

Paulo César Lage de Oliveira

Imagens em Espelhos:  
o estatuto do múltiplo sensível em Plotino

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG  
Departamento de Filosofia

2009

Paulo César Lage de Oliveira

# Imagens em Espelhos: o estatuto do múltiplo sensível em Plotino

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Fernando Rey Puente

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG  
Departamento de Filosofia  
2009

100 Oliveira, Paulo César Lage de  
O48i Imagens em Espelhos [manuscrito]: o estatuto do múltiplo sensível em Plotino  
2009 / Paulo César Lage de Oliveira. – 2009.

285 f.

Orientador: Fernando Rey Puente

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Plotino. 2. Filosofia - Teses 3. Filosofia antiga - Filosofia – Teses. 4. Ontologia – Teses. 5. Cosmologia – Teses. 6. Matéria – Teses. 7. Imagem (Filosofia) – Teses. I. Rey Puente, Fernando . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Fernando Rey Puente – UFMG (orientador)

---

Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira – UFMG (examinador)

---

Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques – UFMG (examinador)

---

Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola – UNIFESP (examinador)

---

Prof. Dr. José Carlos Baracat Júnior – UFRGS (examinador)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Fernando Rey Puente, que conduziu com dedicação exemplar o andamento da tese, sempre disponível para o diálogo e leitura do texto, e paciente ante as inúmeras dificuldades que surgiram ao longo de sua execução. Os méritos e acertos deste trabalho resultam de sua orientação e os eventuais desacertos devem ser imputados exclusivamente a mim;

aos meus pais, Plínio e Maraíza, pela dedicação e apoio nas horas difíceis. Sem o incentivo e a presença deles, este trabalho não poderia ter sido concluído;

aos meus irmãos, Vanessa, Gustavo, Júnior e Teka, pelo companheirismo e incentivo;

aos meus tios, Maria Ignês e Nivaldo, e ao meu primo Lourenço Lage, pela hospedagem durante a execução dos créditos;

a todos os meus familiares que não foram mencionados, mas que direta ou indiretamente tenham contribuído com a sua presença e afeto durante a execução do trabalho;

aos meus amigos, Samuel, Jô e Scott, por todos os anos de agradável convivência e amizade;

ao Prof. Dr. José Carlos Baracat Júnior por ter autorizado o uso de sua tradução das *Enéadas*;

ao CEFETMG e aos colegas dessa instituição que me deram apoio, em especial ao meu amigo Milney;

aos funcionários do Depto. de Filosofia da UFMG, em especial à Andréa, pela atenção e disponibilidade;

a Deus, pelo dom da vida.

[...] mesmo as coisas que parecem originar-se nela são brinquedos, imagens em uma imagem sem arte, assim como no espelho o que está situado em uma parte é refletido em outra; e ela se preenche, assim parece, mas nada tem e, no entanto, parece ser todas as coisas.

Plotino, III 6 (26), 7

No entanto, sua hipótese comporta a demonstração, na medida do possível, da impassibilidade da matéria e da aparente presença de como que imagens que não estão presentes.

Plotino, III 6 (26), 12

Então, o que entra, entra como uma imagem e como não verdadeiro em algo não verdadeiro. Então, entra verdadeiramente? E como o poderia, aquilo a que de modo algum é lícito participar da verdade por ser a falsidade? Então, falsamente entra no falso? É como se alguém visse entrar em um espelho as imagens dos objetos que se refletem e enquanto eles se refletem.

Plotino, (III 6 (26), 13

E Platão, pensando precisamente isso sobre a matéria, concebendo sua participação não como uma forma que se faz presente no substrato e que lhe dá formato, de modo que ele se torne um composto uno de elementos comodificados e como que cofusionados e coafectados, e querendo indicar que não fala nesse sentido e como a matéria poderia receber as formas permanecendo impassível, procurando um exemplo de participação impassível – não seria fácil ensinar de outro modo quais são exatamente as coisas que, estando presentes, conservam o substrato idêntico –, suscitou muitas dificuldades esforçando-se para dizer o que queria e desejando ainda indicar que há um vazio de realidade nos sensíveis e que a região da aparência é vasta.

Plotino, III 6 (26), 12

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é o de examinar o múltiplo sensível em sua condição de imagem dos seres inteligíveis, na perspectiva do tratado III 6 (26). A ontologia da imagem deve ser considerada como a solução plotiniana para a questão do múltiplo, porém traz consigo inúmeros problemas metafísicos, como o da produção da imagem, o da justificação de sua possibilidade de existência e o do modo de sua relação com os seus arquétipos. O tratado III 6 (26) examina extensamente o estatuto do múltiplo sensível, porém sob o ponto de vista original da tese da impassibilidade da matéria, não enunciada em qualquer outro tratado. A matéria é considerada como receptáculo das imagens das formas inteligíveis, mas, em razão de sua impassibilidade, jamais se deixa afetar por essas imagens e isso acarreta dificuldades para a determinação de sua condição ontológica. A nossa pesquisa indica que o tratado III 6 (26) busca demonstrar em toda a sua amplitude a precariedade ontológica das imagens sensíveis ou dos seres corpóreos, análogos em seu estatuto às imagens de um sonho ou projetadas em meios transparentes e impassíveis como a água, o espelho ou mesmo o vazio.

Palavras-chave: Plotino, ontologia, cosmologia, matéria, imagem.

## RÉSUMÉ

Le but de cette recherche est d'étudier le multiple sensible dans sa condition d'image des êtres intelligibles, dans la perspective du traité III 6 (26). L'ontologie de l'image doit être considérée en tant que solution plotinienne pour la question du multiple ; néanmoins, celle-là amène à certains problèmes métaphysiques, comme celui de la production de l'image, de la justification de sa possibilité d'existence et de son rapport avec ses propres archétypes. Le traité III 6 (26) examine de façon approfondie le statut du multiple-sensible, mais à partir de la perspective originale de la thèse de l'impassibilité de la matière qui n'est pas énoncée dans autre traité. La matière est considérée comme le réceptacle des images des formes intelligibles, mais, en raison de son impassibilité, elle ne se laisse pas affecter pour ses images et cela amène à certaines difficultés pour la détermination de sa condition ontologique. Notre recherche soutient que le traité III 6 (26) cherche à démontrer dans toute sa plénitude la précarité ontologique des images sensibles ou des êtres corporels, analogues dans son statut aux images d'un rêve ou encore aux images projetées sur des milieux transparents et impassibles comme l'eau, le miroir ou même le vide.

Mots-clés: Plotin, ontologie, cosmologie, matière, image.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	11
<b>I. PRIMEIRA PARTE: OS PRINCÍPIOS DO MÚLTIPLO E A ESTRUTURAÇÃO DA IMAGEM INTELIGÍVEL</b>	30
<b>1. Os fundamentos da ontologia da imagem</b>	30
1.1. Uma indicação metodológica no tratado III 6 (26)	30
1.2. A indeterminação do princípio e o problema do múltiplo como imagem	33
1.3. Os princípios da processão da imagem	48
<b>2. A estruturação do inteligível como imagem e arquétipo</b>	65
2.1. Alteridade e imagem inteligível	65
2.1.1. Alteridade como matéria inteligível	69
2.1.2. Alteridade como gênero	85
2.2. O <i>Noûs</i> como ὡς ὄν no tratado III 6 (26)	97
2.3. O <i>Noûs</i> como Δημιουργός	101
2.4. A Alma como imagem e como princípio produtivo do múltiplo sensível	106
2.4.1. A processão da Alma	106
2.4.2. Universalidade e particularidade da Alma	110
2.4.3. A Alma, o <i>lógos</i> e o múltiplo sensível	120
2.4.4. A Alma e a refutação da causalidade material	138

<b>II. SEGUNDA PARTE: A RECEPÇÃO DO INTELIGÍVEL E O ESTATUTO DA IMAGEM SENSÍVEL</b>	147
<b>3. A natureza da matéria e a sua impassibilidade no tratado III 6 (26)</b>	147
3.1. A origem da matéria e a recusa do dualismo de princípios	149
3.2. A existência necessária da matéria do sensível e a sua impassibilidade	161
3.3. Indeterminação da matéria e impassibilidade	169
3.4. Privação, não-ser e impassibilidade	178
3.5. Potencialidade, não-ser e impassibilidade	183
<b>4. Imagem, participação impassível e pseudo-hilemorfismo</b>	191
4.1. O múltiplo sensível como não-ser	191
4.2. Espelho e imagem: participação impassível e pseudo-hilemorfismo	201
4.2.1. A metáfora do espelho	201
4.2.2. Participação impassível: o bem e a beleza	208
4.2.3. O pseudo-hilemorfismo e a dependência do sensível	220
4.2.4. A homonímia da imagem refletida	232
4.3. A ilusão da alma e suas metáforas	243
4.3.1. A metáfora do sonho	243
4.3.2. A metáfora do feitiço	250
4.3.3. A ausência de apreensão da matéria e a ilusão da alma	252
4.3.4. O sentido ético do tratado III 6 (26)	262
4.3.5. O sábio e a imagem	264
<b>CONCLUSÃO</b>	267
<b>REFERÊNCIAS</b>	272

## INTRODUÇÃO

Todos os aspectos da filosofia plotiniana dependem de um ponto arquimediano: a admissão do Uno (τὸ ἓν) como primeiro princípio de todos os seres que, em última instância, dele procedem como uma imagem de um modelo. Os primeiros níveis de multiplicidade que se constituem a partir da processão (πρόοδος) da unidade originária nada mais representam do que determinações do Uno, hipóstases<sup>1</sup> que surgem de sua silenciosa quietude e inefável transcendência. A sua imagem imediata é o ser (τὸ ὄν), uno-múltiplo (ἓν πολλά) ou ο νοῦς, que por sua vez produz como sua imagem o uno e múltiplo (ἓν καὶ πολλά) ou a ψυχή. Ambos se estruturam mediante uma conversão (ἐπιστροφή) aos seus respectivos princípios e representam a hierarquia inteligível. Após o inteligível surge a matéria (ύλη) como último estágio da processão e o seu esgotamento, na qual se desenha e se forma a multiplicidade sensível, o cosmos (κόσμος), resultado da interação da matéria com o *lógos* (λόγος). Apesar da absoluta transcendência do princípio, de modo imediato ou mediato, todos os seres que podemos apreender por meio dos sentidos, da razão e do intelecto são imagens do Uno<sup>2</sup>, não como este é em sua natureza originária, mas tal como se apresenta refletido em uma sequência de espelhos, primeiro na matéria inteligível, que se constitui como o ser universal dotado de todas as perfeições e imutável, e, por uma série de mediações, na matéria do sensível, na qual surge o ser corpóreo.<sup>3</sup> O múltiplo então pode ser considerado como uma espécie de reflexo e difração do Uno em vários níveis de manifestação.

Em função da primazia do Uno em relação ao ser universal, a metafísica plotiniana deve ser entendida como uma henologia, uma metafísica do Uno.<sup>4</sup> E como todos os níveis hierárquicos inferiores ao Uno representam um nível superior ou inferior de ser, pertencem ao domínio da ontologia, que deve ser considerada como uma ontologia da imagem<sup>5</sup>, pois a condição de imagem é própria do ser, em qualquer nível que se encontre, inteligível ou sensível.

---

<sup>1</sup> Uma discussão detalhada do termo encontra-se em Aubin (1992, p. 138-146).

<sup>2</sup> Aubin (1953, p. 369) afirma que todos os seres são imagens do primeiro princípio, do Uno.

<sup>3</sup> Segundo Koch (1998, p. 74), não há nenhum âmbito do ser, desde o mais elevado nível inteligível até o mais baixo nível sensível, que não esteja incluído na noção de imagem.

<sup>4</sup> A respeito das metafísicas do ser e do uno são muito úteis os trabalhos de Gilson (1962) e Murali (1995).

<sup>5</sup> Conforme expressão de Garcia Bazán (1982).

Poderíamos até dizer que o conceito de ser e imagem se identificam, caso não encontrássemos nas *Enéadas* a afirmação de que a matéria também é uma imagem<sup>6</sup>. Plotino fez um amplo uso da noção de imagem aplicando-a a diversos aspectos da sua filosofia<sup>7</sup>, porém o nosso interesse reside em investigar o problema da imagem apenas em seu significado ontológico e, mais especificamente ainda, em estudar o estatuto ontológico do mundo sensível em sua condição de imagem, sob a perspectiva do tratado III 6 (26).

A imagem apresenta, em sua condição ontológica, uma natureza ambivalente, pois implica sempre uma composição de identidade e diferença,<sup>8</sup> e qualquer análise da natureza do múltiplo como imagem em Plotino deve manter em seu horizonte essa relação. Somente o Uno, pela sua simplicidade absoluta, escapa dessa composição inerente a todos os seres. Cada etapa da processão representa, portanto, um entrelaçamento de identidade e diferença, no qual o domínio maior ou menor da identidade determina, respectivamente, uma maior proximidade e semelhança em relação ao princípio originador imediato ou uma maior dessemelhança e afastamento (BEIERWALTES, 1992, p. 77). A relação de identidade e diferença em cada imagem é essencial, pois permite a continuidade com o seu modelo, mas também o afastamento necessário que a instaura como imagem. Houvesse apenas a identidade, não haveria imagem, e se somente a alteridade, a própria noção de imagem seria comprometida e, no limite, dissolvida. Há, contudo, problemas que surgem quando pensamos as relações entre os diversos níveis hierárquicos que compõem a estrutura do mundo inteligível e sensível: um deles se refere à possibilidade de haver imagem de um princípio absolutamente indeterminado e irrepresentável como o Uno; outro diz respeito à continuidade entre o ser inteligível e o sensível. Determinar, portanto, a natureza da relação entre os diversos níveis hierárquicos considerados em sua função de modelo e imagem representa um desafio essencial para a metafísica plotiniana.

Plotino abordou a questão do estatuto do múltiplo sensível em vários tratados, adotando diferentes pontos de vista a respeito desse tema, não sem a ambivalência própria da condição da imagem. Quando expôs a posição de Platão a respeito das causas da descida das almas nos corpos, constatou que o seu longínquo mestre apresentou duas abordagens distintas e aparentemente conflitantes a respeito do mundo sensível. Segundo Plotino, em diálogos como o

---

<sup>6</sup> No passo III 6 (26), 7, 28, Plotino afirma a condição de imagem da própria matéria, embora tal designação seja problemática em função de sua ausência de limite e determinação. Vide Beierwaltes (1992, p. 76-77).

<sup>7</sup> Aubin (1953, p. 352 e 368-369) fornece uma longa lista de exemplos da relação modelo-imagem nas *Enéadas*.

<sup>8</sup> Consultar a esse respeito, Beierwaltes (1989, p. 53-66) e (1992, p. 75-107).

*Fédon*, *Fedro* e *República* há uma concepção que condena o consórcio da alma com o corpo, em função de a natureza sensível representar um cárcere e uma prisão para a alma, alijando-a do conhecimento da verdade e da posse do Bem verdadeiro. Por outro lado, Plotino indica que, no *Timeu*, Platão exaltou a natureza do mundo sensível, imagem da perfeição do mundo das Ideias, produto de um Demiurgo bom, artífice da alma do mundo e das almas individuais, ambas formadas com a função principal de animar e governar os corpos, as últimas descendo periodicamente do mundo inteligível para cumprir sua missão (IV 8 (6), 1, 23-50).

Ambiguidade próxima reaparece ao longo das *Enéadas*. No passo III 2 (47), 3, 19-31, Plotino apresenta o cosmos com um sentimento de veneração comparável ao que uma pessoa dotada de profunda sensibilidade estética vivencia diante de uma obra de arte que encarna e expressa a beleza. Encontramos em sua apreciação do mundo sensível uma visão que exalta a sua ordem, unidade, harmonia e continuidade com o mundo inteligível em função de sua perfeita imitação, e que o considera como fruto de uma providência divina que difunde nele a sua bondade e beleza, conforme o passo a seguir:

E, sem embargo, ainda que tendo reprovado em todas essas passagens a vinda da alma ao corpo, não obstante, ao falar no *Timeu* deste universo, elogia o cosmos e diz que é ‘um deus bem-aventurado’ e que a Alma lhe foi dada pelo “demiurgo, que era bom”, a fim de que este universo fosse “intelectivo”, pois o universo tinha que ser intelectivo, porém, por outro lado, não podia chegar a sê-lo sem alma. Por esse motivo foi, pois, enviada por deus ao mundo, tanto a Alma do universo como a de cada um de nós: para que fosse perfeito, já que quantos são os gêneros de viventes existentes no mundo inteligível, esses mesmos tinham que existir também no sensível.

IV 8 (6), 1, 40-50 [trad. IGAL. J.]: καὶ ἐν τούτοις ἅπασι μεμψάμενος τὴν τῆς ψυχῆς ἄφιξιν πρὸς σῶμα, ἐν Τιμαίῳ περὶ τοῦδε τοῦ παντὸς λέγων τὸν τε κόσμον ἐπαινεῖ καὶ θεὸν λέγει εἶναι εὐδαίμονα τὴν τε ψυχὴν παρὰ ἀγαθοῦ τοῦ δημιουργοῦ πρὸς τὸ ἔννουν τόδε τὸ πᾶν εἶναι δεδόσθαι, ἐπειδὴ ἔννου μὲν αὐτὸ ἔδει εἶναι, ἄνευ δὲ ψυχῆς οὐχ οἶόν τε ἦν τοῦτο γενέσθαι. ἢ τε οὖν ψυχὴ ἢ τοῦ παντὸς τούτου χάριν εἰς αὐτὸ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπέμφθη, ἢ τε ἐκάστου ἡμῶν, πρὸς τὸ τέλος αὐτὸ εἶναι· ἐπειδὴ ἔδει, ὅσα ἐν νοητῷ κόσμῳ, τὰ αὐτὰ ταῦτα γένη ζῶων καὶ ἐν τῷ αἰσθητῷ ὑπάρχειν.

O que poderia deixar perplexo um leitor mais desavisado são as afirmações feitas em outros tratados e que parecem contradizer a exaltação do mundo apresentada acima. No tratado I

8 (51), escrito pouco tempo depois do tratado sobre a providência, Plotino identifica o mal com a matéria, cuja negatividade contamina tudo o que está ou entra em contato com ela, inclusive as imagens das formas, o que significa dizer que o substrato do mundo é o mal e que os corpos também participam de uma natureza contrária à do Bem. Soa como algo surpreendente o que é dito no passo a seguir, a respeito dos corpos:

A natureza dos corpos, no quanto participa da matéria, seria um mal não primário: pois eles possuem uma forma não verdadeira, estão desprovidos de vida, destroem-se uns aos outros, o movimento deles originado é desordenado, são obstáculo para a alma em sua atividade própria e esquivam-se da essência fluindo sempre, são um mal secundário; [...].

