam em inúmeros corpos: "... por consequência, se o sol não fosse uma potência sem corpo e fornecesse a luz, ela não teria no sol sua fonte e não poderia dizer de onde ela vem."²⁵⁵

Desse modo, aqui explicitamente a *dúnamis* é o que assegura a unidade anímica em suas ações enquanto ela controla toda e qualquer atividade que nos leve a desempenhar. Isso

²⁵⁴ Εἰ δὲ δὴ φωτεινὸν μικρὸν ὄγκον οἷον κέντρον ποιησάμενος μεῖζόν τι περιθείης σφαιρικὸν σῶμα διαφανές, ὥστε τὸ φῶς τοῦ ἔνδον ἐν παντὶ τῷ περιέχοντι φαίνεται, οὐκ οὔσης ἄλλοθεν ἀγῆς τῷ ἔξωθεν ὄγκῳ, ἄρ' οὐκ ἐκεῖνο τὸ ἔνδον φήσομεν αὐτὸ μηδὲν παθόν, ἀλλὰ μένον ἐπὶ πάντα τὸν ἔξωθεν ὄγκον ἐληλυθέναι, καὶ τὸ ἐκεῖ ἐνορώμενον ἐν τῷ μικρῷ ὄγκῳ φῶς κατειληφέναι τὸ ἔξω; Ἐπειδὴ τοίνυν οὐ παρὰ τοῦ ὄγκου τοῦ σωματικοῦ τοῦ μικροῦ ἐκείνου ἦν τὸ φῶς—οὐ γὰρ ἦ σῶμα ἦν εἶχε τὸ φῶς, ἀλλ' ἦ φωτεινὸν σῶμα, ἐτέρα δυνάμει, οὐ σωματικῇ οὔση—φέρει, εἴ τις τὸν ὄγκον τοῦ σώματος ὑφέλοι, τηροῖ δὲ τὴν τοῦ φωτὸς δύναμιν,(...)

²⁵⁵ Καὶ δὴ τοίνυν εἰ δύναμις μόνον ὁ ἥλιος ἦν σώματος χωρὶς οὔσα καὶ φῶς παρείχεν(...). Nossa tradução.

explicita a possibilidade levantada ao início do capítulo de entender a *dúnamis* enquanto princípio de movimento do ente que possui alma, que é mais manifesta à medida que se encontrar em menor materialidade corpórea. Por isso, se a memória não lida, conforme o exposto, com impressões materiais que nela se imprimem ou com o esforço de recuperar imagens materiais realizadas pela *phantasia*, sua potência é indescritível e a torna uma faculdade completamente viva na forma com a qual desempenha sua função principal : trazer um passado que escapou da forma mais presente possível²⁵⁶. Todavia, a memória humana não lida com a eternidade, mas com a sucessão – com o contínuo. E porque ela não recupera os dados integralmente e de uma maneira imediata, e é sua vivacidade manifesta no processo a causa de nossa desconfiança de que a potência anímica crie sua própria temporalidade enquanto lembra²⁵⁷. Mas isso será o centro de discussão de trabalhos futuros.

²⁵⁶ A seu modo, é o *édifice immense du souvenir* proustiano.

²⁵⁷ A seu modo, o *stream of consciousness* de William James.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas [o um] é a potência de todas as coisas. Mas de que maneira ele é potência? Não da maneira pela qual a matéria é dita em potência, porque ela recebe: pois é passiva; mas essa forma [material] de ser potência é o extremo oposto à ação de produzir.

(Plotino, *Enéada V.3*)

A doutrina do ato e da potência em Aristóteles descreve entes eternos e entes mutáveis. Os primeiros são em geral caracterizados apenas pela pura *enérgεια*, enquanto os demais se dividem em instantes (que entendemos nesse trabalho como algo extenso) em que se encontram ora em ato, ora em potência. Obviamente, nesse caso nos referimos às situações que descrevem um estado apenas: por exemplo, um homem é em um momento específico musicista (ou seja, musicista em ato), e em outro ele não o é (sendo, pois, musicista em potência), afinal a possibilidade de algo acontecer e sua efetivação não coincidem no mesmo instante de tempo. Nada impede, portanto, que o ente, ao ser musicista em ato não possa ser em potência outras coisas, como por exemplo, um filósofo. Aristóteles se serve desse par conceitual para mais precisamente descrever o âmbito dos entes naturais, ou seja, que possuem princípio de movimento e repouso. Desse escopo, destaca-se seu esforço em criticar filósofos precedentes que afirmavam a coexistência temporal de aspectos contrários, provavelmente os eleatas e alguns sofistas (Cf. *Metafísica* 1009a22-26).