I 8 (51), 4, 1-6 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Σωμάτων δὲ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, κακὸν ἂν οὐ πρῶτον εἶη· ἔχει μὲν γὰρ εἶδος τι οὐκ ἀληθινὸν ἐστέρηται τε ζωῆς φθείρει τε ἀλλήλα φορὰ τε παρ' αὐτῶν ἄτακτος ἐμπόδιά τε ψυχῆς πρὸς τὴν αὐτῆς ἐνέργειαν φεύγει τε οὐσίαν ἀεὶ ῥέοντα, δεύτερον κακόν·

Os pontos de vista apresentados acima são contrastantes e evidenciam que o problema do estatuto ontológico do mundo está longe de ser abordado univocamente nas *Enéadas*, o que deixa margem para interpretações distintas e até conflitantes a respeito da sua condição. Tais ambiguidades resultam muitas vezes do contexto representado por interlocutores com os quais Plotino debate em cada tratado.

Apesar da amplitude e diversidade de perspectivas acerca do múltiplo sensível como imagem, escolhemos circunscrever a nossa análise principalmente ao tratado III 6 (26): *Sobre a impassibilidade das coisas incorpóreas*, mais precisamente aos capítulos 6 a 19, que tratam da questão da matéria, contudo sem restringirmos a investigação exclusivamente a esse único texto, pois a sua argumentação se articula com a totalidade do sistema henológico e ontológico elaborado nas *Enéadas*<sup>9</sup>. Essa escolha evidencia a direção da nossa abordagem, pois a peculiaridade do tratado reside em investigar a natureza do mundo sensível como imagem, não em sua função mimética, mas em sua inferioridade hierárquica e radical deficiência, a ponto de correlacionar o ser corpóreo com as imagens que são refletidas em meios transparentes como um espelho ou a água. O nosso objetivo consiste em explorar a perspectiva do tratado III 6 (26), que ressalta a dependência e a condição aparente das imagens refletidas na matéria do sensível. O que

---

<sup>9</sup> Fleet (1995, p. XIX) afirma que o tratado abrange todo o espectro da ontologia plotiniana.

norteia a nossa investigação são as repetidas afirmações de Plotino no tratado, de que o que se reflete na matéria representa uma falsidade presente em um meio falso (III 6 (26), 7, 27-43). Como devem ser interpretadas as declarações acerca da ilusão do múltiplo sensível no tratado III 6 (26)? Em que sentido Plotino o considera como uma mera aparência? Neste trabalho, consideramos que Plotino conduz o sensível, no tratado III 6 (26), ao ponto máximo de nulidade ontológica permitido a um platônico, sem fazer com que desapareça no não-ser absoluto.

Toda a argumentação de Plotino no tratado III 6 (26) visa a sustentar a tese da impassibilidade da matéria e, a partir dela, determinar o estatuto do múltiplo sensível como imagem. A impassibilidade da matéria é ilustrada pela metáfora do espelho, que permite que se pense a condição ontológica do sensível em função da impossibilidade de uma real interação da imagem da forma com o substrato material, que não admite qualquer tipo de afecção. Desse modo, a matéria desempenha o papel de receptáculo das imagens das formas sem, no entanto, constituir com essas uma verdadeira unidade, ou seja, sem converter-se em nada do que está nela, o que resulta em um pseudo-hilemorfismo<sup>10</sup>. Ao se comparar essa doutrina de Plotino com outros tipos de hilemorfismo, como os de Aristóteles e dos estoicos, pode-se perceber a distância que o separa de seus predecessores, pois estes admitem, evidentemente com muitas diferenças ente si, uma conformação real da matéria, o que dota o mundo corpóreo de uma autonomia e consistência que não é admitida na perspectiva do tratado III 6 (26). A impossibilidade da matéria se converter em outra coisa distinta do que é, implica que os seres que nela se refletem não estão realmente lá e dependem integralmente de seus respectivos modelos, o que, por outro lado, significa que a matéria, sendo em potência todas as coisas, não se torna em ato nenhuma delas. Os seres sensíveis apenas aparecem sobre ela e causam naqueles que não se apercebem do substrato material indeterminado, a impressão de serem autônomos e verdadeiros.

Do nosso ponto de vista, a tese da impassibilidade da matéria instaura ou revela uma aporia presente no pensamento plotiniano. Por um lado, Plotino afirma em inúmeras ocasiões que o mundo sensível é orientado em todos os seus aspectos pelo Bem e pela beleza e mimetiza os princípios superiores; por outro, que a matéria, em razão de sua impassibilidade, nunca se torna bela ou boniforme. A aporia parece resultar de dois interesses fundamentais do pensamento plotiniano: afirmar a deficiência ontológica do ser corpóreo reconhecendo, no entanto, sua beleza

---

<sup>10</sup> Esse é um termo usado por Igal (1992, p. 68, v. I) para se referir à doutrina do tratado III 6 (26) e que mantenho aqui por julgar que expressa bem o modo de interação entre matéria e forma apresentado no tratado.

e boniformidade, ressaltando o laço mimético que une todos os seres. A impassibilidade da matéria permite a primeira e dificulta a segunda perspectiva, pois o substrato jamais se torna verdadeiramente belo e bom, muito embora aparente sê-lo.

Muitos trabalhos foram dedicados ao estudo do múltiplo sensível e sua condição de imagem em Plotino, mas poucos direcionaram sua análise para a elucidação do tratado III 6 (26) e alguns o fizeram apenas tangencialmente, algumas vezes atenuando a sua doutrina ou a subordinando à perspectiva de outros tratados. Seria exaustivo apresentar cada um desses trabalhos<sup>11</sup>, mas algumas obras que pelo menos abordam o tratado III 6 (26) podem ser destacadas. Hudedé, em seu livro *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens* (1957, p. 97-137), analisa vários autores da tradição grega, dentre os quais Plotino e o tratado 26. Para o intérprete, o recurso à metáfora do espelho indica a condição ilusória das imagens. Hudedé (1957, p. 125) utiliza alguns passos significativos para mostrar que a imagem é enganosa (ψεῦδος), um simulacro (φάντασμα), irreal em função de sua dependência do meio no qual se reflete. A obra, no entanto, como não é dedicada a Plotino como objeto principal de investigação, carece de uma análise mais detalhada do tratado III 6 (26), não obstante permanece útil na apresentação do simbolismo do espelho na literatura antiga, helênica e cristã.

Rutten, em seu controverso livro *Las catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, chama a atenção para o tratado III 6 (26). Ele afirma que a matéria representa a multiplicidade infinita, receptáculo que difere do substrato aristotélico, pois este é um não-ser por acidente, enquanto a matéria plotiniana é um puro não-ser, idêntica à privação, incorpórea, impassível e, por isso, incapaz de ser afetada pela forma (RUTTEN, 1961, p. 31). Dessa concepção decorre, segundo Rutten, que todas as determinações do mundo sensível são ilusórias, pois tanto a matéria quanto as formas que ela parece assumir coincidem com o não-ser. Rutten (1961, p. 34) afirma ainda que, não obstante as inúmeras afirmações nas *Enéadas* de que o sensível é imagem e participa do modelo inteligível, Plotino permanece fiel a Platão apenas nominalmente, pois em seu sistema o inteligível é negado por sua imagem e a unidade pela multiplicidade, fundamentando suas afirmações no tratado III 6 (26). A interpretação de Rutten se articula com toda a sua apresentação da doutrina das categorias do mundo sensível e não há

---

<sup>11</sup> Dentre os estudos sobre o estatuto do múltiplo sensível e sua condição de imagem, destacamos os seguintes: Aubin (1953), Rutten (1961), Ferwerda (1965), Fielder (1977), Schroeder (1978 e 1980), Santa Cruz (1979), Garcia Bazán (1982), Lassègue (1983), Armstrong (1990), Deck (1991), Beierwaltes (1992), Laurent (1992), Narbonne (1993), Corrigan (1996), Koch (1997 e 1998), Fauquier (2003), Fattal (1998), Zamora (2000) e Lavaud (2008).



qualquer tentativa de atenuação das afirmações do tratado III 6 (26), mas falta em Rutten uma análise detalhada dos passos desse tratado, pois o interesse do intérprete reside na investigação dos tratados das categorias.

Ferwerda, em seu livro *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin* (1965, p. 9-23), dedica um razoável espaço à metáfora do espelho, debate a interpretação de Hagedé e a critica em muitos pontos. Ferwerda relaciona as ocorrências da metáfora nas *Enéadas* e mostra que Plotino indicou nos passos do tratado III 6 (26), os limites do seu uso, assim como no passo VI 5 (23), 8, 17, no qual chega a rejeitar a comparação. Ferwerda afirma que Plotino jamais usou o termo “espelho” no sentido metafórico de “matéria”, pois a comparação ocorre em contextos nos quais a metáfora apenas indica a atividade e o não-ser da matéria. Ferwerda ressalta que Plotino é original em relação aos seus predecessores; já em relação aos filósofos posteriores, um exemplo análogo do uso da metáfora só se encontra em outro ilustre representante da tradição neoplatônica, o mestre Eckhart, cuja proximidade reside na acentuação da dependência da imagem. Quanto ao uso negativo da metáfora, Ferwerda constata que predomina mais em Plotino do que em seus antecessores, considerados em seu conjunto, mas adverte que “conclusões prematuras” não devem ser inferidas disso.

Santa Cruz, em seu belo livro *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin* (1979, p. 111-114), apresenta de modo sintético, porém com precisão, as principais teses do tratado III 6 (26) acerca da impassibilidade da matéria e da participação impassível, reconhecendo que, da forma sobre a matéria resulta apenas uma “aparência de afecção”. Com relação ao emprego da metáfora do espelho, Santa Cruz também indica os limites da comparação, pois a matéria não é idêntica a um espelho, pois este possui existência real; a “matéria não pode ser pensada como objeto” (p. 113) e, desse modo, a analogia entre ambos é fundada em sua condição comum de receptáculo. Observação importante da autora indica que o tratado tenta resolver o problema da transcendência-imanência da forma, marcando uma posição distinta em relação a Platão e Aristóteles. Não se vê, contudo, em sua conclusão sobre o estatuto ontológico do sensível, a presença do ponto de vista do tratado, pois Santa Cruz ressalta a positividade do mundo sensível e marca a sua distância em relação à interpretação de Rutten, no que diz respeito à condição ontológica do ser corpóreo.

Garcia Bazán, em sua instigante obra *Neoplatonismo y Vedanta* (1982, p. 63-90), que discute a doutrina da matéria em Plotino e Sankara, concede um espaço muito mais amplo que os

autores anteriores ao tratado III 6 (26) e faz dele o elemento essencial e quase exclusivo de sua análise do estatuto da imagem em Plotino, tendo o mérito, portanto, de chamar a atenção para a sua centralidade e importância. Garcia Bazán ressalta a continuidade do tratado III 6 (26) com os tratados anteriores que abordam a matéria e, o mais importante, condiciona as suas conclusões sobre o estatuto do sensível ao ponto de vista apresentado no tratado 26, ao contrário de Santa Cruz e, posteriormente, Zamora, e com muito mais amplitude do que Rutten. Para Garcia Bazán, a matéria, em sua condição de não-ser e radical deficiência, contamina com sua ausência de ser tudo o que nela se projeta e se mostra. O intérprete afirma que a diversidade entre modelo e imagem não abole a semelhança, porém, enfatiza a dependência da imagem e sua irrealidade. Esses aspectos da relação modelo-imagem são fundamentais para a nossa própria análise.

De grande importância e mesmo imprescindível é o comentário de Fleet (1995) ao tratado III 6 (26). O comentador ressalta que se preocupou em fazer um comentário filosófico ao tratado e que este abrange a totalidade da ontologia de Plotino. Desnecessário dizer que a obra é imprescindível no esclarecimento de inúmeros passos, porém Fleet não oferece uma interpretação de conjunto a partir de seu comentário, como o fez Narbonne (1993) com o tratado II 4 (12), o que teria sido deveras útil.

Narbonne aborda o problema, ao que nos parece, em um dos dois únicos artigos publicados nos últimos cinquenta anos que tratam especificamente do tratado III 6 (26), *L'impassibilité de la matière dans L'Enneade III, 6 [26]: doctrine stoïcienne ou innovation plotinienne?* (1995). Narbonne mostra que o tratado é o único a declarar a impassibilidade da matéria e que isso não se deve a um erro de transmissão do texto, pois as ocorrências são muito numerosas. A tese da impassibilidade implica uma aparente contradição, segundo o intérprete, pois em outros tratados a matéria é dita totalmente passiva (παμπαθής, I 8 (51), 3, 15), absolutamente dócil (πάντη εὐάγωγος, II 4 (12), 11, 41), e também no próprio tratado, no passo III 6 (26), 18, 31, em que se afirma que ela espera sofrer (παθεῖν) o que quer a causa ativa. Narbonne faz a importante observação de que não há modificação da doutrina da matéria em Plotino, pois nos tratados anteriores a tese aparece sem ser nomeada, o que implica que o tratado aportaria apenas uma inovação terminológica. Um dos méritos do artigo reside na profunda análise da possibilidade da presença de um ponto de vista similar acerca da impassibilidade da matéria em vários autores da tradição, mesmo em Aristóteles. Cabe ressaltar que o artigo propõe, possivelmente de modo original, uma relação de similaridade entre a noção

estoica de vazio e o conceito plotiniano de matéria impassível e suas respectivas funções em relação aos corpos.

A monumental obra de Corrigan, *Plotinus' theory of Matter-Evil and the Question of Substance* (1996, p. 132-179), representa uma notável contribuição para a elucidação da doutrina do tratado 26 e uma reflexão extremamente fecunda em relação aos outros tratados que abordam o problema da matéria, muito embora sua doutrina das três matérias tenha sido bastante criticada pelos especialistas. Corrigan apresenta um estudo completo do tratado III 6 (26) e sua obra se caracteriza pela apresentação de uma análise detalhada e extremamente técnica dos problemas, e pelo vínculo histórico que estabelece com outros autores da tradição, como Alexandre de Afrodísia. Dedicar também uma seção para algumas comparações entre a linguagem do tratado e autores modernos e contemporâneos como Hegel, Sartre e Heidegger. Mostra-se de grande interesse a indicação de Corrigan de que as afirmações do tratado sobre a impassibilidade da matéria em relação aos contrários nela presentes devem ser lidas à luz de um contexto mais amplo, que é exatamente o da maleabilidade e passividade da matéria em relação ao poder demiúrgico das formas inteligíveis e *lógoi* (1996, p. 157 e 162-163). Corrigan rejeita o ponto de vista de que o tratado estatui a condição ilusória do mundo sensível (1996, p. 154). Em nossa opinião, a análise de Corrigan parece atenuar o alcance das afirmações sobre a impassibilidade da matéria e a consequente precariedade da condição ontológica do sensível.

Fattal, em seu livro *Logos et image chez Plotin* (1998), busca elucidar o laço que une as noções de *lógos* e imagem, e contrapõe a imagem plotiniana à noção gnóstica de imagem. O seu objeto central não é o tratado III 6 (26), mas apresenta uma pequena síntese de sua doutrina (1998, p. 35-39). Segundo Fattal, Plotino apresenta a sua concepção da participação da matéria, mediante um comentário do *Timeu* feito exatamente em alguns passos do tratado. Fattal mostra que, no tratado III 6 (26), a matéria é considerada imagem impassível na qual entram apenas as imagens da forma, pois se a forma mesma entrasse, poderia agir sobre ela e transformá-la, o que implicaria uma “participação verdadeira” (1998, p. 35). As imagens das formas não podem “agir verdadeiramente” e nada produzem, pois são aparências de ser. Fattal constata uma aparente contradição com outros tratados e tenta justificar a impotência da “razão seminal”, concebida como imagem da forma, seguindo o artigo de Narbonne citado acima, e afirma que Plotino tenta salvar a impassibilidade e a natureza má da matéria. Segundo o intérprete, o problema da participação é de difícil solução, pois toda participação real implica um sofrer. Fattal afirma que a

condição ontológica da imagem é apresentada de maneira muito diferente em outros tratados e que Plotino muda sua concepção de imagem quando quer combater a noção de imagem dos gnósticos (1998, p. 55). Muito embora reconheça todas as consequências da doutrina da impassibilidade da matéria e constate a diferença de perspectiva em relação a outros tratados, Fattal não se propõe a definir exatamente que lugar ocupa a ontologia do tratado III 6 (26) no âmbito do pensamento plotiniano. Não nos parece suficiente dizer que o reconhecimento da impotência da imagem represente uma tentativa de salvar a impassibilidade da matéria, pois se esta é mantida, qual o seu papel nos tratados posteriores?

Zamora, em sua tese *La génesis de lo múltiple: matéria y mundo sensible en Plotino*, apresenta uma ampla análise do estatuto da matéria e do mundo sensível. Com relação ao tratado III 6 (26) apresenta os seus passos mais significativos sobre a impassibilidade da matéria (2000, p. 320-326), embora dedique muito mais espaço ao tratado II 4 (12), centro de sua investigação (2000, p. 14). Zamora explora de modo mais detalhado o simbolismo do espelho associando-o aos mitos de Dioniso e, em parte, ao mito de Narciso. O intérprete apresenta também muitos passos importantes do tratado a respeito das realidades sensíveis e sintetiza a posição de Plotino, delineada no tratado 26, a respeito da matéria e os reflexos que nela se encontram: “as imagens que se refletem nela não são reais, embora aparentem sê-lo” (p. 324). Em suas conclusões sobre o estatuto ontológico do sensível não se observa, contudo, uma apropriação das teses do tratado 26, seguindo Santa Cruz em sua interpretação do estatuto do mundo sensível<sup>12</sup>. O nosso enfoque diverge do de Zamora na medida em que este prioriza em sua análise o tratado II 4 (12), enquanto o nosso trabalho prioriza o III 6 (26).