Destarte, tanto o ato quanto a potência se referem a dois predicados do ser, de maneira que a distinção entre forma e matéria consiste em uma diferença no âmbito da causalidade. Assim, se a matéria de X é algo que X é em potência, isso não ocorre por uma tautologia, mas por um novo princípio causal que se distancia do projeto platônico de postular, segundo Aristóteles, um único princípio material para todos os entes – *Metafísica* 1044a17-18 discute

exatamente a necessidade de uma designação apropriada para cada ente, fato que necessariamente implica em definir o que cada ente é em potência (1089b15-16). A novidade existe porque embora o estagirita reconheça o mérito de seu mestre no que tange à doutrina forma-matéria, os créditos não são lhe são de forma alguma dados quando a discussão é centrada no ato e na potência. De fato, em *Física* I,9, o passo 191b35 e aqueles que imediatamente lhe sucedem criticam Platão por não ter vinculado a matéria ao dativo *dúnamei*, conotação adverbial que é utilizada apenas uma vez em toda sua obra, especificamente no *Político*, 266b3, em âmbito geométrico.

No livro Θ da *Metafísica*, encontramos vários sentidos do termo, cuja polissemia já foi detectada desde Δ . Um deles é, conforme já mostrou Platão, o sentido empregado nas discussões sobre geometria. Ele designa uma relação entre um elemento A e um elemento B, pois possuir relação seria na linguagem corrente dizer o mesmo que A é potência de B. O estagirita vê nesse uso do termo uma analogia ao sentido mais primário de potência, que estaria vinculado a uma origem de movimento, que parte de A e atinge B. Essa obscura passagem não é explicada pelo filósofo, mais especificamente, ele não especifica a autoria de quem se serve do termo frequentemente dessa maneira. A obscuridade desponta porque parece denotar que Aristóteles aí se refere provavelmente a algum grande pensador da época – afinal, como o uso da *dúnamis* na poesia designa força física e o uso platônico é bastante heterogêneo, se havia algum senso comum da palavra que se debruçava exclusivamente sobre o problema do movimento, ele parece ter sido negligenciado por boa parte dos eruditos de seu tempo.

Ainda assim, tendo como pressuposto que o sentido original de potência já pensa automaticamente o movimento, Aristóteles postula através dele duas consequências : 1) há a potência de se sofrer uma ação que veio dessa origem de movimento ; 2) há a não-possibilidade de algo mudar para um estado pior. Notamos aí que Aristóteles atribui ao

pensamento grego que lhe é prévio uma concepção que é na verdade sua, visto que é também de sua autoria a soberania do ato com relação à potência, implícita em um trecho desse tipo. Afinal, a atividade consiste em um estado melhor do ente ; e se todos os entes mudam ao passar da potência ao ato, logo eles nunca mudam para algo pior que seu estado inicial. É realmente bem improvável que isso já representasse um sentido fundamental de *dúnamis* antes do estagirita desvendá-lo (ou inventá-lo). Na verdade, essas duas definições parecem para nós um aprofundamento de certas acepções platônicas, descritas em nossa introdução, que explicam a aptidão do ente de agir ou sofrer ação. Isso, de fato, é repetido pelo estagirita. Todavia, ele parece ultrapassá-las ao explicitar esse "estado pior". Logo, são essas duas consequências do raciocínio do filósofo as primeiras definições do conceito que estudamos – e ressaltamos que pode haver potência tanto naquele que age, quanto aquilo sobre o qual se age (por exemplo, pela matéria, que quando informada sofre uma ação originada da forma). Na outra possibilidade, o ente move a si mesmo, mas não enquanto ele mesmo e sim enquanto outro, afinal, mover a si mesmo enquanto si mesmo designa totalidade. Ou seja, se o ente age sobre si dessa maneira ele estaria sendo a causa de sua própria corrupção ao tornar-se gradativamente não-ser. Por isso, se um ente age sobre si mesmo enquanto outro, fica explícito que há duas fases na mudança e que não se trata de uma dissolução do ente que muda. Quando a potência inexistente desse modo que descrevemos, existe a privação de potência, isto é, a não-potência. Trata-se da situação na qual o ente não possui uma certa qualidade, tanto porque nunca a possuirá ou porque num dado momento não a possui.

Quando falamos da *dúnamis* nos entes que possuem alma ela tem um significado específico. A potência é qualquer aptidão de produzir algo, como a técnica, afinal construir algo ou esculpir algo é um princípio de mudança – por exemplo, um material sem formato adquire configurações específicas a partir do movimento iniciado por quem o elaborou. Ademais, as potências racionais podem produzir contrários, como a medicina que produz

tanto a saúde como a doença (obviamente, se pensamos na medicina de nosso tempo, trata-se de um exemplo turvo. Para nós, é estranho pensar em uma medicina que acarreta a doença, visto que a doença em geral aparece pela privação da medicina. Todavia, o exemplo do filósofo se sustenta se considerarmos a medicina tal qual se configurava na Grécia. Afinal, as teorias da época vinculavam a medicina à teoria dos humores, a qual dizia que a boa saúde resulta da harmonia entre o sangue, a fleuma, a bile negra e a bile amarela. Dessa forma uma pessoa doente carrega por si mesma tanto a potência de cura, quanto a potência da doença, ou seja, ela é por si mesma uma potência de contrários). Porém, como já sugerimos, Aristóteles sempre destaca a impossibilidade dos estados motivados pela alma coexistirem no tempo.

O passo 1047b5 fornece a definição de *dúnamis* não como aptidão ou capacidade, mas como possibilidade, definição que será em nosso tempo bastante considerada pelo segundo Heidegger, pois ela descreve para ele o ser com bastante eficácia. O exemplo dado é que a diagonal de um quadrado tem a potência (capacidade) de ser medida, mas não tem a possibilidade de mesura, pois isso contradiz as leis matemáticas. Assim, o termo é nuançado.

Há ainda as *dúnamai* inatas, que são os sentidos. Outras são adquiridas através do exercício constante que efetiva uma aptidão de alguém : se uma pessoa se dedica à música, ela por fim tocará um instrumento, ou seja, terá a capacidade para tal, mesmo quando num dado momento opte por não continuar a exercê-la.

À partir do capítulo 5, procura-se definir *enérgεια*, mas apenas na medida em que isso revela algo sobre a potência, a saber, que ela não só pertence ao que naturalmente move um ente ou que naturalmente é movido por outro ente, mas também dispõe de outros sentidos. Trata-se desses que foram lembrados acima: o que é possível, o que é capaz, o que dispõe agora de uma aptidão adquirida com o exercício. O que antes aparecia sutilmente, a saber, a prioridade do ato com relação à potencialidade é finalmente anunciado em 1049b5.

Com relação à fórmula, isso ocorre porque um novo ente, que outrora dispunha da

possibilidade de tornar-se algo, só é percebido enquanto novo pelo ato, e não pela chance de ser efetivado (isto é, pela potência). Com relação ao tempo, a prioridade é manifesta através do fato de que algo só existe em ato se foi produzido por um ente que era prévio a ele, identicamente em ato. Logo, antes de algo existir ele se encontrava em potência, mas nesse mesmo instante, algo em ato agia sobre ele para que pudesse posteriormente mudar. Assim, o ato precede a potência cronologicamente. A soberania também se desdobra no âmbito da substância, pois algo tem *eidos* (que é chamado de ato logo sem seguida em 1050b) antes de possuir *hule*. Tal soberania só estará sujeita a contradizer-se em âmbito ético, posto que é evidente que ser mal em ato é inferior a ser mal em potência, afinal em um dos casos temos uma maldade concreta, enquanto o outro só nos apresenta uma promessa de crueldade.

O que se nota desde Δ 5 é a dedicação do estagirita em estabelecer significados da *dúnamis* que denotem alteridade, ou seja, eles são sempre acompanhados da noção de causa, se entendemos por causa "*razão do movimento*". Quando em sua obra, conforme nos mostra o livro de Leonor Cabranes²⁵⁸, há alguma potência ativa ela necessariamente implica na causalidade eficiente. Não surpreendentemente, a passividade é do âmbito da causa material.

Plotino segue a mesma conclusão em todas as suas considerações sobre a matéria sensível. Desse modo, II.4[12] a define tanto como substrato, quanto como receptáculo das formas. Há em sua filosofia, característica interpretada por alguns estudiosos como necessidade imposta pelo próprio sistema, a ambiguidade da matéria, visto que há a sensível e também a inteligível.

A matéria inteligível não motiva a introdução da potencialidade no mesmo plano. De fato, inicialmente tendemos a compreendê-la como uma necessidade lógica, algo que parece ter sido notado pelo próprio filósofo ao longo do décimo segundo tratado. Ora, Plotino explicitamente recorda a necessidade de tudo quanto constituir um ente sensível ter um

²⁵⁸ CABRANES, 1989.

correspondente inteligível do qual ele participaria. Desse modo, se constatamos a matéria em nosso contexto de vida, ela precisa participar de outra; quando um ente perceptível não possui uma causa extra-sensorial isso retira dos inteligíveis seu caráter de princípio e é como os fizesse existir sem qualquer propósito. Soma-se a isso o fato de a matéria inteligível ser obrigatoriamente incorpórea, visto que tais princípios inteligíveis são incorruptíveis, e não há possibilidade de algo que muda ou devém ser causa de participação de um ente que se comporta de maneira idêntica. Outrossim, ela é eternamente a mesma, pois da mesma forma que não se corrompe, não muda em nenhum aspecto e possui simultaneamente todos os formatos que serão impostos sobre a matéria sensível, mas nesse caso, essa última só receberá um formato por instante. De algum modo bem específico, a *hule noeté* é uma substância. Todavia, é produzida extra-temporalmente pela alteridade e pelo movimento primeiro – e ao afirmar isso, Plotino talvez faça sua apropriação do *Sofista* de Platão e seus gêneros. Nas *Enéadas*, todos esses entes são indeterminados e só possuem alguma determinação ao se voltarem para a unidade; dessa maneira qualquer "iluminação" que incida sobre a matéria inteligível é bastante indireta.