O artigo de Fauquier, *La matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus* (2003, p. 65-80), representa uma das mais recentes contribuições sobre o estudo do problema. Fauquier analisa a metáfora do espelho em dois aspectos fundamentais: como um recurso ou imagem que permite o acesso do pensamento à matéria, pois ambos, segundo o intérprete, são criadores de ilusões e impassíveis; também em seu significado ontológico, como receptáculo que reflete as formas. O intérprete lembra que a metáfora do espelho é a imagem mais célebre relativa à matéria, mas não a única e que sua significação não é

---

<sup>12</sup> Zamora (2000, p. 369): “Nas *Enéadas* assistimos a uma ‘revalorização do sensível’ (SANTA CRUZ, 1994, p. 39)”. Zamora acrescenta (p. 369, nota 226): “Neste ponto nos aproximamos à teoria de Santa Cruz, frente à ‘desvalorização’ do sensível que propõe Anton, o que daria como resultado a justificação da menor importância concedida às categorias do mundo sensível. Cfr. John P. Anton, 1976, 93-94.”

unívoca. Parece-nos fundamental a ambivalência que Fauquier discerne em relação ao espelho plotiniano, pois este pode tanto ilustrar a relação hierárquica de iluminação entre as realidades superiores e inferiores, quanto indicar a sua condição de princípio de dispersão, como no caso de Dioniso e Narciso (2003, p. 73-78). Fauquier não atenua as afirmações do tratado acerca da condição ontológica do mundo corpóreo, e, ao contrário do que Ferwerda afirma, aceita que a metáfora do espelho é utilizada para representar a matéria, embora admita que Plotino estabeleça limites e correções no uso da comparação.

Merece também ser mencionado pela amplitude e profundidade da análise, Lavaud e sua tese de doutorado *D'une métaphysique à l'autre: figures de l'altérité dans La philosophie de Plotin* (2008, p. 45-52), que apresenta uma significativa elucidação do significado do conceito de imagem no tratado III 6 (26). O autor segue a opinião de que o tratado III 6 (26), do sexto capítulo em diante, representa um comentário ao *Timeu* 52b, ou seja, da teoria platônica da *khóra*. Lavaud faz importantes observações acerca da condição da matéria no tratado III 6 (26), pois como imagem, ela paradoxalmente jamais aparece, porém é a condição de todo aparecer sensível, como um espelho. Segundo Lavaud, essa analogia é problemática, pois enquanto um espelho assegura a semelhança entre o reflexo e o modelo, na matéria, toda semelhança é perdida, conforme o III 6 (26). A matéria então é o lugar do  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ , do falso. Segundo o intérprete, a matéria age como um princípio que torna ilusórias as determinações que nela aparecem, mas pelo seu poder enganador, o que é “imagem ilusória”, segundo expressão do intérprete, aparece como um ser verdadeiro. Para Lavaud, nas *Enéadas* constam duas funções atribuídas à imagem sensível: uma função mimética e uma função hierarquizante; esta última é a única assumida no tratado, pois o seu interesse consiste em assegurar a condição impassível da matéria, mas sob essa perspectiva, o ser sensível perde toda a sua consistência. De acordo com Lavaud, Plotino despoja a noção platônica de imagem de seus atributos mais fundamentais, assim como a noção de participação, que se torna participação impassível, porém a manutenção desse vocabulário permite a Plotino manter o vínculo da matéria com a processão.

Antes de apresentarmos a divisão deste trabalho, consideramos importante tecer algumas breves considerações sobre a estrutura, posição cronológica e o vocabulário do tratado III 6 (26). Ele se divide em duas grandes partes: os cinco primeiros capítulos tratam da impassibilidade da alma; os capítulos 6 a 19 tratam da impassibilidade da matéria, embora o sexto capítulo represente um intermediário, pois antes da análise da matéria, contrapõe o ser

verdadeiro ao ser corpóreo e assume essa contraposição como um procedimento metodológico, mostrando que o fim último do tratado é definir o estatuto ontológico dos seres sensíveis.

O primeiro capítulo inicia a discussão sobre a impassibilidade da parte superior da alma, mostrando que as percepções não são afecções, mas juízos elaborados pela alma, relativos às afecções, que têm lugar no corpo específico<sup>13</sup>, e esses juízos não devem ser concebidos como marcas na alma ou alterações da alma, como pensavam os estoicos. O segundo capítulo investiga se o vício e a virtude representam afecções. O terceiro capítulo examina se a ira, medos, prazeres e apetites deveriam ser considerados como afecções. O quarto capítulo procura elucidar de modo mais profundo em que sentido sequer a parte afetiva da alma, a irascível e concupiscível, sofre qualquer afecção. O quinto capítulo examina o sentido da busca de uma purificação da alma, pois se a alma é impassível, parece não fazer sentido a necessidade de tal busca.

O sexto capítulo inicia a transição para o exame da impassibilidade da matéria. Plotino indica no capítulo as características do ser verdadeiro (ὄντως ὄν), a sua incorporeidade e impassibilidade. A apresentação do *Noûs* é metodológica, pois a sua compreensão é fundamental para a contraposição com os seres sensíveis, cujo estatuto é analisado nos capítulos subsequentes, como decorrência da impassibilidade da matéria. Nesse capítulo, Plotino também reprova os que confiam nas sensações e, em função disso, atribuem realidade ao corpóreo, em uma velada crítica aos estoicos e epicuristas; crítica associada a uma pergunta fundamental que desencadeará toda a investigação do tratado: como é possível que os corpos não possuam ser?

No sétimo capítulo, Plotino inicia a discussão do problema da matéria, do seu papel de substrato dos corpos, da sua impassibilidade e de sua condição de não-ser e incorpórea. A incorporeidade da matéria representa o traço comum com o ser, mas como não possui as outras características deste, deve ser chamada de não-ser. A matéria deve ser considerada princípio de ilusão, já que parece possuir tudo o que nela está presente, mas nada possui verdadeiramente; o que se origina nela é uma imagem que depende de uma realidade que se encontra em outro lugar. A matéria é atravessada por essas imagens que parecem dividi-la, como reflexos que se projetam no vazio, mas essas imagens não têm a potência de seus originais e não podem afetá-la. Plotino menciona também a homonímia das imagens: essas não guardam semelhança com seus modelos. As imagens são falsas e caem em um meio que engana, comparável ao sonho ou a um espelho.

---

<sup>13</sup> O início do tratado (III 6 (26), 1, 1-14), segundo Igal (1985, p. 149, nota 1, vol. II), remete ao que foi discutido em IV 7 (2), 6-7, VI 4 (22), 6 e também ao ensinamento oral. Ainda de acordo com o intérprete, o que Plotino designa pela expressão “corpo específico” representa o corpo orgânico animado pela imagem da alma.

Os capítulos 8 a 10 podem ser considerados como um grande bloco, cujo tema principal é a impassibilidade da matéria, que se revela mediante o exame da razão. Toda a argumentação se concentra em demonstrar que apenas os corpos podem sofrer afecções, que são produzidas entre os contrários, enquanto o substrato permanece impassível. Plotino argumenta que algumas coisas podem estar em outras sem produzir ou sofrer afecções e os principais exemplos dados são os seguintes: a figura na cera; a luz nos objetos iluminados; o calor ou frio nas pedras; as imagens refletidas em um espelho. Caso a matéria fosse afetada, não poderia ser receptiva de todas as coisas e permaneceria um empecilho para a entrada das formas. Outro bloco é constituído pelos capítulos 11 a 15, que apelam para a autoridade de Platão com o objetivo de justificar a impassibilidade da matéria e realizam uma verdadeira exegese do *Timeu*. Segundo Plotino, o grande problema estabelecido no *Timeu* 50c é o de como as cópias estão na matéria e como é possível que esta permaneça impassível. A resposta de Plotino é a teoria da participação impassível, que representa uma participação que não afeta a matéria, permanecendo sempre feia e má, de tal modo que, mesmo pela sua participação no Bem, jamais deixa seu estado. Nesses capítulos, Plotino estabelece sua teoria hilemórfica peculiar, ao mostrar que forma e matéria jamais constituem uma verdadeira unidade. Os capítulos 16 a 18 formam o último grande bloco e examinam a questão da magnitude na matéria, repetindo o que havia sido dito no tratado II 4 (12) sobre o tema. A grandeza da matéria não é intrínseca, mas o resultado da atuação da magnitude que é *lógos*, que se acerca da matéria e lhe confere a magnitude. O décimo nono capítulo encerra o tratado com o exame de alguns termos utilizados pela tradição e pelo *Timeu* para ilustrar a natureza da matéria, como “mãe”, “nutriz” e “receptáculo”.

Com relação à posição cronológica do tratado, J. Igal em sua monografia, *La cronologia de la “Vida de Plotino” de Porfírio*, fornece um raro e importantíssimo estudo acerca dos problemas cronológicos que envolvem a produção dos diversos tratados e que pode nos ajudar a situar a posição do III 6 (26) em relação ao conjunto da obra plotiniana. Segundo esse comentador, Plotino chegou a Roma em torno de 244 d. C. e deu início às suas atividades docentes, permanecendo em torno de nove anos e meio sem nada escrever (IGAL, 1972, p. 89 e 95). Após esse período de amadurecimento, elaborou os primeiros vinte e um tratados entre 253 d.C. e a chegada de Porfírio a Roma em torno de 263 d.C., quando Plotino já contava com 59 anos de idade (p. 95-98). Durante os quase cinco anos (263-268 d.C.) em que Porfírio esteve na escola, Plotino escreveu mais vinte e quatro tratados (p. 78); após a partida de Porfírio em 268 d.C. até

269 d.C foram escritos os nove tratados restantes (p. 102-106), perfazendo o total de 54 tratados, levando-se em conta a arbitrária divisão da edição porfiriana. Segundo Igal, é possível determinar com certa precisão o ano em que cada tratado foi escrito e de acordo com os seus cálculos, o tratado 26 foi redigido durante os anos 263/264 d.C. No mesmo período foram escritos os tratados 22 a 25 (1972, p. 102-104). Como os diversos tratados correspondem aos temas ministrados em sua escola em cada ano (p. 103), podemos inferir que Plotino iniciou as lições daquele ano com a questão da imanência do *Noûs* (tratados 22-23), prosseguiu com a análise da presença da atividade pensante nas hipóstases, com o objetivo de demarcar claramente as diferenças entre elas (24), e encerrou com a investigação da doutrina do ato e da potência (25) e da impassibilidade dos incorpóreos (26). Em nossa opinião, Plotino iniciou o curso com a questão da atuação do ser inteligível no sensível e terminou com um olhar inverso, investigando como a matéria recebe essa presença do inteligível, o que sugere que o fio condutor desse período anual foi o problema da interação entre a matéria e a forma, e é nesse contexto de discussão que se inscreve o tratado 26.

Considerando a totalidade das *Enéadas* de um ponto de vista ainda cronológico, devemos observar que Plotino escreveu uma tetralogia da matéria, os tratados II 4 (12); II 5 (25); III 6 (26) e o I 8 (51), o que evidencia que esse tema foi alvo de uma constante reflexão por parte do filósofo de Alexandria, do início ao fim de sua carreira docente e de escritor. O primeiro tratado investiga e caracteriza a natureza da matéria; o segundo aprofunda o exame da matéria considerada como pura potencialidade; o terceiro examina a sua impassibilidade e o último apresenta a matéria como idêntica ao mal. A importância de cada um deles reside na explicação do surgimento da multiplicidade sensível e na determinação do seu estatuto, objetivo fundamental do tratado III 6 (26), que sobressai nesse aspecto. Os capítulos 7 a 19 do tratado 26 constituem uma continuação do que foi esboçado de modo sintético no passo II 4 (12), 13-24, no qual se afirma que há uma conformação real da matéria inteligível, enquanto a matéria do sensível não passa de um cadáver ornamentado, por não ser capaz de interagir com a forma. Esses capítulos também se vinculam ao tratado II 5 (25) ao reafirmarem a impossibilidade da matéria sofrer uma real atualização. O tratado 51, pertencente ao terceiro e último período de atividade docente e literária de Plotino, apresenta a matéria como princípio do mal, desenvolve o que é dito no último capítulo do tratado 12 sobre a natureza do mal e completa a doutrina do tratado 26 acerca da matéria como impassível em relação ao Bem.



Além de sua posição cronológica, é importante situarmos sua relação com os diálogos platônicos. Plotino, em várias ocasiões, manifestou o desejo de ser apenas um exegeta<sup>14</sup> da obra de Platão e muitos dos seus principais tratados se vinculam diretamente e de modo explícito aos diálogos platônicos. Os tratados henológicos como o VI 7 (38), VI 8 (39) e VI 9 (9) ligam-se de modo claro à *República* e ao *Parmênides*; os tratados VI 1 (42), VI 2 (43) e VI 3 (44), que abordam a questão dos gêneros do ser, estão em continuidade com o *Sofista*; os tratados I 6 (1) e III 5 (50), sobre a beleza e o amor, desdobram a problemática do *Fedro* e do *Banquete*; finalmente, os tratados sobre a alma e sua imortalidade estão em continuidade com o *Fédon*. O tratado III 6 (26) deve ser lido principalmente à luz de seu vínculo com o *Timeu*, pois se apoia nesse diálogo platônico para desenvolver e sustentar a sua tese mais original, a da impassibilidade da matéria decorrente da sua incorporeidade, ponto de vista que Plotino julgava ser o autêntico ensinamento do texto platônico, corrigindo, assim, as teses defendidas pelos platônicos anteriores<sup>15</sup>. Talvez essa seja a ambição maior do tratado III 6 (26), pois apresenta-se abertamente com o objetivo de refutar toda essa tradição hermenêutica relativa ao *Timeu*. Todas as metáforas utilizadas por Plotino têm como objetivo a persuasão de que essa interpretação é equivocada e trai a doutrina exposta no diálogo platônico acerca da  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ . A *República* também constitui uma fonte importante na elaboração da metáfora do espelho, pois nos passos 509d-510a e 596d Platão a utiliza para elaborar a sua doutrina da imagem e dos degraus inferiores de realidade, sem associá-la, contudo, a qualquer concepção de matéria (FAUQUIER, 2003, p. 77). Deve-se ressaltar também o vínculo do tratado com o *Sofista* na apresentação do  $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$  e na discussão do não-ser da imagem sensível.

Devemos passar agora para o exame sucinto do vocabulário do tratado<sup>16</sup>. Aubin (1953, p. 348) ressalta o caráter impreciso da terminologia plotiniana, decorrente do próprio dinamismo de sua filosofia, que não se deixa encerrar em fórmulas rígidas, ressaltando que um mesmo termo pode variar de significado em função do nível hipostático ao qual se refere. Ao indicar a condição de imagem de todos os seres que procedem do Uno, Plotino recorreu a uma variada terminologia que, segundo Aubin (1953, p. 349), abrange os seguintes termos, que são

---

<sup>14</sup> Vide os trabalhos de Charrue (1993) e Eon (1970) a respeito da questão da exegese dos textos platônicos.

<sup>15</sup> Apuleio (*De Platone* V, 191-192, trad. BEAUJEU, J.) afirma que não é corpórea nem incorpórea; Albino (*Didaskalikós*, VIII, 162-163, trad. LOUIS, P.) afirma que não é corpórea nem incorpórea, mas corpo em potência. Aceitamos a identidade entre Alcino e Albino em relação à autoria do *Didaskalikós* (ver Witt, 1937, p. 104-113).

<sup>16</sup> Infelizmente não tivemos acesso ao capítulo da tese de doutorado de I. Koch (1997) que trata do vocabulário da imagem.

usados indistintamente para expressar a noção de imagem e semelhança: ὁμοίωσις, ὁμοιότης, εἰχών, ἴνδαλμα, εἶδωλον, μίμημα, ἴχνος, σκιά, μίμησις, ὁμοίωμα, ὁμοειδής. De acordo com esse intérprete (p. 349), os cinco primeiros termos são quase equivalentes, o que se evidencia quando utilizados indistintamente para indicar a imagem de um objeto em um espelho, conforme atestam alguns passos das *Enéadas*, como o III 6 (26), 7.13; 7. 39; 7. 43; 9.17 e 13.36, dentre outros. Aubin parece nuançar seu ponto de vista em uma obra posterior (1992, p. 107-111), na qual volta a analisar o vocabulário plotiniano relativo à noção de imagem e aponta algumas diferenças em seu emprego nos tratados. O comentador aborda primeiro o termo εἰκών, que ocorre por volta de 90 vezes nas *Enéadas*, mais da metade delas em referência à alma em sua condição de imagem do Intelecto ou do mundo inteligível (p. 108-109). Aubin (p. 108, nota 23) afirma também que, em ordem de importância, os principais termos do vocabulário da imagem, quando se relacionam às realidades divinas são: 1) εἶδωλον, 2) ἴχνος e μίμησις-μίμημα, (nesse grupo se inclui εἰκών), 3) ἴνδαλμα e 4) σκιά. Segundo o autor, este último se inclui com dificuldade no vocabulário da imagem e ocorre muitas vezes para indicar o que é considerado como imagem da Alma no nível mais degradado de ser.

Beierwaltes (1992, p. 77) fornece uma lista de termos semelhante à anterior, que também compreende o vocabulário utilizado em relação à imagem em diferentes contextos das *Enéadas* e que abrange as noções de modelo, imagem e espelho: ἄγαλμα, ἀναλογία, εἶδωλον, εἰκών (ἀρχέτυπον, παράδειγμα), εἰκόνισμα, ἴνδαλμα, ἴχνος, κάτοπτρον, μίμημα, μίμησις, μῦθος, ὁμοίωμα, ὁμοιότης, ὁμοίωσις, συγγενής, τύπος, τυπωθῆναι. Segundo o citado intérprete (1992, p. 78), o conceito de imagem sempre expressa o fato de que aquilo que é imagem não pode ser considerado um ser absolutamente autêntico e originário, mas algo que é sempre dependente, originado e inautêntico, na medida em que a imagem é sempre imagem de alguma outra coisa da qual é representação ou reconfiguração.

Fielder (1977, p. 1), em sua análise do uso de alguns termos com o significado de imagem no contexto da ontologia plotiniana, afirma que três termos são usados para designar as imagens sensíveis consideradas como cópias das formas: εἰκών, μίμημα e εἶδωλον. Fielder também indica que esses termos são usados em relação a outros níveis de realidade que são

cópias de seus princípios. No tratado III 6 (26), os três termos acima são utilizados para designar a imagem da forma na matéria.

Ao confrontarmos o vocabulário apresentado na segunda parte do tratado III 6 (26) com as listas acima, podemos perceber toda a importância do tratado em qualquer tentativa de determinação do estatuto do sensível quando considerado como imagem das realidades inteligíveis refletidas na matéria. Segundo Sleeman & Pollet (1980, col. 550), o termo “espelho” (κῶτοπτρον) aparece em torno de 19 vezes ao longo das *Enéadas* e 10 vezes no tratado 26, o que ressalta que a ontologia que apresenta o mundo sensível como algo cuja condição se aproxima de uma imagem em um espelho assume uma importância inusitada no tratado III 6 (26). As ocorrências do termo “espelho” em outros tratados são as seguintes: I 1 (53), 8, 18; I 4 (46), 10, 9.11; IV 3 (27), 11, 7; IV 3 (27), 12, 2 e 30, 10; IV 5 (29), 7, 44; VI 2 (43), 22, 35 e VI 4 (22), 10, 13. Nessas ocorrências encontramos algumas informações relevantes, mesmo em contextos doutrinários diferentes, acerca da relação entre modelo, espelho e imagem, mas não uma teoria completa que apresente a tese da impassibilidade da matéria, o peculiar hilemorfismo plotiniano e a doutrina da participação impassível.