A matéria sensível é, como em Aristóteles, um subjacente. Isso quer dizer que durante o processo de mudança algo permanece entre a forma inicial e a forma final: se nada fizesse esse papel, a *metabolé* consistiria em um movimento de desintegração e ressurgimento sucessivo do ente, fazendo-o, pois, atingir de forma subsequente o ser e o não-ser. Todavia, a matéria é desprovida, em totalidade, de características, de modo que seu papel lhe dá uma natureza bastante peculiar. Qualquer forma ou configuração se impõe sobre ela, que se adaptará à nova contingência em decorrência dessa natureza, de modo que as dimensões futuras de um composto caberão à forma. Do que foi dito, surge um problema : como essa condição da matéria permite que saibamos que ela exista ? Plotino afirma que como a matéria é um não-ser mitigado, e não considerado absolutamente, a alma se porta, ao pensar sobre ela,

de maneira diferente em relação à forma com que reage ao pensar o nada. Ele não nomeia a operação mental ou psíquica que se dedica a esse conhecimento, todavia, alguns tradutores interpretam esse *pensamento que não pensa* conhecedor da *hule*, de intuição. O autor meramente nos detalha que a alma recebe uma impressão (provavelmente intelectual) da desconfiguração total (τύπος τοῦ ἀμόρφου), e se nosso psiquismo concebe alguma matéria que porta qualquer determinação está evidentemente "intuindo-a" pela forma.

A matéria sensível, agora em oposição ao que ocorre na obra aristotélica, é sinônimo de privação, cuja definição é : ἡ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα. Ou seja, *oposição aos entes fundados na razão*. A matéria, ao não ser a alteridade em sentido estrito, mas apenas na medida em que não é um ente específico concorda integralmente com a sentença. Na doutrina do estagirita, a privação é extinta no devir por oposição à persistência material; provavelmente, isso consiste em uma distinção lógica intrínseca às particularidades daquilo que subjaz.

Em que medida essa definição se aproxima dos significados de potência? Ser em potência, isto é, o dativo *dúnamei* também é algo da ordem do substrato. A própria escolha do conhecido exemplo da estátua de bronze por Plotino restringe a aplicação do termo a esse âmbito, porque ele se reporta a um bloco de material específico que está a ponto de se tornar um ente fabricado (isto é, uma estátua) mediante a atuação externa (realizada pelo escultor). Conectar a matéria à existência potencial é o que o estagirita faz tanto em θ 8, 1050 a 15-16 quanto em K 2, 1060a 20-21. Não obstante, a matéria não existir em ato não motiva a afirmação de que não existe de modo algum, essa modalidade é identificada enquanto ela desempenha sua função de receber. Portanto, se outrora frisamos a concatenação entre *dúnamei* e alteridade, a *hule* é uma intensificação total dessa característica, pois ela é a única "propriedade" que nos possibilita não excluir a matéria da existência.

Como conclusão, afirmamos que a matéria que é potencialmente todas as coisas nunca

atuará num ente particular; a matéria que é potencialmente um ente específico ampara determinações e jaz em sua passividade. O tratado II.6 consiste em um excerto que nos faz atentar para uma distinção entre Plotino e Aristóteles, especificamente, quando diz que a cor de algo não é um acidente extrínseco que chega ao composto, mas é em si mesmo uma ação. Isto é, trata-se de uma manifestação da potência de tornar branco. Logo, a anterioridade da *enérgeia* sobre a *dúnamis* outrora afirmada na *Metafísica* (Aristóteles diz que um ente em ato agora é produto de um ente distinto em ato prévio) acontece aqui o oposto: é a potência prévia a algo que causa a efetivação desse mesmo ente, que não demanda nada além de si mesmo. Esse trecho aborda a seu modo uma potência ativa e um certo tipo de princípio – é um convite a compreendermos conforme o possível as determinações da unidade.

Ao mesmo tempo em que talvez não haja melhor definição de um como *potência de todas as coisas*, talvez tampouco haja definição mais vaga. Nos vários trechos que recortamos sobre o tema, Plotino sempre frisa o aspecto causal entre um e os demais entes – e a relação entre causalidade e potência, de fato, não é nova em relação ao que já deduzimos de Aristóteles. Ser princípio é ser princípio *de* algo. O que é novo é a maneira através da qual isso se dá, que não demanda, como na filosofia do estagirita a distinção entre *enérgeia* e *dúnamis*.

A potência da unidade é um conceito elástico. Isto é, a cada tratado que Plotino argumenta sobre uma propriedade do princípio jamais anteriormente mencionada, a mesma propriedade vai para o termo "potência". Isso é peculiar, mas não totalmente: afinal, apenas quer dizer que a unidade coincide com sua *dúnamis*. O um é exaustivamente afirmado nas *Enéadas* como anterior ao ser, mas jamais é anterior, conforme observa Gwenaëlle Aubry, a sua potência. Mas o que todos esses conceitos revelam? Primeiramente, comprovam a influência do aristotelismo de Alexandre de Afrodisia, que ao comentar as doutrinas da natureza aristotélicas levantou a possibilidade de volumes mínimos possuírem potência

máxima. Isso nos afasta da conclusão da mesma autora, para a qual Plotino simplesmente haveria retornado ao sentido pré-aristotélico de *dúnamis*. Afinal, Platão não leu os comentários alexandrinos, nem tampouco tem em sua obra uma homogeneidade conceitual para tratar do tema consistentemente quando ele escapa ao debate sobre a causalidade do Bem.

Em segundo lugar, a *dúnamis* revela atividade. Pelo fato de o um ser o princípio de todas as coisas, sem o qual nada tem existência de nenhuma forma, trata-se de uma potência definida não apenas enquanto causa, mas enquanto causa produtora da totalidade da vida. E como a *dúnamis* (ou como a unidade, pois nesse caso são idênticos) permite ao um (ou ele se permite) doar o máximo de si ao produzir se mantendo intacto e idêntico, essa causa produz vida à partir da vida. Afinal, se a vida primeira tem uma causa e se essa causa é uma superabundância estável de tudo, ela é vivaz por si mesma. Ou seja, até agora possuímos as seguintes propriedades ao nos referirmos ao princípio: é causa primeira e principal, produtora de tudo, que permanece idêntica a si mesma enquanto produz; e que é em si mesma viva porque motiva a vida através do vigor que dela deságua.

Se a causalidade aristotélica no mundo natural tem sua possibilidade de efetivação condicionada ao acidente e ao acaso, no caso desta a produção é segundo a necessidade. Logo, a potência em Plotino não se vincula à contingência. Como o um permanece em si mesmo, imóvel, ao engendrar, ao mesmo tempo em que é plenamente vivo é plenamente imóvel. A definição aristotélica de movimento em *Física III* é "ato de uma potência enquanto potência". Ora, mas aqui o ato da potência enquanto potência é a definição do não-movimento! E, novamente se queremos jogar com a linguagem, poderíamos dizer mesmo que o um é a potência da potência enquanto potência, já que não queremos dicotomizar ou diferenciar *enérgeia e dúnamis* – todavia, esse ponto será demonstrado posteriormente.

Dito isso, a causalidade do um é uma causalidade viva e ativa, mas que não se move. Como o princípio primeiro produz também a beleza, isso só ocorre através de sua própria

beleza, superexcessiva. A potência, então, é bela. Ela não designa o estado inferior ao ato de *Metafísica* Θ. Identicamente, é um princípio de liberdade genuína. Nós, entes móveis, somos livres de maneira mui suavizada, pois nem sequer nos autodominamos, e ainda menos dominamos os fatos que decorrem sem nossa influência. Destarte, o um tem a liberdade genuína, e a *dúnamis* é livre (e que escolha ela teria na doutrina de um filósofo como Aristóteles, na qual o papel potencial é simplesmente tender ao ato por natureza?). Porém, essa liberdade não implica que o um possa eventualmente decidir não produzir os entes (até mesmo porque, como ele é eterno, se houvesse em algum "momento" extra-temporal decidido isso nós entes móveis não teríamos existido em qualquer instante da história, pois jamais haveria existido o início da sucessão dentro da qual nos inscrevemos). Ademais, e por argumentos mais suaves, existe um aspecto na filosofia de Plotino que diz que tudo quanto é pleno, no instante em que o é, gera. Assim, se o um não gerasse os entes ele estaria recusando sua unidade – ou seja, a plenitude absoluta.

O ato primeiro é o intelecto. Logo, se antes Plotino deu o exemplo da cor que chega ao ente como ato, mas também como manifestação da potência de colorir, que seria prévia a essa atualidade, vemos uma analogia entre esse trecho, de II.7, e a produção do intelecto. Pois afinal, a potência do um é prévia ao ato primeiro.

Por vezes, especificamente em VI.8, Plotino aborda a unidade tanto como ato quanto como *dúnamis*. Aubry interpreta essa escolha – e a essa interpretação assentimos – como se ela nuançasse o momento em que o um causa a si mesmo [ato] e o momento que causa outro [potência]. Todavia, além de não ser extensivamente repetida na obra plotiniana, essa distinção é meramente pedagógica, afinal, não há diferença de instante entre o momento que o um causa a si mesmo e o momento em que causa algo. Na verdade, o um causar a si mesmo é apenas uma inferência lógica derivada do fato de que não fosse assim, haveria um princípio anterior ao princípio primeiro. Dessa forma, a única expressão, ainda que designe

temporalidade, de que dispomos para entender essa produção é a de simultaneidade – o um causa a si mesmo *enquanto* causa os entes. E mesmo se isso parecer confuso, qualquer confusão some se simplesmente postularmos que *dúnamis* = *enérgeia*, pois se há que se insistir numa anterioridade lógica entre o princípio e seus consequentes para melhor apreensão da doutrina, não devemos nos esquecer de que o um age, homogeneamente, tanto no "antes", quanto no "depois". Logo, talvez seja prudente determinar essa sinonímia.

E se ainda essa possibilidade for rejeitada, ainda há outra. Diferenciar *dúnamis* e *enérgeia* não significa que não estamos falando de duas ações – e de fato, é difícil que essa rejeição decorra do fato de alguém considerar a existência de passividade no um, afinal ali não há matéria. Tendo feito todas essas considerações, em uma sentença como *o um é a potência de todas as coisas*, nomearíamos a potência por vitalidade.