De acordo com o léxico de Sleeman & Pollet (1980, col. 299-300), o termo εἶδωλον aparece em torno de 120 vezes ao longo das *Enéadas* e umas 16 vezes no tratado III 6 (26), termo mais utilizado do que qualquer outro para se referir à imagem em suas diversas acepções e à condição de imagem do ser sensível. Quando significa imagem refletida em um espelho ou na água, o termo ocorre 10 vezes no total e 3 vezes no tratado 26; quando o termo significa imagem em geral, ocorre aproximadamente 102 vezes nos diversos tratados e por volta de 13 vezes no tratado III 6 (26). Dos outros termos citados nas listas de Aubin, Beierwaltes e Fielder acima, temos as seguintes ocorrências no tratado III 6 (26): εἰκῶν (5. 5 e 14. 4); ἴχνος (18. 4); μίμημα (7. 28; 11. 3; 13. 26 e 17. 3); μίμησις (6.50); σκιά (18. 30); ὅμοιος (19. 33); ὁμοίωσις (7. 43); ὁμοιότης (7. 39); μῦθος (14. 10); τύπος (1. 8 e 3.29) e παράδειγμα (9. 18 e 12. 7).

Nem todos os termos listados acima ocorrem com valor cosmológico ou metafísico e é importante fazer algumas observações sucintas a respeito de alguns em suas ocorrências mais significativas: εἰκῶν é utilizado no passo 14. 4 em referência à natureza da imagem, que só pode subsistir em outro; ἴχνος ocorre no passo 18. 4, no qual se alude a uma realidade que não tem

nenhum traço de extensão; μίμημα aparece no passo 7. 28 em referência ao passo 50c do *Timeu*, no qual se diz que o que entra e sai da matéria são cópias ou imagens dos seres verdadeiros; μίμημα também está presente no passo 11. 3 em referência ao mesmo passo do *Timeu* citado; μίμησις ocorre em um passo (6. 50) em que se diz que o movimento é uma imagem da vida; σκιά (18.30) é usado em referência à matéria e sua falta de atividade; μῦθος (14.10) se refere ao mito de Penia que ilustra a mendicância da matéria.

Outro dado interessante é a presença do termo φάντασις em seus casos φαντάσει e φαντάσεως (III 6 (26), 7, 23; 13. 52 e 17. 7), traduzido por Sleeman & Pollet (1980, col. 1076) como “appearance” (“aparecimento”, “aparência”, “aparição”) e que está presente apenas no tratado III 6 (26). Sua primeira ocorrência aparece no contexto de discussão do caráter enganoso da matéria e de seu ser que se mostra como não-ser; também é significativo o seu emprego no segundo passo, em que se discute o aparecer dos reflexos dos seres verdadeiros na matéria e a falta de existência real desses reflexos. Laurent (2004, p. 227-228, nota 126) sublinha que Plotino, com a sua utilização, faz uma alusão ao *Timeu* 72b 3, único passo em que Platão o utiliza e em referência à interpretação de aparições. O termo φάντασμα, também traduzido como “appearance” no léxico de Sleeman & Pollet (1980, col. 1076), está presente apenas dezessete vezes nas *Enéadas*, quatro vezes no tratado III 6 (26) e três vezes no tratado II 4 (12)<sup>17</sup>. No passo III 6 (26), 7, 13, o termo ocorre em uma discussão do não-ser da matéria, imagem e aparência de massa; no passo III 6 (26), 14, 17, no contexto de apresentação do mito de Poros e Penia, no qual Plotino afirma que “Pobreza”, símbolo da matéria, não se une ao ente, mas com os últimos reflexos do inteligível.

Um termo importante que deve ainda ser mencionado é παίγνιον (III 6 (26), 7, 23-24), “brinquedo”, que ocorre seis vezes nas *Enéadas* e duas no tratado III 6 (26), conforme indicado em Sleeman & Pollet (1980, col. 796). No tratado 26, o termo é empregado em referência à matéria e sua condição de não-ser, considerada como um joguete fugidio, cujo poder simulador a faz aparentar ser e possuir todas as coisas, e também em referência aos reflexos que nela aparecem, simulacros em um simulacro.

---

<sup>17</sup> II 4 (12), 10, 9; II 4 (12), 11, 27 e 29: no primeiro passo aparece em referência ao problema da representação ilegítima da matéria e nos dois últimos em relação à aparência de massa da matéria.

Feita a apresentação acima, resta-nos estabelecer a divisão do trabalho. A pesquisa será desenvolvida em duas partes e quatro capítulos. Na primeira parte discutiremos a fundamentação, produção e estruturação do múltiplo inteligível como imagem e, na segunda parte, a recepção do inteligível pela matéria e o estatuto do sensível na perspectiva do tratado III 6 (26). No primeiro capítulo, apresentaremos os fundamentos da ontologia da imagem, ou seja, os princípios gerais que regem a produção das imagens em cada nível da processão, como os conceitos de potência e produtividade do perfeito e a doutrina dos dois atos. Abordaremos o problema da origem do múltiplo inteligível a partir do Uno tendo em vista a dificuldade que representa a sua transcendência, na argumentação de sua continuidade na hipóstase do *Noûs*, que dele procede e se constitui como sua imagem e imitação. No segundo capítulo, discutiremos a estruturação das duas hipóstases inteligíveis em sua dupla face de imagem de seus princípios e princípios de suas imagens. Analisaremos inicialmente a emergência do primeiro modo de alteridade como condição para a existência da multiplicidade inteligível, e a complexidade unificada do *Noûs*. Discutiremos posteriormente o surgimento da hipóstase da Alma como imagem do *Noûs* e a sua estrutura que lhe permite cumprir a sua função de realidade intermediária entre o inteligível e sensível, e de causa produtora desse último. No terceiro capítulo, investigaremos o surgimento e natureza da matéria, e a argumentação estatuída principalmente nos tratados II 4 (12), II 5 (25) e III 6 (26) que elucidam as suas funções e sustentam a afirmação de sua impassibilidade. Nosso objetivo aqui reside em estabelecer um vínculo entre o tratado III 6 (26) e os tratados da matéria que o precederam. No último capítulo do trabalho, investigaremos o estatuto do múltiplo sensível no tratado III 6 (26), tendo em vista a doutrina da impassibilidade da matéria e o modo de esta receber a atividade dos seres inteligíveis.

Para as citações das *Enéadas* I, II e III será utilizada a tradução de José Carlos Baracat Júnior. Para as citações das *Enéadas* IV, V e VI utilizaremos a tradução de J. Igal, que verteremos para o português. Usaremos também a tradução de Bernardo Guadalupe Brandão do tratado VI 9 (9). Para uniformizar o uso do vocabulário optamos por utilizar o termo “Intelecto” em vez de “Inteligência”, em todas as ocorrências na tradução de Igal. Os passos em grego serão retirados da *editio minor* de P. Henry e H.-R. Schwyzer.

# I. PRIMEIRA PARTE: OS PRINCÍPIOS DO MÚLTIPLO E A ESTRUTURAÇÃO DA IMAGEM INTELIGÍVEL

## 1. Os fundamentos da ontologia da imagem

### 1.1. Uma indicação metodológica no tratado III 6 (26)

O tratado III 6 (26) inicia a investigação do estatuto da matéria e dos corpos reafirmando a impassibilidade da totalidade dos seres inteligíveis (III 6 (26), 6, 1-2). Em função da incorporeidade da matéria, amplamente demonstrada no tratado II 4 (12), Plotino avança a questão da sua passibilidade ou impassibilidade, pois a matéria não é incorpórea no mesmo sentido que os seres inteligíveis e torna-se necessário investigar a natureza da sua impassibilidade (III 6 (26), 6, 3-7). Uma questão metodológica se impõe de imediato, pois no texto é dito que a investigação da impassibilidade da matéria requer a investigação da natureza do ente verdadeiro (ὄντως ὄν), o que implica que, no exame do estatuto do múltiplo sensível e da matéria como imagens, é necessário que se elucide a natureza do modelo inteligível a partir do qual o múltiplo se constitui: “Primeiro, porém, é preciso que nós, que abordamos esse tema e falamos acerca da natureza da matéria, entendamos que a natureza do ente e a essência e o ser não são tal como pensa a maioria.” (III 6 (26), 6, 7-10 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: πρῶτον δὲ ληπτέον ἐπὶ τοῦτο στελλομένοις καὶ περὶ τῆς φύσεως αὐτῆς λέγουσιν ὅποια τις, ὡς ἡ τοῦ ὄντος φύσις καὶ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι οὐ ταύτη ἔχει, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν.). Plotino afirma a respeito do ente a sua plenitude e acrescenta que tudo o que este possui é recebido do que é anterior a ele: “(...) porque o anterior ao ente é aquele que provê essas coisas ao ente, sem que ele mesmo necessite delas (...)” (III 6 (26), 6, 28-29 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τὸ γὰρ πρὸ τοῦ ὄντος χορηγόν<sup>18</sup> μὲν τούτων εἰς τὸ ὄν, οὐ δεόμενον δὲ αὐτὸ τούτων). Essa alusão ao Uno como princípio do ente verdadeiro só aparece nesse passo do tratado e em uma nova menção que ocorre quando é discutida a doutrina da participação

---

<sup>18</sup> Segundo Laurent (2004, p. 226, nota 105), o termo se refere ao Uno e também é usado no passo VI 9 (9), 9, 49 em referência ao Uno. Fleet (1995, p. 155) comenta o passo e mostra que Plotino se reporta ao Uno como princípio causal da mente e da vida que pertencem ao nível hierárquico imediatamente inferior.

impassível e se procura mostrar o modo como a matéria não é alterada pela participação no Bem (11. 27-45). O tratado é econômico em relação à henologia, mas as alusões acima indicam que essa é pressuposta como pano de fundo de toda a sua investigação, o que implica a necessidade do exame do primeiro modo da relação entre modelo e imagem, ou seja, do Uno como princípio dos seres posteriores.

No tratado III 7 (45), o procedimento metodológico indicado em III 6 (26) é reafirmado. Lassègue (1982, p. 405-406) argumenta que a condição para o conhecimento do tempo é o conhecimento da eternidade<sup>19</sup>, em decorrência da sua função de modelo do tempo, que se constitui como sua imagem. A afirmação de que é possível ir do tempo para a eternidade graças à reminiscência (III 7 (45), 1) indica, para Lassègue, que é necessário o conhecimento da natureza do inteligível ou do modelo antes que o retorno possa ser feito, como acontece no *Banquete*, em que Diotima guia a ἀναγωγή em função do seu conhecimento da beleza inteligível.<sup>20</sup> Duas outras observações de Lassègue (1982, p. 406) são pertinentes para os nossos propósitos: segundo a intérprete, ir do sensível para o inteligível pressupõe uma relação entre ambos os níveis ontológicos, certeza que só é possível se o caminho do modelo para a imagem for percorrido; ademais, mesmo supondo o procedimento contrário, a apreensão da função de modelo das realidades primeiras é assegurada quando se parte do modelo para a imagem. Para Lassègue, Plotino retoma novamente essa questão metodológica no décimo primeiro capítulo do tratado III 7 (45), ao afirmar, após o exame prévio e rejeição das opiniões dos filósofos anteriores sobre o tempo, que a definição de tempo requer a concepção prévia de eternidade.

O itinerário estabelecido no tratado 26 exige a compreensão do modelo como condição para o exame da natureza da imagem e suas respectivas relações. A escassez de referências explícitas ao Uno como princípio produtor de imagens no tratado III 6 (26) indica que Plotino tinha o objetivo de fazer uma contraposição entre a natureza do ente verdadeiro e a do sensível, mas as alusões ao Uno mostram que jamais perde de vista que todos os seres, em última

---

<sup>19</sup> A respeito do estudo do tempo, Puente (2002, p.251-252) compartilha essa opinião: “O tratado de Plotino não estuda o tempo isoladamente, antes ele parte do pressuposto de que este só é compreensível a partir da eternidade. (...) A sua aproximação à questão do tempo é, portanto, genética e não meramente descritiva, como ele julgava ser a de Aristóteles. (...) Essa ordem de discussão desses dois conceitos não é arbitrária, pois reflete, para Plotino, a própria ordem “ontológica” existente entre essas duas realidades, a saber: entre a eternidade e o tempo.” Esse caminho genético em relação ao estudo do tempo é o indicado no tratado 26 para a investigação do estatuto do sensível em sua condição de imagem dos modelos inteligíveis.

<sup>20</sup> Em vários tratados, como no V 1 (10) e VI 9 (9), Plotino parte das realidades sensíveis para as inteligíveis até alcançar o próprio Uno. No passo IV 8 (6), 4, 25-30, Plotino afirma, contudo, que a alma toma como ponto de partida para a contemplação do ser verdadeiro a reminiscência.

instância, dependem do Uno, apesar da ênfase com que se afirma nas *Enéadas* a função arquetípica<sup>21</sup> do ser inteligível. A ontologia da imagem apresentada no III 6 (26), cujo objeto central é o ser sensível, inscreve-se em um contexto muito mais vasto, representado pela processão entendida como produção de imagens em cada degrau da hierarquia dos seres.

A afirmação do Uno como causa (αἰτία) do *Noûs*<sup>22</sup> e o silêncio a respeito do modo de sua relação com o múltiplo deixa-nos uma lacuna e requer o exame do sentido em que o Uno pode ser considerado princípio e modelo dos seres que dele são imagens. O que inicialmente se apresentava como uma mera afirmação metodológica instaura um problema a ser resolvido: como é possível que um princípio absolutamente simples, indeterminado, transcendente à essência, possa ser causa dos seres, engendrar uma imagem de si mesmo e ser imitado por todos? Como é possível que o Uno doe tudo ao *Noûs*, como afirma o tratado III 6 (26)? Como inscrever essa concepção de um princípio indeterminado e inefável em uma ontologia da imagem? A noção de imagem supõe diferença e identidade, alteridade e semelhança, mas como esta última poderia ser preservada no caso da relação entre o Uno e o *Noûs*, se o primeiro é alteridade absoluta? A afirmação da indeterminação do princípio é absolutamente central na metafísica plotiniana, mas, concomitantemente, a continuidade de toda a cadeia processional é posta com intransigência (V 2 (11), 2, 26-29) e, desse modo, Plotino não admite descontinuidade entre o princípio e os seus derivados.<sup>23</sup>

A condição paradoxal dessa relação é enunciada por Plotino no passo a seguir: “Portanto, o Princípio não é nenhum dos Seres e é todos os Seres: nenhum, porque os Seres são posteriores; todos, porque provêm dele.” (VI 7 (38), 32, 13-14 [trad. IGAL, J.]: οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα· οὐδὲν μὲν, ὅτι ὑστερα τὰ ὄντα, πάντα δέ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ.). Essa tensão que coloca o Uno concomitantemente no interior e transcendente ao múltiplo do qual é a condição primordial (V 2 (11), 1, 1-5), obriga-nos a enfrentar um primeiro problema, que é o do Uno como princípio dos seres que são imagens.

---

<sup>21</sup> Como indica Gerson (1998, p. 4), para Platão somente as formas devem ser consideradas paradigmas, enquanto para Plotino, o Uno, o Intelecto e a Alma assumem essa função de diferentes maneiras.

<sup>22</sup> Em outro tratado, no passo III 1 (3), 1-13, Plotino também afirma que tudo procede de causas, tanto os seres eternos quanto os seres em devir.

<sup>23</sup> Os trabalhos mais importantes a respeito do problema da relação entre o Uno indeterminado e seu derivado imediato determinado são os seguintes: Bréhier (1955a, p. 250-261); Moreau (1970, 73-103); Armstrong (1984, p. 21-66); Narbonne (1993, p. 11-46); Szlezák (1997, p. 202-219); Gerson (1998, p. 3-41); Bussanich (1999, p. 38-65); D’Ancona Costa (1999, p. 356-385); Aubry (1999, p. 10-32 e 2006, p. 211-286); Roux (2004, p. 211-322) e Lavaud (2008, p. 203-270). Beneficiamo-nos muito desses trabalhos na exposição que se seguirá neste primeiro capítulo.



## 1.2. A indeterminação do princípio e o problema do múltiplo como imagem

As duas afirmações do tratado III 6 (26) acerca do Uno indicam que este é o princípio primeiro anterior ao ser e o Bem participado pelos seres posteriores, sendo ambas essenciais para a metafísica plotiniana, pois indicam simultaneamente a sua transcendência e condição de princípio do múltiplo.

Afirmar a anterioridade do Uno implica dizer que ele não é nenhum dos seres que dele procedem e que o princípio de todas as coisas não compartilha em sentido próprio nenhuma das características ou determinações das realidades que se encontram em um nível hipostático inferior, representando assim um princípio transcendente sem qualquer comunidade com a totalidade que ele mesmo funda<sup>24</sup>. Plotino afirma em relação ao Uno o primado absoluto da negação<sup>25</sup>, considerada mais adequada para indicar a sua posição exterior ao regime da inteligibilidade e da essência, próprio daquilo que dele procede imediata e mediatamente. O conjunto das negações em relação ao Uno é indicado sinteticamente no passo abaixo, no qual se elencam categorias que são consideradas inapropriadas para fornecerem uma definição da sua natureza:

De fato, sendo a natureza do Um geradora de todas as coisas, não é nenhuma delas. Assim, nem é algo, nem possui qualidade, ou quantidade, ou intelecto, ou alma. Nem é movido, nem também está em repouso, nem está em algum lugar, nem em algum tempo, mas ele, por si mesmo uniforme, ou melhor, informe, por ser anterior a toda forma, está antes do movimento e antes do repouso. Com efeito, essas coisas existem ao redor do ser, as quais o fazem muitas coisas.

VI 9 (9), 3, 39-45 [trad. BRANDÃO, B. G. L.]: γεννητική γὰρ ἢ τοῦ ἐνὸς φύσις οὐσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν. οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν

---

<sup>24</sup> Bréhier (2008, p. 144-147) afirma que a noção platônica de Bem e plotiniana de Uno decorre de uma mentalidade matemática que os considera como medida absoluta que possibilita a determinação dos limites das essências e, por isso mesmo, transcendente a estas. Armstrong (1984, p. 35-48) retoma essa interpretação e ressalta a origem “lógico-matemática” da noção negativa de Uno e, ao citar a interpretação de Bréhier do Uno como princípio de medida, afirma que essa concepção pode ser tomada em um sentido positivo, pois possibilita que o Uno seja considerado como doador de forma; esse sentido positivo pode assumir o sentido negativo de Uno como unidade não predicável, o que evidencia que as concepções negativa e positiva de Uno não são absolutamente separadas.

<sup>25</sup> “E dizemos o que não é, porém o que é, não o dizemos.” (V 3 (49), 14, 6-7 [trad. IGAL, J.]: καὶ γὰρ λέγομεν ὃ μὴ ἔστιν· ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν).

οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν· οὐδὲ κινούμενον οὔδ' αἶ ἐστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἶδους ὃν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ.

A abordagem por meio de negações adotada no passo acima, deixa claro que, rigorosamente, só se pode dizer o que o Uno não é, e esse procedimento não implica qualquer tipo de determinação da sua natureza, mas ao contrário, o despoja de toda assimilação ao que lhe é posterior. A alusão às categorias aristotélicas e gêneros platônicos mostra, por sua vez, que o conjunto dos seres que procedem do Uno pode ser abrangido e caracterizado por esses gêneros e categorias, pois estes indicam as determinações ínsitas aos seres inteligíveis e sensíveis, os quais não comportam jamais unidade absoluta. O Uno, por sua vez, deve ser considerado inefável em sentido absoluto, pois ele não é um ser e não é uma essência e, como tal, não comporta qualquer inteligibilidade. O Uno está além de todos os pares de opostos, tais como o movimento e o repouso, o ser e o não-ser e, assim, nada pode ser afirmado ou negado a respeito de sua natureza. Nesse sentido, mesmo uma intuição intelectual pura, *noética*, é incapaz de apreendê-lo em seu estado supraessencial, pois essa intuição requer a determinação da forma como seu conteúdo. O raciocínio discursivo, *dianoético*, tampouco pode penetrar no mistério que envolve o princípio, pois procede por etapas, percorrendo de um ponto a outro, incapaz sequer de apreender simultaneamente a totalidade da essência e menos ainda aquilo que não traz consigo qualquer multiplicidade. A linguagem de modo algum pode nos servir de guia, a não ser metaforicamente, na apreensão do Uno, daí a presença constante do οἶον, pois as definições exigem um gênero e uma diferença específica que determine a essência<sup>26</sup>, porém a determinação da essência (τὸ ἐστὶ) de cada ser por meio de uma definição (ὀρισμός) só é possível em relação aos seres múltiplos<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Segundo Trouillard (1955a, p. 152), a negação plotiniana não é apenas moral ou mesmo dialética, mas metafísica. Gerson (1998, p. 6) indica que a afirmação plotiniana de que o Uno está além do ser não significa uma ausência de essência ou natureza, mas uma coincidência entre sua essência e sua existência e, assim, inqualificavelmente simples. Tal abordagem, no entanto, transformaria o Uno em ser, o que seria plausível desde que considerássemos outra concepção de ser que é estranha a Plotino, pois para este, o ser é forma e, portanto, delimitado. Essa nova concepção de ser, que permitiria certo acordo entre a metafísica do ser e do Uno, só aparece com Porfírio, que elaborou uma mediação entre ontologia e henologia (ver HADOT, 1999, 317-53 e GIRGENTI, 1996). Um exame acerca da relação entre essência e existência nas *Enéadas* encontra-se em Corrigan (1999, p. 105-129).

<sup>27</sup> Aubenque (2005, p. 327) afirma que mesmo Aristóteles não admitia que o primeiro motor fosse definível por meio das categorias: “E, ainda, o livro Λ teria podido talvez fornecer a chave da ausência da substância inteligível em uma doutrina das categorias: uma substância, ou melhor, uma essência (sempre ousia!) como a de Deus, que é uma essência sem quantidade nem qualidade, que não é nem em um tempo nem em um lugar, que não mantém relações, que nem age nem padece etc, escapa ao discurso categorial; ela é puramente e simplesmente e nada tem a ver,

O Uno não é inefável em função da impotência da linguagem ou do pensamento, mas ao contrário, estes são impotentes em função da completa transcendência daquele em relação a qualquer condição e, sendo totalmente incondicionado, por isso constitui um limite para o conhecimento, a atividade racional e a linguagem. A estrutura predicativa da linguagem implica sempre multiplicidade e jamais pode ser aplicada com propriedade ao absolutamente simples. Desse modo, a henologia plotiniana tange a meontologia<sup>28</sup>, pois o Uno pode ser dito não-ser<sup>29</sup> (VI 9 (9), 3, 39-41), não como o contrário do ser, mas em função da sua diferença absoluta<sup>30</sup> em relação aos modos possíveis do ser, sempre determinados.

A simplicidade absoluta do Uno, decorrente de sua transcendência em relação à determinação da essência (V 5 (32), 6, 1-8), é refratária a qualquer nomeação e esse é um dos sentidos das expressões ἐπέκεινα τοῦ ὄντος e ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, que indicam apenas que o Uno não é um “isto”, um algo determinado (τόδε τι)<sup>31</sup>. Esses nomes não possuem o poder de desvelar a sua natureza, comportando antes a noção de um “não isto” e a impossibilidade de circunscrevê-lo (6. 9-13). Situar o princípio em sua absoluta transcendência significa, para o ponto de vista henológico de Plotino, recusar que ele possa ser identificado com o ser (τὸ ὄν), com a substância (οὐσία)<sup>32</sup> concebida como um substrato (ὑποκείμενον) de inerência e

---

portanto, com as determinações adventícias que sobrevêm ao ente sensível do fato de sua multiplicidade e mobilidade.” Isso sugere por que os médio-platônicos de inspiração aristotélica como Albino, mesmo considerando o princípio como Intellecto, ainda assim o declararam inefável.

<sup>28</sup> “Sim, ele é o nada que não é nenhuma dessas coisas de que é princípio, mas é tal que, de nada se podendo predicá-lo, nem ente, nem essência, nem vida, é o que está acima de tudo isso.” (III 8 (30), 10, 28-31 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἢ ἐστι μὲν τὸ μηδὲν τούτων ὧν ἐστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἶον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι.). A esse respeito, Hadot (1994, p. 52) afirma: “(...) Néant transcendent (11, 42), par rapport à qui toutes les choses relatives ne sont que néant).”

<sup>29</sup> Bréhier (1955a, p. 248) analisa a ideia de nada no neoplatonismo grego e mostra que ao ser se opõem dois tipos de não-ser: aquele que é a sua negação absoluta e aquele que é a sua origem. Segundo o intérprete, o último representa um problema, pois quando se quer apreendê-lo pelo pensamento, torna-se um ser e, portanto, perde sua condição de absolutamente originário; quando é deixado na indeterminação, não se distingue do primeiro e não pode estar na origem do ser.

<sup>30</sup> Beierwaltes (1989, p. 55) indica que Plotino considera que o Uno é, em relação a tudo, diferença absoluta: “Gli enunciati prevalentemente negativi riferiti all’Uno stesso gli tolgono tutti i tratti categoriali che sono propri dell’ente e lo delineano, dunque, come la *differenza assoluta*.” (Grifo do autor).

<sup>31</sup> Lavaud (2008, p. 239) mostra que a negação dos atributos mais universais aplicáveis a todo ser impede a determinação do princípio pelas negações, pois a negação de um mero atributo particular implicaria a possibilidade da presença dos outros que não foram inicialmente negados.

<sup>32</sup> A palavra “substância” indica um gênero do ser, o primeiro e mais fundamental (MANSION, 2005, p. 74-75); a substância é o πρώτως ὄν segundo Mansion (2005, p. 77), que cita *Met.*, Z, 1, 1028 a 30-31.

predicação, com a forma (εἶδος), o ato (ἐνέργεια)<sup>33</sup> e também com o Intelecto<sup>34</sup> (νοῦς). O Uno é ἄμορφον e ἀνείδεον, por isso ininteligível, pois o nosso conhecimento se apoia sempre na forma (VI 9 (9), 3, 1-3). Mesmo o nome “Uno” aplicado ao princípio não assume qualquer significação positiva, pois no passo V 5 (32), 6, 23-26, Plotino afirma que esse nome não contém nada a não ser a negação do múltiplo, do mesmo modo que o uso do nome “Apolo” pelos pitagóricos, que entendiam por esse nome apenas a negação da multiplicidade.<sup>35</sup> No passo VI 9 (9), 5, 38-43 esse ponto de vista também está presente e Plotino tenta elucidar de que maneira o discurso a respeito da natureza do princípio faz algum sentido. O discurso sobre o Uno deve ter uma função retórica (HADOT, 1994, p. 18-21), persuasiva e deve servir para indicar a sua existência, unificar e direcionar a razão para ele, afastando-a da multiplicidade, sem que implique uma ciência do Uno. A respeito do alcance de uma exposição discursiva acerca do Uno, o passo V 5 (32), 6, 17-23 é taxativo, podemos saber que o princípio “existe”<sup>36</sup>, mas não o que é ou como é, pois mesmo os termos “como” ou “que” não são adequados. Da mesma forma, os termos “causa”<sup>37</sup> (VI 9 (9), 3, 49-51), “princípio”<sup>38</sup> e “Bem” (VI 9 (9), 6, 39-57) revelam apenas, de acordo com Plotino, os nossos estados em relação ao Uno, ou seja, os efeitos recebidos pelos seres. Desse modo, resta apenas o silêncio<sup>39</sup> a respeito daquele cuja inefabilidade e ausência de dualidade o colocam como o “grande solitário” (VI 9 (9), 11, 49-51).

<sup>33</sup> Plotino insiste que o princípio está além do ato em VI 7 (38), 17, 9-11.

<sup>34</sup> Hadot (1994, p. 18) segue a tese de Meijer (cf. n. 1, p. 53 ss.) de que o tratado VI 9 (9) representa a primeira demonstração nas *Enéadas*, da existência de um princípio além do Intelecto.

<sup>35</sup> Lassègue (1983, p. 11) mostra que nas *Enéadas*, Plotino adverte sobre o risco do emprego do mesmo nome para realidades cuja natureza é distinta, como o termo “substância” em relação ao sensível e inteligível, ou seja, para que não se atribua ao modelo o que vale apenas para a imagem e inversamente. Em relação ao passo acima, Lassègue nega que signifique uma homonímia do Uno, pois Plotino purifica o uso do termo dissociando-o da unidade aritmética e mantendo apenas a indicação da simplicidade, o que permite o início da investigação.

<sup>36</sup> Rigorosamente, seria inexato dizer que é ou existe: “Com efeito, dele negamos ainda o “é”, logo também qualquer tipo de relação com os seres.” (VI 8 (39), 8, 14-15, [trad. IGAL, J.]: ἐπεὶ καὶ τὸ “ἔστιν” ἀφαιρούμεν, ὥστε καὶ τὸ πρὸς τὰ ὄντα ὀπωσοῦν).

<sup>37</sup> No tratado VI 8 (39), 18, 37-38, o Uno é chamado de causa da causa, o que parece já uma preocupação em comprometer a sua condição transcendente e inefável ao situá-lo como causa. A respeito dessa questão, Laurent (1992, p. 15) observa: “‘Cause de la cause’ veut dire que l’Un est toujours là présent dans l’activité des formes causales, ou des raisons organisatrices, mais sans qu’il soit lui-même ce qui cause.” O autor conclui que nessa perspectiva o *Noûs* é o fundamento real da processão e da participação; o Uno é causa de modo eminente, além da própria causalidade.

<sup>38</sup> “Porque tudo, por belo e augusto que seja, é posterior àquele, pois ele mesmo é princípio de tudo isso; todavia, em outro sentido não é princípio.” (VI 8 (39), 8, 8-9 [trad. IGAL, J.]: πάντα γὰρ ἐκείνου καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ σεμνὰ ὕστερα. τούτων γὰρ αὐτὸς ἀρχή· καίτοι ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχή.). A própria noção de princípio parece inviabilizar a indeterminação do Uno.

<sup>39</sup> A investigação da natureza do Uno conduz ao silêncio e à superação do discurso (VI 8 (39), 11, 1-9), mas isso depois do discurso ter cumprido sua função de nos encaminhar para ele. Nesse sentido, Bréhier (1955b, p. 235)

A henologia plotinia representa uma henologia negativa<sup>40</sup>. Como foi possível que Plotino tenha elaborado essa doutrina no âmbito de uma cultura metafísica predominantemente voltada para a ontologia da forma<sup>41</sup> e sua inteligibilidade? De que modo ele a justifica? Apesar de uma possível influência oriental, jamais comprovada<sup>42</sup>, que poderia explicar a busca constante de uma contemplação silenciosa e o tom religioso de sua concepção metafísica, a henologia plotiniana mantém as suas raízes na tradição grega, especialmente na autoridade dos textos platônicos. A partir deles, Plotino elaborou uma cerrada argumentação dialética para demonstrar as suas teses acerca da natureza indeterminada do princípio e acrescentou também, como testemunho, a sua própria vivência pessoal da ἔνωσις (VI 9 (9), 9, 46-50). Exegese da tradição, exercício dialético e a realização da ἔνωσις constituem as vias percorridas por Plotino que contribuíram para a elaboração de sua doutrina henológica. Iremos a seguir investigá-las considerando as estratégias de Plotino para indicar a indeterminação e infabilidade do princípio.

A exegese dos textos platônicos<sup>43</sup> e a exegese corretiva de alguns autores como Parmênides e Aristóteles podem ser consideradas como o ponto de partida para a elaboração da henologia e a sua justificação, pois Plotino deixa clara a sua intenção de ser apenas um intérprete dos antigos, sem pretender enunciar uma verdade original. Dodds (1928, p. 129-142) talvez tenha sido o primeiro a mostrar, mediante a comparação de vários passos, que a henologia é derivada de uma exegese da primeira hipótese do *Parmênides* apresentada no passo 137c-142a e que recusa ao Uno qualquer tipo de predicado. O passo 509b da *República*, que afirma a transcendência do Bem em relação à essência (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), também desempenhou um papel fundamental na elaboração da henologia, pois Plotino o interpretou como uma afirmação da transcendência absoluta do princípio. Não se deve, contudo, negligenciar o aporte

---

indica que o procedimento negativo conduz à sua própria superação: primeiro afirma que o Uno é absolutamente uno, o que justifica as negações; depois acaba por declarar que sequer pode ser considerado uno, pois o termo “uno” apenas indica os nossos estados em relação a ele. O procedimento negativo encontra assim a sua contradição interna e o seu superamento, cuja decorrência é o silêncio.

<sup>40</sup> Em nosso entendimento é uma expressão apropriada e encontrada, por exemplo, em Aubenque (1971, p. 102). “Henologia negativa” é uma expressão mais adequada do que “teologia negativa”. O Uno é suprapessoal e “mais que Deus”, segundo o passo VI 9 (9), 6, 12.

<sup>41</sup> Aubenque (1971, p. 101-109) indica uma superação da metafísica clássica, predominantemente marcada pela implicação entre forma e inteligibilidade.

<sup>42</sup> Inúmeros trabalhos comparativos e históricos têm sido publicados a esse respeito. Dentre os estudos comparativos destacam-se Bréhier (2008), Staal (1961), Garcia Bazán (1982), e as coletâneas de Gregorios (2002) e Harris (1982).

<sup>43</sup> No passo V 1 (10), 8, 10-14, Plotino deixa claro que considera que as suas doutrinas não são novas e estão presentes nos autores antigos, cuja exposição mais perfeita se encontra na obra de Platão.

de outras fontes como Espêusipo, o neopitagorismo<sup>44</sup> e mesmo o estoicismo. Tal perspectiva exegética é suficiente para indicar a intenção de situar o Uno em uma absoluta transcendência em relação a qualquer tipo de determinação inerente ao próprio ser, muito embora a perspectiva da *República* seja mais compatível com a comunidade do princípio com os seus derivados, em função da sua condição de Bem supremo difusivo de si e participado por todos os seres. Do ponto de vista de Plotino, a *República* aponta para a mesma verdade que está presente no *Parmênides*, que demonstra a impredicabilidade do Uno acima do ser<sup>45</sup>.

A exegese plotiniana desses dois textos de Platão se mostra, contudo, frente à exegese contemporânea, como problemática. Na *República* de Platão, a afirmação de que o Bem se situa além da essência é determinada pelo acréscimo da expressão “em dignidade e poder”, que parece mitigar o alcance da afirmação que a precede e aparenta representar muito mais uma condição eminente do que uma transcendência absoluta em relação à forma. A afirmação dessa transcendência não parece ter sido a intenção de Platão, pois em cinco ocasiões<sup>46</sup> na *República*, o Bem é considerado uma Ideia, o supremo inteligível a ser conhecido (μέγιστον μάθημα)<sup>47</sup> e identificado com o ser (*Rep.* VII, 518 c-d). A interpretação do *Parmênides*, por sua vez, parece incorrer no mesmo problema, pois ao examinar a hipótese do uno isolado do ser, Platão mostra a

---

<sup>44</sup> Espêusipo, segundo Armstrong (1984, p. 41-42), parece ser a fonte mais antiga da concepção negativa de Uno, mas ao contrário de toda tradição platônica anterior e posterior, o concebe como menos perfeito do que os seus produtos, como uma semente, aliás, metáfora usada por Plotino e que, tomada isoladamente em certos passos, quase nos faz pensar em uma adesão ao ponto de vista de que o imperfeito precede o perfeito. Segundo Armstrong, para Espêusipo, o Uno é sem substância, mas não é uma hipersubstância. Moderado, por sua vez, representa um elo histórico fundamental na elaboração da concepção henológica, provavelmente conhecido por Plotino e lido em sua escola, conforme Armstrong (1984, p. 43-45), que deixa claro seguir Dodds (1928) em sua explanação da origem histórica da concepção negativa de Uno em Plotino.

<sup>45</sup> “Então, há como algo pudesse passar a participar da essência de outra maneira que não alguma dessas? – Não há. – Logo, de maneira alguma o *um* participa da essência. – Parece que não. – Logo, de maneira alguma o *um* é. – Parece que não. – Logo, ele nem sequer é de modo a ser *um*. Pois <nesse caso> já estaria sendo e participando da essência; mas, como parece, o *um* nem é *um* nem é, se se deve crer em tal argumento. – É de temer <que sim>. – Mas, uma coisa que não é, isso que não é, tem algo ou há algo disso? – Como poderia? – Logo, isso não tem nome tampouco, nem há dele enunciado, nem uma ciência, nem percepção, nem opinião. – Parece que não. – Logo, tampouco é nomeado, nem é enunciado, nem é objeto de opinião, nem é conhecido, nem o percebe algum ser. – Parece que não. – É então possível essas coisas serem o caso com respeito ao *um*? Decididamente não, ao que a mim, pelo menos, parece.” (*Parmênides*, 141e-142a, tradução de IGLESIAS, M. e RODRIGUES, F.). Uma comparação desse passo com vários passos das *Enéadas* se encontra em Charrue (1993, 76-80). Baladi (1970, p. 29-31) compara os passos relativos à primeira hipótese com vários passos das *Enéadas*, especialmente com passos do tratado VI 9 (9).