A alma representa uma aplicação bastante peculiar do conceito de *dúnamis*, porque se no âmbito da unidade ele se flexibiliza enquanto cresce e se completa a cada nova atribuição ao princípio, aqui ele se flexibiliza entre a matéria e o inteligível.

A *dúnamis* psíquica não coincide com a própria alma em qualquer acepção. Enquanto a alma sustentar os céus e sustentar o mundo sem a perda de algo que lhe é próprio, provavelmente isso ocorre. Todavia, quando a alma do ente particular se distrair com a confusão própria do contexto e dos seres perceptíveis, afirmar algo nesse sentido torna-se complexo. Assim, a alma só manifesta potência na medida em que age belamente, ou seja, enquanto procura escapar da matéria, enquanto produz nossas faculdades. Isso quer dizer que a alma, sempre permanente na unidade que lhe é inerente, pode nem sempre permanecer em sua potência que se assemelha àquela da do princípio, que é na verdade ele próprio.

Nota-se, assim, que a potência anímica é o que move as capacidades humanas de forma efetivá-las. Na modernidade, Spinoza retorna a esse problema, pois para esse autor a potência humana também é de ação e é desejante, como aquela pertencente ao psiquismo de Plotino.

Analogamente, enquanto essas faculdades forem ativas ou presentes a *dúnamis* é manifesta através delas – ou seja, nesse caso é imanente. A conexão com Spinoza é praticamente uma consequência necessária dessa discussão, e tal filósofo se debruça também sobre suas implicações éticas. A potência psíquica tem o caráter de princípio de movimento. A vitalidade do princípio primeiro, ao contrário, realmente motiva o movimento indiretamente, se nos lembramos de que o um acaba por causar tudo. Todavia, se igualmente nos recordamos da geração do *nous* ela também é princípio de não-movimento.

Se interpretamos a alma do mundo como uma "parte" do intelecto, ela é um ato, integrante da *próte enérgeia* que define a inteligência. Esse ato, novamente, manifesta a potência produtora do sensível. Quando a *psukhé* universal deixa-se orientar pelo intelecto para satisfazer seu desejo de contemplação, Plotino usa o termo potência para descrever a condição de possibilidade que a move em torno da união ao princípio. Todavia, embora seja condição de possibilidade, a potência não é em si mesma uma possibilidade nesse caso, pois ela é um tipo de ação que permite o abandono do sensível pela alma – a *dúnamis* fornece capacidade de agir, mas na medida em que age também.

Outrossim, a alma humana é potente. Com relação ao dativo *dúnamei*, ele designa em II.5[25] a capacidade anímica em ser potencialmente qualquer coisa: culta, não culta, musicista, não-musicista, filósofa ou não-filósofa. Desde Aristóteles, o termo aplicado em domínio racional se refere a possíveis contrários que não ocorrerão simultaneamente. Nesse caso, a alma comporta *dúnamei* e *dúnamis*. Respectivamente, porque se encontra em estado potencial ao não possuir uma forma definida (como essas que há pouco exemplificamos) e também porque produz o sensível.

O termo também designa tanto nossas *faculdades* e, como é recorrente, a unidade anímica enquanto desempenha suas funções. Se abordamos potências racionais nossas que são imateriais, como a imaginação ou a memória, podemos dizer que a *dúnamis*, entendida em sua

face ativa, as permite autonomia e vigor. É evidente que o fato de não lidarem com impressões físicas e imateriais já lhes asseguraria atividade de qualquer maneira. Porém, a *dúnamis* pode permitir a essa ação um ímpeto criador e produtor que interfere diretamente na maneira com a qual a memória, por exemplo, apreende o passado.

O tratado VI.4 possui fortes imagens físicas e esclarecedoras da *dúnamis* psíquica. Em uma delas, Plotino afirma que quando a mão (a qual é uma imagem que descreve nossa alma) pratica o ato de segurar um objeto, a partir dali ele tem a possibilidade de ser lançado ou jogado. É como se uma força atuasse sobre a mão e lhe desse as condições necessárias para agir conforme sua vontade, porque o controla. Essa força é homogênea e indivisível, na medida em que se aplica sobre o objeto e sobre a mão inteiramente : de fato, por vezes nós mesmos imitamos o um. Alguns especialistas veem em passagens deste gênero, a origem tomasiana da soberania da potência em relação ao ato, tema exaustivamente abordado na obra *De Potentia*, que consiste em um tratado configurado por meio de objeções e respostas, de forma que a primeira delas é se haveria *dúnamis* na divindade. A resposta é que de fato há, se o conceito é entendido com princípio de operação ativo, que se opõe ao passivo (hábito) que é inapto a descrever Deus.