<sup>46</sup> Na *República*, Platão se refere ao Bem como uma Ideia em 505 a; 508 e; 517 b-c; 526 e; 534 b-c. Aubry (2006, p. 217) assinala a ocorrência do termo ἐπέκειναι em Platão como “ocasional e problemática” e em Plotino como “recorrente e fundadora”. Ver também a esse respeito, a análise de Armstrong (1984, p. 39ss), que afirma que o passo 509 b da *República* não autoriza a afirmação de uma henologia em Platão.

<sup>47</sup> No tratado I 4 (46), 13, 5-6, Plotino menciona o μέγιστον μάθημα (ensinamento supremo ou a ciência mais elevada), em referência à *República* 505a, na qual Platão usa a expressão em relação ao Bem.

impossibilidade de qualquer predicação a respeito dele, porém nada indica no texto que a existência de tal princípio seja possível, ou mesmo que o objetivo do filósofo tenha sido o de fundar a sua metafísica em tal perspectiva, mas, ao contrário, deixa a entender ser impossível que a unidade seja considerada separada do ser (*Parmênides* 141 e-142 a). Essa interpretação é corroborada pelo *Sofista* 237, d-e, que afirma a inseparabilidade da tríade τῷ-ὄν-ἔν (vide NARBONNE, 2001, p. 39-40).

Examinemos primeiro, sob a perspectiva exegética, a relação que Plotino estabelece entre o ponto de vista do *Parmênides* e a concepção de ser do Eleata e que consequências são extraídas desse confronto para a sua concepção negativa de princípio. Em dois passos das *Enéadas* Plotino cita nominalmente Parmênides e sua doutrina ontológica: V 1 (10), 8, 15 e VI 6 (34), 18, 42. No primeiro passo, o Eleata é mencionado no contexto da apresentação das três hipóteses, doutrina que, segundo Plotino, deve ser vinculada diretamente a Platão (V 1 (10), 8, 1-4) e indiretamente aos filósofos anteriores que a formularam de uma maneira não tão perfeita. Plotino encontra na doutrina de Parmênides, apesar do seu monismo, a prefiguração da sua própria posição, especialmente acerca da natureza do *Noûs*, em função da afirmação da identidade do ser e do pensar e da eliminação de todo elemento corporal do ser verdadeiro. Por outro lado, Plotino critica o pensador de Eleia por ter cometido o equívoco de identificar o ser com a unidade, pois, ao fazê-lo, teria transformado a unidade em multiplicidade, dado o caráter intrinsecamente dual do pensar em sua relação com o ser, não obstante considerá-los como o mesmo (fr. 3). No bojo dessa crítica, o que Plotino intenciona mostrar é que o *Parmênides* de Platão é considerado mais próximo da verdade (V 1 (10), 8, 23-27), em função de ter identificado e distinguido claramente os três Unos e, portanto, o princípio do múltiplo e os níveis em que este se articula com a unidade: o primeiro Uno (πρῶτον ἔν); o uno-múltiplo (ἔν πολλά) e o uno e múltiplo<sup>48</sup> (ἔν καὶ πολλά).

Na segunda menção nominal a Parmênides, Plotino tece um elogio ao Eleata por ter defendido e afirmado que o ser é uno, o que parece soar contraditório em relação ao passo anterior. A suposta contradição, no entanto, é apenas aparente, pois Plotino não nega a unidade do ser, sua imutabilidade e inteligibilidade, mas apenas que ele seja o primeiro e, portanto, uma unidade absoluta, o que lhe permite incorporar a tese eleática da unidade entre o ser e o pensar, e

---

<sup>48</sup> As três primeiras hipóteses: *Parmênides* 137c-142a (1ª hipótese); 142a-155e (2ª hipótese); 155e-157b (3ª hipótese). O exame da exegese plotiniana das três hipóteses encontra-se em Charrue (1993, p. 43-115).

subsumi-la à indicação de um princípio mais elevado, o Uno além do ser. Da abordagem de Plotino à tese do ser-uno de Parmênides evidenciam-se duas consequências: a) a rejeição explícita da doutrina do πάντα ἔν, ao criticar e rejeitar a tese do ser-uno absoluto e, conseqüentemente, do não-ser absoluto, o que torna viável a justificação racional do múltiplo; b) a crítica da tese do primado do ser e da inteligibilidade, em função da impossibilidade de sua unidade plena, pois o mais simples deve ser o primeiro. Parmênides é refutado em seus próprios termos, a partir da sua própria concepção de ser, que acaba por transformá-lo em algo inerentemente múltiplo, no ato mesmo de tentar fundar a sua unidade, ao declará-lo idêntico ao pensar. Essa recusa de Plotino em aceder à identificação entre o ser e a unidade deve ser considerada como um dos marcos fundadores da sua concepção metafísica henológica, cujo traço mais característico consiste em estabelecer um princípio situado além do ser, do pensar e do dizer, o que permite a adoção das teses do *Parmênides* de Platão, que demonstra, segundo o filósofo alexandrino, o primado do Uno inefável e a organização hierárquica da multiplicidade ínsita ao ser.

A exegese corretiva de Parmênides se complementa com a exegese de Aristóteles (V 1 (10), 9) e sua doutrina do Intelecto como primeiro princípio, cujo ato consiste no pensamento de si mesmo (νοήσις νοήσεως), em uma coincidência de Intelecto, intelecção e inteligível. Para Plotino, subsistindo além do ser, o Uno deve subsistir além do Intelecto (ἐπέκεινα νοῦ). A refutação mais exaustiva da tese do primado do Intelecto é apresentada no tratado VI 7 (38), nos capítulos 37-41. Essa parte do tratado foi escrita em tom de polêmica e o principal interlocutor é mesmo Aristóteles<sup>49</sup>, mas há também referência a outros filósofos que não são identificados e que afirmaram ser absurdo que o princípio não tenha conhecimento dos seres inferiores, provavelmente os estoicos (HADOT, 1987, p. 352). Segundo Plotino, o Uno-Bem não tem conhecimento de si e de outros, o que implica dizer que em nenhum sentido, nem para si mesmo, possui qualquer inteligibilidade, não sendo de modo algum uma essência ou Intelecto<sup>50</sup> eminente.

No passo VI 7 (38), 37, 1-16, sem citar nominalmente qualquer escola, Plotino aborda as possíveis razões que justificariam o primado do Intelecto e a excelência primordial da

---

<sup>49</sup> Roux (2004, p. 236) afirma a respeito dos capítulos 37-40: “Qu’il s’agisse d’une confrontation avec Aristote, de multiples indices le montrent sans ambiguïté.”

<sup>50</sup> A partir do passo VI 7 (38), 38, 10, Plotino argumenta acerca da ausência de atividade intelectual do Bem e acrescenta o testemunho daqueles que entraram em contato com este e que por isso sabem que não é necessário que pense (40.1-2). Veremos adiante que a realização da ἔνωσις é usada de modo persuasivo para complementar a argumentação de que o Uno está além da essência e do pensamento.



atividade pensante, extraídas principalmente de Aristóteles<sup>51</sup>, e apresenta também o núcleo de sua argumentação que contesta tal perspectiva. Ao longo dos capítulos subsequentes, Plotino apresenta uma ampla e profunda investigação cuja explanação completa extrapola os limites deste trabalho e, desse modo, apresentaremos apenas alguns aspectos mais importantes de sua argumentação, o que será suficiente para os nossos propósitos. O argumento essencial de Plotino consiste em mostrar que a excelência do princípio não decorre de qualquer atividade pensante e que esta, por sua vez, implica sempre dualidade e multiplicidade, incompatíveis com a simplicidade do Bem. Segundo Plotino, o princípio não pode ser uma substância pensante sempre em ato, cuja excelência consiste na atividade pensante e tampouco pode ser pensamento puro. Para Plotino, se a excelência do Uno é decorrente do pensamento, ele é inferior ao pensamento e não é perfeito por si; se for um ato puro e em função disso, pensa, seria duas coisas, substância e pensamento e não seria simples (37. 10-14); se a substância e o ato do princípio for o próprio pensamento, de tal modo a ser pensamento puro, não pensa, do mesmo modo que o movimento não se move (37. 1-16). Plotino afirma que o pensamento é uma atividade de busca, tanto de si quanto daquilo que o originou e, por isso, volta-se para si e para o seu originador. Este, por sua vez, está sempre consigo e, não sendo originado por nada, não tem necessidade de buscar coisa alguma antes de si e nem a si mesmo ou fora de si, portanto, não há sentido na afirmação de que a ausência de pensamento nele representa uma deficiência. O Uno não tem necessidade de pensar, pois é absolutamente autárquico e não tende para nada. (vide VI 7 (38), 37, 16-31).

De acordo com Plotino, até mesmo o pensamento de si apresenta esse “si” como algo diverso do pensamento, enquanto é pensado, pois no ato de pensar a si, aparece como Intelecto que pensa e o inteligível pensado (VI 7 (38), 39, 11-16). Plotino mostra que o pensamento e a essência atribuídos ao Uno não são necessários para caracterizar a sua perfeição e plenitude, mas, ao contrário, introduzem inevitavelmente a deficiência (41. 14-35). A objeção de que seria impossível a admissão de um princípio que não conhece sequer a si mesmo não é conclusiva, segundo Plotino, porque o conhecimento de si ou de outros requer sempre a alteridade e, portanto, condições que implicam multiplicidade. Isso não significa, contudo, que seja ignorante, pois ignorância também implica relação e dualidade e, como vimos, o Uno situa-se além de todos os opostos. Dado que não pode haver Intelecto e pensamento sem alteridade, relação e

---

<sup>51</sup> Um comentário detalhado da polêmica com Aristóteles encontra-se em Hadot (1987, p. 352-354) e Roux (2004, p. 228-243).

movimento como características distintivas que estão presentes no mundo inteligível (39. 4-6), o Uno deve estar situado acima desse sistema de relações em função da exigência de sua simplicidade absoluta, que o torna inefável, superior à essência e ao ato de pensar.

Além da exegese da tradição, que sustenta a tese da indeterminação do princípio, encontramos em Plotino a afirmação da transcendência do Uno pela via argumentativa da ascensão dialética e pela perspectiva da realização da *ἕνωσις*<sup>52</sup> ou união com o Uno, ambas apresentadas no tratado VI 9 (9) e que constituem caminhos que convergem ao situar o princípio em sua absoluta inefabilidade. O método adotado para a ascensão ao primeiro e que representa a condição para a descoberta do princípio e a realização da *ἕνωσις* é a *ἀφάρεσις*<sup>53</sup>, que permite que a alma remova todas as representações sensíveis e inteligíveis, instaurando assim a possibilidade de superação de toda alteridade.

No tratado VI 9 (9), o ponto de partida da ascensão dialética é o exame das relações entre o uno e o ser em cada nível da hierarquia, o que representa a continuação de uma investigação amplamente presente na tradição grega. A tese da convertibilidade e equivalência extensional entre o uno e o ser foi iniciada por Parmênides<sup>54</sup>, consolidada por Aristóteles<sup>55</sup> e

---

<sup>52</sup> Segundo Beierwaltes (1992, p. 116), a *ἕνωσις* é um processo ou experiência do pensamento, que consiste na sua superação e realização de sua máxima possibilidade.

<sup>53</sup> A abstração consiste em uma separação de características que se encontram misturadas em um ser, como as grandezas ou determinações geométricas presentes em um corpo, que deste podem ser separadas por meio de uma operação intelectual. Em Albino, o método da abstração já estava presente. Segundo Witt (1937, p. 132), Albino indicava três caminhos para a apreensão de Deus: a) a negação ou abstração; b) a analogia; c) a ascensão gradual. A abstração provém da geometria, que chega à noção de ponto, separando sucessivamente a superfície do corpo, a linha da superfície, e o ponto da linha (p. 132). Esse método remonta a Aristóteles, que o aplica à geometria em *Met.* M 3, 1077 b 18 ss.

<sup>54</sup> Parmênides talvez tenha sido o primeiro a pôr a questão e a estabelecer a convertibilidade entre o uno e o ser, ao mostrar, no caminho da verdade, que o que é (*τὸ ἓν*), é indivisível (*οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν*, Fr. 8, 22-25), e ao estabelecer a unidade como um dos sinais (*σήματα*) definidores do ser. Hadot (1999, p. 44 e 73) afirma que em Parmênides, a noção de uno indica um predicado do Ente e significa a sua indivisibilidade.

<sup>55</sup> Aristóteles, por sua vez, no contexto argumentativo do livro *Gama* 1003 b 22-33, depois de discutir os vários modos segundo os quais o ser é dito, argumenta a favor da correlatividade entre o ser e o uno. No passo, essa correlação é demonstrada ao se considerar que as expressões “homem”, “um homem” e “é homem” significam a mesma coisa e uma nada acrescenta à outra, conforme o passo a seguir: “Por conseguinte, é evidente que o acréscimo, nesses casos, apenas repete a mesma coisa e que o um não é algo diferente além do ser.” (*Met.* Γ 2, 1003 b 22– 33, trad. REALE, G.). Com relação ao exemplo citado, está presente na noção de homem tanto a noção de uno quanto a de ser e estas são indissociáveis, exceto pela definição. Os termos “ser” e “um” indicam a mesma realidade, pois a afirmação do primeiro implica também a do outro e vice-versa. Segundo Aristóteles, eles são diferentes em seu *lógos* porque, ao dizermos “ser”, expressamos a existência da coisa, e ao dizermos “um” expressamos sua distinção (ver REALE, 2002, p. 156, nota 7 e os comentaristas mencionados na nota). O seguinte passo da *Metafísica* sintetiza a posição aristotélica delimitada acima: “Ora, o ser e o um são a mesma coisa e uma realidade única, enquanto se implicam reciprocamente um ao outro (...), ainda que não sejam passíveis de expressão com uma única noção. (...)” (*Met.* Γ 2, 1003 b 22-25, trad. REALE, G.).

representada ainda em sua época pelos filósofos médio-platônicos<sup>56</sup>. Em muitos aspectos, o ponto de vista de Plotino acerca da questão diverge de seus antecessores, pois afirma a prioridade do Uno. Plotino inicia a sua argumentação indicando que a unidade é a condição para a existência de cada ente, pois, se perderem a unidade perderão o ser<sup>57</sup>. Para sustentar essa afirmação, Plotino passa à análise dos corpos individuais e procura mostrar, seguindo a escala de unidades dos estoicos (S.V.F. II, 366)<sup>58</sup>, que os corpos não poderiam existir se não fosse pela unidade, nem aqueles cuja unidade é contínua nem aqueles cuja unidade é discreta, pois a ausência ou perda da unidade implicaria a perda da essência e da identidade (VI 9 (9), 1, 3-17). Como os corpos não possuem por si a unidade devem recebê-la de um princípio superior, no caso a Alma, responsável pela configuração, vida e movimento. A Alma, contudo, não pode ela mesma coincidir com a unidade, pois também é múltipla em função da multiplicidade de suas potências e operações e deve, portanto, receber a unidade de outro (VI 9 (9), 1, 18-43). O *Noûs* é o princípio que confere unidade à Alma, mas a dualidade está necessariamente presente no Intelecto (VI 9 (9), 2), porque a função deste é pensar e, como vimos, a atividade pensante tem sempre correspondência com um conteúdo determinado. Segundo Plotino, além de representar a dualidade primordial, o *Noûs* é o ser universal e, desse modo, é a totalidade dos seres, os quais estão nele como multiplicidade de formas que representam os seus eternos conteúdos (VI 9 (9), 2, 21-24). Acima do *Noûs*, máxima

<sup>56</sup> Plutarco, entre os chamados médio-platônicos, apresenta ao menos indiretamente a tese da convertibilidade entre o uno e o ser, expressando a concepção majoritária dos platônicos anteriores a Plotino. Plutarco afirma em seu livro *De E apud Delphos* 20, 393 b (trad. CILENTO, V.), no contexto de explanação dos atributos essenciais do Deus supremo, a reciprocidade e mútua implicação entre o Ser supremo e o Uno supremo: “Ao contrário, o Ente quer ser uno, como o Uno quer ser ente (ἀλλ’ ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὄν τὸ ἐν.)” Para uma análise mais detalhada, consultar Zambon (2002, p. 116-117). Segundo essa autora, a posição de Plutarco reflete aquela da maioria dos autores anteriores a Plotino. Zambon (p. 225) afirma que os autores médio-platônicos frequentemente falam do princípio ou do Bem como um ser e como além do ser, como intelecto e além do intelecto, como também é o caso de Numênio. Não obstante, somos da opinião que essas expressões indicam muito mais a transcendência do intelecto e do ser divino em relação ao ser e intelecto derivados, do que uma henologia em sentido estrito.

<sup>57</sup> Aubenque (1971, p. 102) percebeu claramente o problema da argumentação plotiniana, pois afirmar que um ser não seria o que é se fosse separado da unidade poderia implicar tão somente a convertibilidade entre o uno e o ser. A perda da unidade resultaria na perda do ser, sem que isso acarretasse a anterioridade da própria unidade e sua condição de fundamento do ser. Plotino, contudo, afirma a anterioridade para resolver o problema da regressão ao infinito, segundo o intérprete.

<sup>58</sup> De acordo com Hadot (1994, p. 122-123), a prova da existência do Uno pelos degraus de unidade começa pela exposição dos modos segundo os quais as coisas são unas, feita em duas partes. A primeira consiste em mostrar que os corpos e agregados dependem da unidade e representam diferentes tipos de unidade. Alguns possuem unidade externa e se dividem em justapostos, como a armada e o coro, e os formados de elementos ajuntados como a casa e o navio. Outros possuem uma unidade interna. Eles podem ser puramente contínuos, tendo uma força de coesão (ἐξίς), como as pedras, e também podem ter um movimento vindo do interior, dividindo-se entre aqueles que têm uma força de crescimento (φύσις), como as plantas e aqueles que têm uma força de representação (ψυχή), como os animais (VI 9 (9), 1, 4-14). A segunda consiste em mostrar que as qualidades dos corpos e da alma, como a beleza, saúde e virtude, dependem da unidade (1. 14-17).

unidade no âmbito do ser, encontra-se o Uno em si, sem qualquer resquício de multiplicidade e completamente inefável, isento das condições próprias da multiplicidade inteligível e, portanto, de qualquer condição, pois o Uno é sem nome e sem modo e dele todos os seres derivam a sua unidade e, conseqüentemente, o seu ser.

A investigação da relação entre unidade e ser estabelecida a partir da análise dos seres sensíveis permitiu a Plotino pensar a derivação dos seres a partir da unidade primordial, mas também uma ruptura de comunidade entre o Uno e o *Noûs*, na passagem do nível mais alto da hierarquia dos seres para o princípio além do ser. A ascensão ao Uno indica a sua função de princípio da unidade dos seres, mas Plotino também mostra a ausência de comunidade entre o Uno e os seus derivados, pois assim como em cada nível hierárquico, o uno e o ser estão presentes, na passagem do *Noûs* para o Uno, o ser é abandonado em função da sua natureza múltipla e permanece apenas a unidade isolada e não predicável. Se a unidade fosse um predicado do Uno, este seria múltiplo, pois seria algo que recebe a unidade como distinta, o que implicaria uma composição. Assim, nem mesmo o termo “Uno” convém ao princípio. Não obstante, há certa ambigüidade em relação ao estatuto do princípio nesse procedimento e que aparece no passo VI 9 (9), 3, 43-44, em que Plotino chega a afirmar que o Uno é a forma da unidade (*μονοειδές*) e, imediatamente depois, faz uma correção ao indicar que é sem forma (*ἀνείδεον*). Essa ambigüidade parece indicar que, apesar de sua inefabilidade, sob determinado ponto de vista, o Uno deve ser compreendido com algum atributo que permita a inteligibilidade de sua função de princípio, no caso, o atributo seria a forma da unidade<sup>59</sup> participada pelos seres. Cumprindo essa função, contudo, emerge uma dificuldade para a sua metafísica e que consiste na passagem de um princípio indeterminado para uma imagem e imitação sua, pois o Uno não tem comum medida com os seres que dele participam<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Ao colocar o primeiro como uma unidade situada na cúspide de uma hierarquia de seres que são unos, Plotino, no entanto, incorre em uma dificuldade, que consiste em admitir uma comunidade entre o Uno e os seus derivados, que compartilhariam um traço comum que seria justamente a unidade. Esta assumiria assim uma condição positiva e se tornaria a forma da unidade participada pelos seres posteriores (vide LAVAUD, 2008, p. 225-231). Plotino tenta evitar o risco de transpor para o princípio a determinação da essência mostrando que a unidade do Uno não está nele como se fosse um predicado, como nos outros níveis da hierarquia, e deve ser considerada homônima em relação à unidade numérica ou do ponto, inerentes a algo divisível e que consiste em seu termo mínimo (VI 9 (9), 6, 1-9). A unidade “do princípio” não é sequer análoga à unidade dos seres, pois não devemos nos esquecer que o termo “Uno” não é adequado para designá-lo.

<sup>60</sup> Os trabalhos de Narbonne (1993), Lavaud (2008) e Moreau (1970) são imprescindíveis na explicitação desse problema, os quais seguimos em parte na elucidação da questão. Vide nota 23.

A ascensão ao Uno estabelecida acima por meio da dialética<sup>61</sup> pode nos levar ao reconhecimento da necessidade de um primeiro princípio além do ser, mas a razão não pode dizer o que ele é e a única maneira de apreendê-lo, segundo Hadot (1994, p. 19), é por contato, assimilação e coincidência, enfim, pela ἔνωσις.<sup>62</sup> Esta também indica, por uma via não dialética, mas preparada por ela, a inefabilidade do princípio e sua transcendência em relação à essência, em função da sua realização só se efetivar mediante a superação das atividades sensitivas, psíquicas e noéticas.<sup>63</sup> A ἔνωσις propriamente dita não é um grau de conhecimento e representa antes uma identificação e coincidência com o Uno, pois este escapa a qualquer determinação essencial e jamais pode ser considerado como o conteúdo de qualquer atividade cognitiva.<sup>64</sup> A extinção da alteridade interior, do eu empírico e da visão de si mesmo apresenta como contrapartida a realização da identidade originária (VI 9 (9), 7, 16-23). A ἔνωσις é o estado no qual aquele que vê torna-se ele mesmo visão e o conteúdo de sua visão, em uma unidade inexprimível. Para aceder a esse estado, a alma deve se colocar em absoluto silêncio e receptividade, como que esperando o Uno, apenas focando sua atenção na presença inefável, em perfeita quietude e repouso. Esse despojamento não é apenas moral e exterior, mas também interior e cognitivo, mediante a aplicação da ἀφαίρεσις<sup>65</sup>. Mesmo que o traço (ἵχνος) do Uno

---

<sup>61</sup> Hadot (1994, p. 21) indica que os primeiros dois capítulos do VI 9 (9) consiste em uma demonstração, mediante o método dialético, de que a Alma e o Intelecto não podem ser o Uno. Segundo Hadot, o método retórico é empregado em quase todo o tratado, com o objetivo de exortar e persuadir.

<sup>62</sup> Aubenque (1971, p. 102-104) identifica três razões para justificar a superação da ontologia: lógica, epistemológica e metafísica. Para Aubenque, o argumento epistemológico mostra que o Uno não pode ser pensado pelo intelecto e só é acessível “a uma experiência supranoética”, em função de sua indeterminação mesma. Esse ponto de vista nos leva a crer que a ἔνωσις se situa no âmbito da segunda razão.

<sup>63</sup> “Pelo contrário, do mesmo modo que, quem aspire à visão da natureza inteligível, somente se não retém nenhuma representação do sensível logrará contemplar o que está além do sensível, assim também quem aspire a contemplar o que está além do inteligível, somente se renunciou a todo o inteligível logrará contemplá-lo, sabendo, graças ao inteligível, que existe, porém renunciando a saber como é.” (V 5 (32), 6, 17-21, [trad. IGAL, J.]: ἀλλ’ ὥσπερ τὴν νοητὴν φύσιν βουλόμενος ἰδεῖν οὐδεμίαν φαντασίαν αἰσθητοῦ ἔχων θεάσεται ὃ ἐστὶν ἐπέκεινα τοῦ αἰσθητοῦ, οὕτω καὶ ὁ θεάσασθαι θέλων τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ νοητὸν πᾶν ἀφείξεται, ὅτι μὲν ἔστι διὰ τούτου μαθῶν, οἷον δ’ ἔστι τούτο ἀφείξεται.).

<sup>64</sup> Plotino é taxativo em relação à necessidade da alma se converter ao Intelecto e se tornar pensamento puro, pois isso representa uma condição para a realização da unificação. Esse ponto de vista não deixa de revelar uma tensão entre duas perspectivas, pois se por um lado a intelectão é uma etapa obrigatória da união, por outro, a atividade pensante deve ser abandonada. Tornar-se pensamento puro significa tornar-se mais uno e, por isso, a etapa é obrigatória.

<sup>65</sup> Não se deve confundir o método da abstração ou as negações com a união propriamente dita, pois o primeiro nos instrui em certo sentido, ao mostrar o que ele não é, mas a união supera toda instrução (HADOT, 1994, p. 48).

presente<sup>66</sup> nos seres seja a sua condição de possibilidade<sup>67</sup>, a *ἔνωσις* só se efetiva quando a alma deixa de ser alma e mesmo intelecto; as exigências próprias de sua realização, o despojamento, o silêncio, a simplificação (*ἁπλωσησις*) e o êxtase (*ἔκστασις*) atestam que o fim a ser alcançado não se encontra no âmbito da forma. A transcendência do Uno exige que as próprias negações sejam abandonadas e cedam lugar ao silêncio, mediante o qual se supera tanto o ser quanto o não-ser, ou seja, todos os modos de dualidade: “Todavia, a quem o contempla, nem sequer lhe é possível o poder dizer que é assim, nem tampouco que não é assim, pois equivaleria a dizer que é um dos seres, aos quais se aplica o “assim”. (VI 8 (39), 9, 40-41 [trad. IGAL, J.]: *ἀλλ’ ἔστι τῷ ἰδόντι οὐδὲ τὸ “οὕτως” εἰπεῖν δύνασθαι οὐδ’ αὖ τὸ “μὴ οὕτως”· τὶ γὰρ ἂν εἴποις αὐτὸ τῶν ὄντων, ἐφ’ ὧν τὸ “οὕτως”*).

A ausência de dualidade entre os seres se realiza de modo mais ou menos perfeito a cada degrau da *ἀναγωγή*, até a sua perfeita consumação no Uno<sup>68</sup>. É em função disso que Plotino pode afirmar que na unificação com o princípio a alma ignora a si mesma e a tudo mais (VI 9 (9), 7, 16-23), pois quando se situa nessa perspectiva, as diferenças entre os seres se encontram anuladas<sup>69</sup> na ausência de alteridade do Uno e da própria alma, quando esta se despoja da determinação da forma. Desse modo, do “ponto de vista” do Uno e daquele que se situa na *ἔνωσις*, não há dualidade e, em certo sentido, não há outro<sup>70</sup>. Se por um lado a indeterminação

---

<sup>66</sup> Em nossa opinião, a supraessencialidade do princípio implica simultaneamente sua transcendência e presença. Roux (2004, p. 219-228) mostra que Plotino é um radical crítico do imanentismo estoico e que a presença do princípio não implica sua dissolução nos seres nem confusão entre ambos.

<sup>67</sup> A união com o Uno exige a superação de todas as determinações, mas a presença do Uno é a condição que a torna possível, o que levanta novamente o problema da relação entre a transcendência do princípio e a sua presença nos seus derivados.

<sup>68</sup> Armstrong (1984, p. 26): “Les limites entre le moi et l’univers sont largement illusoires et disparaissent aux stades supérieurs de la perception.” Armstrong aborda a questão da realização dessa identidade entre todos os seres a partir da capacidade que a alma tem de superar toda alteridade e de coincidir com o todo e com o Uno, abolindo todas as diferenças e se tornado um “Eu infinito” (p. 58 ss.). Ele vincula essa doutrina a Aristóteles, em função de sua afirmação de que o Intelecto é capaz de se tornar o que ele pensa (*De An.* III 4. 429 a) e também à teoria do intelecto agente. Essa perspectiva do “Eu infinito” resulta da doutrina plotiniana da continuidade entre o conhecedor e o conhecido, que em última instância se resolve em uma identidade absoluta. No passo VI 5 (23), 12, 16-23, a eliminação das fronteiras entre a alma e o ser universal consiste na eliminação do não-ser.

<sup>69</sup> Segundo Hadot (1994, p. 188): “La présence et la coïncidence ne sont rien d’autre finalement que suppression de l’altérité.”

<sup>70</sup> É o que indica o seguinte passo: “Pois, nos corpos, os corpos impedem a comunhão de uns com os outros, mas os incorpóreos não são separados pelos corpos. Nem há um lugar que os separa uns dos outros, mas a alteridade e a diferença. Assim, quando a alteridade não está presente, as coisas que não são outras estão presentes. E aquele, não tendo alteridade, sempre está presente. Nós, quando não a temos.” (VI 9 (9), 8, 29-35, [trad. BRANDÃO, B. G. L.]: *σώμασι μὲν γὰρ σώματα κωλύεται κοινωνεῖν ἀλλήλοις, τὰ δὲ ἀσώματα σώμασιν οὐ διείργεται· οὐδ’ ἀφέστηκε τοίνυν ἀλλήλων τόπω ἑτερότητι δὲ καὶ διαφορᾷ· ὅταν οὖν ἡ ἑτερότης*

do princípio é problemática quando se quer pensar a processão do múltiplo, por outro permite que se pense a não dualidade do Uno com os seres e a realização da coincidência pela eliminação da alteridade das determinações formais.

Da indeterminação absoluta do Uno decorrem dificuldades para a explicação do surgimento do múltiplo e parece tornar ininteligível a noção de processão assim como as noções de semelhança (ὁμοιωσις), imitação (μίμησις) e participação (μέθεξις), quase que transformando os pilares da metafísica plotiniana em uma explicação metafórica, para usar uma expressão de Narbonne (1993, p. 12). Dois problemas permanecem em função de sua indeterminação: a) como se dá a passagem do Uno para os seus derivados e, b) como é possível que algo seja imagem e semelhança de um princípio indeterminado? A concepção negativa de Uno resolve o problema metafísico da exigência de máxima simplicidade do princípio, sem a qual não poderia ser primeiro e representa também uma solução importante para o problema da regressão ao infinito posto pelo *Parmênides* 132 a-b, como mostra D’Ancona Costa (1992),<sup>71</sup> pois a regressão decorre da comunidade entre o princípio e os seus derivados, exigindo assim um terceiro que explique tal comunidade. A indeterminação do princípio traz consigo, porém, o problema da passagem para o múltiplo e sua continuidade em seus produtos<sup>72</sup>, principalmente se a etapa imediata da processão deve ser considerada como sua imagem e imitação. Se a unidade é a condição para a existência da multiplicidade, a sua função engendrante parece requerer a representação de sua positividade. Em seu esforço de isolar o Uno de todas as determinações, em alteridade absoluta em relação às determinações do *Noûs*, Plotino o considera como infinito (VI 9 (9), 86, 10-12), ou melhor, como potência infinita (δύναμις ἄπειρος), combinação que desempenhará uma função primordial na tentativa de justificação da concomitância de sua indeterminação e condição de princípio produtor do múltiplo.<sup>73</sup>

---

μη παρῆ, ἀλλήλοις τὰ μὴ ἕτερα πάρεστιν. ἐκεῖνο μὲν οὖν μὴ ἔχον ἑτερότητα ἀεὶ πάρεστιν, ἡμεῖς δ’ ὅταν μὴ ἔχωμεν). Lavaud (2008, p. 256-257) considera que o passo inverte a metafísica da processão, que consiste na diferenciação entre os seres, e indica uma relação dissimétrica e dinâmica entre nós e o Uno. Dissimétrica porque o Uno está sempre presente e não é outro em relação a nada, porém somos portadores da alteridade; dinâmica porque a alteridade pode ser superada e podemos recuperar a identidade original.

<sup>71</sup> A esse respeito, consultar também Bréhier (1955a; 1955b) e Aubenque (1971).

<sup>72</sup> Aubin (1953, p. 360-361) reconhece, em seu artigo sobre a imagem, que há uma dificuldade na produção do *Noûs* pelo Uno, que não está presente na passagem do *Noûs* para a Alma e que consiste justamente na condição inefável do princípio.

<sup>73</sup> Como mostra Moreau (1970, p. 79-84), é por meio da noção de δύναμις ἄπειρος que Plotino busca conciliar a indeterminação do Uno com a sua condição de princípio do múltiplo.

### 1.3. Os princípios da processão da imagem

Nesta seção, examinaremos os modos de representação e discursos sobre o Uno que permitem pensar a processão a partir deste como produção do ser como imagem. Os princípios que possibilitam a passagem do Uno para o ser considerado como imagem são os mesmos que, em cada degrau da hierarquia, explicam a produção do nível subsequente como uma imagem de seu princípio imediato.

O primeiro aspecto dessa questão é a identidade entre o Uno e o Bem, pois a unidade primordial, como princípio de todos os seres e suas perfeições, deve ser considerada como o Bem difusivo de si e participado por todos. O tratado III 6 (26), além de mencionar a condição transcendente do Uno em relação ao ser, reporta-se ao princípio exatamente nesse sentido, ou seja, como o Bem participado pelos seres (11. 27-45). A menção ao Bem ocorre quando se discute no tratado o problema da impassibilidade da matéria mesmo em relação a Ele, o que implica um problema para a determinação do estatuto ontológico dos seres sensíveis. Vale lembrar que, para Plotino, o Uno não é um Bem para si mesmo, mas para nós, para os seres que lhe são posteriores. Veremos a seguir como Plotino converte o Uno no Bem, sutilmente transformando a unidade não predicável na forma da unidade<sup>74</sup> e boniformidade dos seres<sup>75</sup>.

Como mostra Steel (1989, p. 69-85), a identificação do Uno com o Bem é uma característica distintiva da tradição metafísica platônica e neoplatônica e fundamental para a sua compreensão da natureza da relação do múltiplo com o princípio. Segundo Steel (1989, p. 69-71), a tese da identificação do Uno com o Bem não se encontra nos diálogos platônicos, mas é mencionada por Aristóteles, que parece atribuí-la ao seu mestre e é mesmo possível que tenha sido desenvolvida em seu ensinamento oral. A tradição neoplatônica considera, em geral, que a natureza do Bem é o Uno e o argumento central é que a unidade é a condição para a existência, perfeição e conservação de todos os seres, e que esses efeitos são também efeitos do Bem, como

---

<sup>74</sup> Vide nota 59.

<sup>75</sup> O Bem é considerado como doador da forma do bem, como no passo a seguir: “O intelecto precisa do Bem, mas o Bem não precisa dele; por isso, quando o intelecto alcança o Bem, ele se torna boniforme e se aperfeiçoa junto ao Bem, porque a forma que recai sobre ele, provinda do Bem, o faz boniforme.” (III 8 (30), 11, 15-19 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ὁ μὲν γὰρ νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ δ’ ἀγαθὸν οὐ δεῖται ἐκείνου ὅθεν καὶ τυγχάνων τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθοειδὲς γίνεται καὶ τελειοῦται παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ μὲν εἶδους τοῦ ἐπ’ αὐτῷ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἡκοντος ἀγαθοειδῆ ποιούντος.).



Platão afirma na *República* X, 608 (STEEL, 1989, p. 72-74). O Uno é, em função disso, identificado com o Bem e este é, por sua natureza, difusivo de si e o que ele difunde como máximo bem é a unidade. A prova é que para todos os seres inferiores o Uno representa o Bem a ser buscado e imitado por um processo de conversão (ἐπιστροφή) e o desejo do Bem, ínsito a todos os seres dependentes, é desejo de unidade<sup>76</sup>, o que torna esses dois aspectos do princípio inseparáveis, pois ele é o Bem para todos os seres porque confere a todos a unidade que os faz ser, porque os unifica, como se afirma também no tratado VI 5 (23):

Esse princípio é ‘o mais firme de todos’ e o que formulam, por assim dizer, nossas mentes, não como recapitulação de todos os princípios particulares, mas sim como premissa anterior a todos os princípios particulares, inclusive ao que estabelece e enuncia que todos os seres aspiram ao bem. Esse princípio não se verifica, efetivamente, a não ser na suposição de que todos os seres tendem à unidade e constituem uma unidade e de que a unidade seja o objeto de sua aspiração.