No idealismo alemão, algo semelhante é constatado na obra de Schelling. Em geral, a *Potenz* é definida pelo autor como a *hule* dos antigos, e para ele, ser material demanda o amparo por algo que se exclua da matéria porque significa basicamente ser mero simulacro, e demanda, portanto, a atuação de Deus. Porém, na fase em que ele cria suas filosofias da mitologia, o termo é delineado de uma outra maneira, de forma que a *Potenz* é automovente e já é o ser em ato, algo que o distancia, por exemplo, da configuração da *dúnamis* de Leibniz em seu conceito de força, que aparentemente não supera as distinções ato-potência do aristotelismo grego e de certos autores do aristotelismo medieval.

Assim, se Plotino aceita o desafio de deslocar a potência da natureza formada por

movimento e repouso ao descrever o repouso vivo, este desafio foi bem aceito e terá seus adeptos em várias épocas da história de nossa filosofia.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias

ARISTÓTELES; Tradução de DUMINIL, Marie-Paule; JAULIN, Annick. *Métaphysique*. Paris: Flammarion, 2008.

_____ ; Tradução de PELLEGRIN, Pierre. *Physique*. 2e éd. rev. Paris: Flammarion, 2002.

_____ ; Tradução de BODEÛS, Richard. *De l'âme*. Paris: Flammarion, 1993; Jean Tricot. Paris: Vrin, 1988.

_____ ; Tradução de MUGNIER, René. *De la mémoire et de la réminiscence, Petits traités d'histoire naturelle*. Paris: Belles Lettres, 2002].

_____ ; Tradução de GOMEZ-MULLER, Alfredo. *Éthique à Nicomaque*. Paris: Librairie Générale Française, 1992

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. Éxposition de la foi. In: *Oeuvres*. Éditions La Bibliothèque Digitale.

BERGSON, H. *Cursos sobre filosofia grega*. Martins Fontes, 2005.

BORGES, J. *El Aleph*. Alianza, 2003.

FILO; Tradução de MANGEY, T. *De Somniis*. Londres, 1792.

GADAMER, HG. *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une hermeneutique philosophique*. Seuil, 1976.

_____. *O problema da consciência histórica*. FGV, 2003

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 1927

HUSSERL, E. *Erste Philosophie*. Springer, 1956.

PLATÃO; Tradução de CHAMBRY, Emile. *Sophiste ; Politique ; Philebe ; Timee ; Critias*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

_____ ; Tradução de BRISSON, Luc. *Parménide*. 2. ed., rev. Paris: Garnier-Flammarion, 1999.

_____ ; Tradução de Nestor Cordero. *Le Sophiste*. Paris: Flammarion, 2006.

PLOTINO; Tradução de DUFOUR, Richard.; LAURENT, Jérôme; LAVAUD, Laurent.; BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Traité 22-26*. Paris: Flammarion, 2004.

_____ ; Tradução de BARACAT JUNIOR, Jose Carlos. *Eneada III. 8 [30]*: sobre a natureza, a contemplação e o uno. Ed. bilingue. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2008.

_____ ; Tradução de BARACAT JR, José Carlos. *Plotino: Énéadas I, II, e III; Porfírio: Vida de Plotino. Introdução, tradução e notas*. Tese de doutorado em Estudos da Linguagem, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

_____ ; Tradução de BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Traité 7-21*. Paris: Flammarion, 2003.

_____ ; Tradução de NARBONNE, Jean-Marc. *PLOTIN: les deux matieres [Enneade II, 4(12)]*. Paris: J.Vrin, 1993.

_____ ; Tradução de NARBONNE, Jean-Marc. *Traité 25 (II, 5)*. Paris: Editions Du Cerf, 1988.

_____ ; Tradução de ARMSTRONG, A. H. Harvard University Press.

_____ ; Tradução de BOUILLET, M. N. Disponível em <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/table.htm>, último acesso em setembro de 2015.

PROCLO; Tradução de TROUILLARD, JEAN. *Eléments de théologie*. Paris : Aubier, 1965.

SYNESIUS; Tradução de FALCONNET, M. Himnes. In: *Lyriques Grecques*. Paris, Lefrève

et Charpentier, 1842.

VICTORINUS, MARIUS. *Adversus Arium*. Éditions du Cerf, 1960.

Fontes Secundárias

ABOUT, P. Husserl, lecteur de Plotin. In: *Neoplatonisme; melanges offerts à Jean Trouillard*. Cahiers de Fontenay, no. 19-20-21-22. École Normale Supérieure, 1981.

AUBRY, Gwenaëlle. *Dieu sans la puissance: dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*. Paris: Vrin, 2006.

ÁVILA, Nathália. *Paradoxes de l'immanence: Bergson à travers Plotin, Plotin à travers Bergson*. Conferência apresentada nos Ateliês dos Estágios de Inverno em Coimbra, do programa Erasmus Mundus – Europhilosophie. Coimbra 2014.

BEAUFRET, J. *Dialogue avec Heidegger I, Philosophie Grecque*. Paris, Minuit, 1973.

BLUMENTHAL, H. G. *Plotinus Psychology: His doctrines of the embodied soul*. Netherlands: The Hague, 1971.

BERGSON, Henri. *Cursos sobre filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes. 2001.

BERTI, Enrico. Metafísica Δ 6. In: *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford, Clarendon Press, 2000. p. 181-206.

BRISSON, L. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris, 1974.

CABRANES, L. *El poder y lo posible*. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Pamplona, 1989.

CHIARADONNA, Riccardo. *Studi sull'anima in Plotino*. Napoli: Bibliopolis, 2005.

CLEARY, J. "Powers that be": The concept of potency in Plato and Aristotle. *Méthexis XI* (1998)

CORRIGAN, K. Is there more than one generation of matter in the Enneads?. *Phronesis*.

XXXI (1986), p. 167-181.

FATTAL, Michel. *Logos et image chez Plotin*. Paris: L'Harmattan, c1998.

GAUKROGER, S. Aristotle on intelligible matter. *Phronesis*, vol. 25 no. 2. BRILL, 1980. p. 187-197.

GURTLER, Gary. *Plotinus on the limitation of act by potency*, 2009. <http://www.anselm.edu/Documents/Institute%20for%20Saint%20Anselm%20Studies/7.1Gurtler.pdf>, acesso em novembro de 2011 e agosto de 2012.

HADOT, Pierre; REALE, Giovanni. *Porfirio e Vittorino*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

HADOT, Pierre. Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le *Parménide*. *Revue des Études Grecs*, tome 74, fascicule 351-353, 1961. P. 410-439

HAPP, H. *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin/New York, 1971.

LAVAUD, C. *Itinéraires de la puissance*. Presses Universitaires de Bordeaux, 2004.

MENN, S. The Origins of Aristotle's concept of *energeia*. *Ancient Philosophy* 14: 73-114, 1994.

MOREL, P. La Sensation, Messagère de l'âme. In: DIXSAUT, M. (dir) *La Connaissance de Soi*. Paris, Vrin, 2002.

MOUTSOUPOLOS, E. *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*. Paris: Vrin, 2000.

NARBONNE, JM. *La métaphysique de Plotin*. 2002.

O'BRIEN, Denis. *Plotinus on the origin of matter*. Bibliopolis, 1991.

O'BRIEN, Denis. *Plotinus on the Making of Matter Part I: The Identity of Darkness*. The International Journal of Platonic Tradition, 5, 2011. Páginas 6-57.

OLIVEIRA, Loraine, MARQUES, Marcelo (org). Entre o sensível e o inteligível: O estatuto intermediário da imaginação em Plotino. In: *Teorias da Imagem na Antiguidade*. Paulus, 2012.

PEPIN, Jean. Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme. *Revue Philosophique*, 146, 1956. 39-64.

PRADEAU, Jean-François SOCIÉTÉ D'ÉTUDES PLATONICIENNES. *Études platoniciennes III: L'âme amphibie; Études sur l'âme selon Plotin*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

PRADEAU, Jean-François. *L'imitation du principe: Plotin et la participation*. Vrin, 2003.

PIGLER, Agnès. *Le vocabulaire de Plotin*. Paris: Ellipses, 2003.

_____. La surabondance de l'Un puissance de toutes choses chez Plotin. *Laval théologique et philosophique*, vol. 59, n° 2, 2003, p. 257-277.

PUENTE, Fernando. *As figuras do negativo no livro I da Física*. 2014. Conferência apresentada no I Simpósio Ibérico de Filosofia Grega: Aristóteles e o aristotelismo. Lisboa, 2014.

REHM, D. *Plotinus' use of dunamis and energeia in his account of emanation from the One*. Tese de doutorado em Filosofia, Universidade de Chicago, Chicago. 1994

RIST, J.M. The indefinite dyade and intelligible matter in Plotinus. *The Classical Quarterly*, 12, 1962. p. 99-107

RIVAUD, A. *Platon: Eeuvres complètes, tome X: Critias et Timée*. Paris, 1925.

TAZZOLIO, Florent. *Du lien de l'un et de l'être chez Plotin*. Paris: L' Harmattan, 2002.

SLEEMAN, J. H; POLLET, Gilbert. *Lexicon plotinianum*. Leiden, Holland: E. J. Brill; Leuven, Belgium: Leuven University Press, 1980

SOUILHÉ, Joseph. *Étude sur le terme dúnamis dans les dialogues de Platon*. Paris: F. Alcan, 1919

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

VASILIU, Anca. *L'acte et la puissance selon l'ordre noétique chez Plotin et chez Marius Victorinus*. Conferência realizada na Universidade Roma-Tor Vergata, em 15 de abril de 2014. VÉDRINE, Helene. *La conception de Nature chez Giordano Bruno*. Paris : J. Vrin,

1967.

VIOLETTE, R. Les formes de la conscience chez Plotin. *Revue des Études Grecques* 107 (1994). p. 230

ZINTZEN, Clemens. *Die philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977

WARREN, Edward. Consciousness in Plotinus. *Phronesis*, 1960.

WARREN, Edward. Memory in Plotinus. *The Classical Quarterly*. New Series, vol. 15, No, 2. Cambridge University Press