VI 5 (23), 1, 8-14 [trad. IGAL, J.]: καὶ ἔστι πάντων βεβαιωτάτη ἀρχή, ἣν ὥσπερ αἱ ψυχὰὶ ἡμῶν φθέγγονται, μὴ ἐκ τῶν καθέκαστα συγκεφαλαιωθεῖσα, ἀλλὰ πρὸ τῶν καθέκαστα πάντων προελθοῦσα καὶ πρὸ ἐκείνης τῆς τοῦ ἀγαθοῦ πάντα ὀρέγεσθαι τιθεμένης τε καὶ λεγούσης. οὕτω γὰρ ἂν αὕτη ἀληθὲς εἴη, εἰ τὰ πάντα εἰς ἓν σπεύδοι καὶ ἓν εἴη, καὶ τούτου ἡ ὀρεξις εἴη.

Desse modo, a unidade no múltiplo é imagem do Uno e não seria exagerado dizer que o conjunto da manifestação é uma henofania, conforme expressão de Andolfo (2002, p. 15 ss.) aplicada ao *Noûs*. Nesse sentido, a presença do Uno é a condição para o múltiplo, pois de acordo com o tratado VI 9 (9), é o Uno que torna possível a existência da multiplicidade. No passo VI 9 (9), 1, 1-2, como já vimos, Plotino afirma que todos os seres são o que são pela unidade e no passo 8. 33-42 é dito que temos o ser quando nos voltamos para o princípio e que sua ausência representaria a nossa destruição. No tratado V 3 (49), Plotino afirma que o que procede do Uno é inferior a ele e, sendo assim, “não-uno” (15. 11). O não-uno é a negação do Uno, mas não permanece nessa negação, pois busca a unidade para se constituir como um ente. A negação do múltiplo é absoluta no Uno e em seus derivados realiza-se de modo menos perfeito, dando margem, portanto, para que subsista alguma multiplicidade. Reafirmando o ponto de vista do VI

---

<sup>76</sup> Steel (1989, p. 74): “Il nous faut donc examiner la nature du bien, et comprendre pourquoi il est l’objet d’une aspiration universelle. Nous verrons qu’il l’est parce qu’il est l’un.”

9 (9), Plotino indica no tratado V 3 (49) que é pelo Uno que o não-uno se salva, ou seja, evita assim que se disperse em uma multiplicidade indefinida. A unidade derivada do Uno pela sua presença imediata, no caso do *Noûs*, e mediata no caso dos outros níveis de ser, deve ser entendida como um efeito que o Uno causa nos seres, sem que ele mesmo se confunda com esse efeito. A unidade dos seres, condição para a sua existência, é o traço do princípio que permite a existência de tudo e faz com que tudo seja semelhante a ele<sup>77</sup>, embora permaneça o problema de que não deve haver medida comum entre o Uno e a unidade dos seres, dada a indeterminação absoluta do primeiro.

Esse modo de conceber o Uno em sua relação com o múltiplo parece revesti-lo de certa determinação ontológica, na medida em que a unidade agora não indica a transcendência e indeterminação do princípio, a sua ruptura de comunidade com os seres posteriores, mas sim a sua relação com os seres, em função de ser o Bem, portanto a fonte da unidade que os faz ser. As noções de uno e bem se tornam convertíveis, pois o Uno se torna o Bem porque a unidade é exatamente o bem para todos os seres como condição essencial de sua existência. Isso representou um grande problema metafísico para Plotino, que não se recusou a solucioná-lo, muito embora a determinação do Uno pareça ser inevitável quando se quer abordá-lo em sua função engendrante e como o Bem doador da unidade.

Algumas soluções podem ser encontradas nos tratados, adotadas a partir de diferentes pontos de vista. No tratado V 3 (49) é clara a intenção de Plotino de manter a concepção, presente em outros passos<sup>78</sup>, de que a causa de todos os seres é superior aos seus efeitos e não compartilha nenhuma comunidade com aqueles, em perfeita consonância com a transcendência do Uno: “O anterior a esses, ao contrário, é o princípio desses, mas não em qualidade de imanente, pois o princípio originativo não é imanente; o são os princípios constitutivos<sup>79</sup>, enquanto que o princípio originativo de cada coisa não é cada coisa, porém distinto de todas as coisas. Portanto, não é um entre todos, porém anterior a todos; logo anterior ao intelecto.” (V 3 (49), 11, 16-20 [trad. IGAL, J.]: τὸ δὲ πρὸ τούτων ἢ ἀρχὴ τούτων, οὐχ ὡς ἐνυπάρχουσα· τὸ γὰρ ἀφ’ οὗ οὐκ ἐνυπάρχει, ἀλλ’ ἐξ ὧν ἀφ’ οὗ δὲ ἕκαστον, οὐχ ἕκαστον, ἀλλ’ ἕτερον ἀπάντων.

---

<sup>77</sup> Ainda a respeito da relação entre o uno e o ser, Koch (1998, p. 78) indica a sua importância para a questão da imagem, pois se não há ser sem unidade, a imagem nos permite ler a “unilateralidade radical da correlação” entre ambos, pois enquanto o Uno não é imagem e desse modo independe do ser, este só existe em proporção à sua semelhança com o Uno, tanto o Ser inteligível quanto o sensível.

<sup>78</sup> VI 7 (38), 17, 34-43; V 1 (10), 7, 17-23; V 2 (11), 1, 5-7

<sup>79</sup> Plotino deixa claro que imanente significa algo constitutivo da coisa, como os elementos.

οὐ τοίνυν ἔν τι τῶν πάντων ἀλλὰ πρὸ πάντων, ὥστε καὶ πρὸ νοῦ). No mesmo tratado, Plotino reconhece que a transcendência acarreta o problema da causalidade de um princípio que não possui os seus efeitos: “– Porém, como as proporciona? – Sem dúvida ou porque as possui ou porque não as possui. Porém, as que não possui, como as proporciona? – Se as possui não é simples. – Porém, se as proporciona sem possui-las, como é que brota dele a multiplicidade?” (V 3 (49), 15, 1-3 [trad. IGAL, J.]: Ἄλλὰ πῶς παρασχών; ἢ τῶ ἔχειν <ἢ τῶ μὴ ἔχειν>. ἀλλ’ ἃ μὴ ἔχει, πῶς παρέσχεν; ἀλλ’ εἰ μὲν ἔχων, οὐχ ἀπλοῦς· εἰ δὲ μὴ ἔχων, πῶς ἐξ αὐτοῦ τὸ πλήθος;). Nesse passo, Plotino estabelece claramente o problema central do engendramento do múltiplo por um princípio inefável: se os efeitos estão presentes, o Uno se torna determinado; se não estão presentes, como procederam? No primeiro caso, temos o comprometimento da simplicidade do Uno. No segundo, temos o problema de como o Uno, que não compartilha qualquer característica distintiva, pode desempenhar o papel de causa<sup>80</sup> e doar aquilo que não tem<sup>81</sup>. Esse tema nos remete diretamente ao problema da difícil conciliação entre a transcendência do Uno e a condição do múltiplo como imagem, pois o que poderia convir a ambos, dada sua diferença absoluta? E, no entanto, Plotino afirma claramente no passo V 1 (10), 7, 1-4 que o que é engendrado pelo Uno deve ser este em alguma medida, imagem (εἰκῶν) sua, semelhante (ὁμοιότητα) a si, *conservar os seus traços* como a luz em relação ao sol, em clara alusão à metáfora da *República* VI. Paradoxalmente, o Uno doa o que não tem, mas os seus produtos são o seu traço e semelhança.

A solução avançada no tratado V 3 (49) tenta manter a simultânea negatividade do princípio e a posse de todos os seus derivados<sup>82</sup> mediante a afirmação de uma coincidência originária de todos os seres no Uno, que os conteria em um estado de não discriminação absoluta e identidade perfeita, além da cisão entre νοῦς, νόησις e νοητόν. No tratado V 3 (49), a perspectiva é a de que o Uno possui todos os seres como princípio de todos e que isso não representa para ele qualquer multiplicidade: “– Porque as possuía de antemão. – Porém dissemos

<sup>80</sup> Não podemos deixar de ter em mente que a causalidade exercida pelo Uno é dupla, eficiente e final, qualquer que seja o modelo adotado. Bussanich (1999, p. 46) sustenta que o Uno é causa eficiente porque provê a unidade aos seres, mas é necessário frisar que isso não significa que se volte e aja diretamente sobre os posteriores. Segundo Bussanich (1999, p. 45-46), a fase do *próodos* corresponde à causalidade eficiente do Uno e a causalidade final é exercida na fase da *epistrophé*.

<sup>81</sup> Narbonne (1993, p. 11-46), Lavaud (2008, p. 203-270), Moreau (1970, p. 65-102) e D’Ancona Costa (1999) estabeleceram análises imprescindíveis a respeito do problema da causalidade do primeiro princípio.

<sup>82</sup> Lavaud (2008, p. 232-233) aborda o tema no passo V 3 (49), 15, 29-33, em relação ao conjunto da obra plotiniana.

que desse modo seria multiplicidade. – É que as possuía, porém não discriminadas. No segundo resultaram discriminadas nocionalmente. É que o segundo já é ato, enquanto que aquele é a potência<sup>83</sup> de todas as coisas.” (V 3 (49), 15, 29-33 [trad. IGAL, J.]: ἡ τῶ πρότερον ἔχειν αὐτά. ἀλλ’ εἴρηται, ὅτι πλήτος οὕτως ἔσται. ἀλλ’ ἄρα οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα· τὰ δ’ ἐν τῶ δευτέρῳ διεκέκριτο τῶ λόγῳ. ἐνέργεια γὰρ ἤδη· τὸ δὲ δύναμις πάντων.). Esse ponto de vista é perfeitamente coerente com uma ontologia da imagem<sup>84</sup>, mas apresenta o risco da transformação do Uno em um princípio que conteria todas as perfeições presentes nos seres inferiores<sup>85</sup>, o que não parece, mais uma vez, ser compatível com o desejo de Plotino de situá-lo em sua indeterminação, sem comunidade com o todo que dele procede. A partir do passo temos uma interessante perspectiva metafísica, não usual nas *Enéadas*: além de princípio originador dos seres, o Uno se torna princípio unificador da totalidade, não somente por, em última instância, ser o responsável pela unidade de cada ser, mas por unificar em si toda a realidade.

A solução formulada no tratado V 3 (49) indica que a presença dos seres no Uno não implica multiplicidade, pois nele perderam a sua forma e o seu nome, as suas determinações essenciais e, desse modo, sua presença não deveria implicar sequer uma eminência. O passo então deve ser interpretado como uma forma de se compreender de que modo o Uno contém em si os seres a partir da perspectiva negativa delineada anteriormente, ou seja, de um modo completamente distinto do *Noûs*, sem as suas essências delimitadoras. Assim, a coincidência ocorreria pela não alteridade do Uno e a não alteridade de todas as coisas, o que possibilita a instigante perspectiva de uma coincidência de todos os seres no Uno, sem as suas delimitações formais. Esse ponto de vista subordina o essencialismo ontológico a uma perspectiva henológica

---

<sup>83</sup> Se essa presença for interpretada como virtualidade, poderia acarretar o risco de introduzir potencialidade no Uno, não no sentido de poder, mas de potência ainda irrealizada que se realizaria nos seres.

<sup>84</sup> O ponto de vista de que o Uno contém o múltiplo não é exclusivo do tratado V 3 (49) e encontra-se presente, por exemplo, no passo VI 8 (39), 18 em que se afirma que o Uno contém seus efeitos e também que o *Noûs* procede do princípio como sua imagem. Significativamente é o tratado que representa o mais intenso esforço de Plotino em apresentar o Uno de uma maneira positiva. Armstrong (1984, p. 24-25) considera a doutrina do tratado como incompatível com a henologia negativa quando Plotino afirma um princípio que se ama e se quer, voltado para si mesmo e do qual o ser procede como *imagem*. O intérprete parece subentender que a processão da imagem é mais compatível com essa perspectiva. No passo V 5 (32), 9, 1-26, Plotino afirma que cada etapa inferior da processão é contida pela superior, de tal modo que o sensível está na Alma, que está no *Noûs* e este no Uno, que abarca a totalidade, mas a afirmação é feita em função da dependência do inferior em relação ao seu princípio.

<sup>85</sup> O debate acerca do modo da presença dos seres no Uno é bastante interessante: Moreau (1970, p. 82) admite uma presença por eminência; Lavaud (2008, p. 225ss) vê como problemática em Plotino a admissão de uma presença por eminência e afirma que a concepção da eminência é bastante distinta de uma henologia que situa o Uno acima do ser.

supraessencialista que permite a superação das distinções fundadas nas essências. A posição de Plotino, pelo menos no passo acima, indica uma tentativa de afirmação da possibilidade de se pensar a identidade absoluta de todas as coisas no Uno, fora do regime próprio da essência,<sup>86</sup> em sua potência (δύναμις) anterior ao ato (ἐνέργεια).

O aspecto fundamental do passo é que o engendramento dos seres representa uma passagem da potência do Uno que contém a todos, para o seu ato, o *Noûs*, no qual recebem suas essências definidas. Novamente aqui, o conceito de potência se articula com a negatividade do princípio, como no tratado VI 9 (9), em que se diz que o Uno é, por sua ausência de limite, potência infinita (δύναμις ἄπειρος). Essa solução do tratado V 3 (49) resolve o problema? A resposta para essa questão é bastante difícil e não pretendemos apresentá-la aqui, pois é complexa e mesmo paradoxal a tentativa de se manter concomitantemente a absoluta indeterminação do Uno e a sua condição de princípio.<sup>87</sup> A própria noção de δύναμις parece introduzir no Uno alguma determinação, pois apesar de estar associada ao infinito (ἄπειρος), aparece também vinculada à sua perfeição (τελειότης), que coincide com o seu poder de engendrar. O que importa para nós é que no tratado V 3 (49), um dos últimos de Plotino, o problema persiste e ele se mostra cômico disso, a ponto de propor uma solução que tende a admitir que o Uno possui os seus efeitos sem qualquer discriminação, em sua potência, posição que difere daquela, repetida em vários tratados, que recusa qualquer traço da presença dos seres no princípio.

Desde os primeiros tratados, como o V 4 (7) e o V 1 (10), Plotino indica que a δύναμις do Uno é a condição que origina o múltiplo, o que não deixa de representar a atribuição de uma positividade que a via *afairética* normalmente recusaria. O próprio Plotino parece reconhecê-lo, pois afirma que, se o Uno, em sua condição de princípio deve ser compreendido em termos atributivos, qualquer tentativa de representação de sua positividade só pode ser efetuada a partir dos seus efeitos<sup>88</sup>, o que permite que tão somente se conceba a produção do múltiplo e da

---

<sup>86</sup> Em relação à superação da essência, Trouillard (1955a, p. 148) afirma: “L’essence peut être mise entre parenthèses, surmontée, oubliée, no supprimée.” Em nossa opinião, isso vale para os seres que buscam superar as suas essências para efetivarem a união, mas do “ponto de vista do Uno”, as essências dos seres estão sempre “superadas” e “esquecidas”.

<sup>87</sup> Narbonne (1993, p. 45), em sua análise do problema, considera como necessário o refluxo das características da segunda para a primeira hipótese quando esta é pensada como princípio, o que teria levado Plotino a praticamente dissolver a própria noção de causa em VI 9 (9), 3, 49-51.

<sup>88</sup> “Portanto, falamos acerca dele a partir dos posteriores.” (V 3 (49), 14, 7-8 [trad. IGAL, J.]: ὥστε ἐκ τῶν ὕστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν.).

imagem por meio de metáforas retiradas do próprio múltiplo<sup>89</sup>. Essa tentativa assume a posição, em nosso entendimento, de que o Uno deve ser considerado em si mesmo como indeterminação absoluta, porém em sua relação com o múltiplo deve ser compreendido a partir dos efeitos que engendra e ter algumas características destes. A apresentação da positividade do Uno admite pelo menos dois modos possíveis: o uso de imagens<sup>90</sup> que ilustram a produção do múltiplo pelo Uno e a sua presença em seus derivados, e também o discurso afirmativo sobre o princípio. O discurso afirmativo parece ter sido elaborado em função da necessária indicação de que o Uno não se confunde com o nada puro e simples e da exigência de explicação da processão dos seres. Esse tipo de discurso representa apenas os recursos últimos que a atividade pensante dispõe em sua tentativa de apreender a inteligibilidade da processão e a relação entre o Uno e os seus derivados (VI 8 (39), 8, 3-9). O limite do discurso atributivo representa a indicação da impossibilidade de compreendermos a natureza do Uno, porém tal discurso consiste nas formas possíveis de superação desse limite. É nesse sentido que abordaremos os conceitos que indicam a positividade do Uno e tornam possível a compreensão de sua condição de princípio do múltiplo.

O passo V 3 (49), 15, 29-33 que analisamos anteriormente, deixa claro que o Uno é δύναμις πάντων, potência de todas as coisas, que as contém de modo não discriminado e por isso engendra tudo. O conceito de potência (δύναμις)<sup>91</sup> desempenha um papel crucial na explicação do engendramento dos seres e se articula com os conceitos de unidade (ἕν) e perfeição (τελειότης), pois é da unidade, perfeição e potência do Uno que o múltiplo surge e se assemelha à origem, na medida em que também encerra certo grau de unidade, perfeição e potência. Os conceitos de δύναμις e τελειότης são encontrados em contextos que visam a explicar a passagem para a multiplicidade, como no passo a seguir: “– E como procedem do Primeiro? Visto que o Primeiro é perfeito e o mais perfeito de todos e a Potência primeira, é necessário que seja o mais potente de todos os seres e que as demais potências imitem àquele na

---

<sup>89</sup> Em outro contexto: “(...) transferindo-lhe atributos inferiores tomados de coisas inferiores por impossibilidade de encontrar os que são apropriados, esses são os que podemos predicar dele.” (VI 8 (39), 8, 3-6 [trad. IGAL, J.]: πρὸς αὐτὸ τὰ ἐλάττω ἀπὸ ἐλαττόνων μεταφέροντες ἀδυναμία τοῦ τυχεῖν τῶν ἃ προσήκει λέγειν περὶ αὐτοῦ, ταῦτα ἄν περὶ αὐτοῦ εἴποιμεν.).

<sup>90</sup> Roux (2004, p. 275-311) apresenta a análise de diversas imagens que desempenham esse papel e indica que muitas vezes são problemáticas na representação da simultânea transcendência do princípio e, por outro lado, de sua causalidade eficiente e onipresença.

<sup>91</sup> A respeito do significado de δύναμις no tratado V 3 (49) e sua diferença em relação a outros tratados mais precoces, como o V 4 (7) e V 1 (10), a tese de Lavaud (2008) é indispensável.

medida de suas possibilidades.” (V 4 (7), 1, 23-26 [trad. IGAL, J.]: πῶς οὖν ἀπὸ τοῦ πρώτου; εἰ τέλεόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι, καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθόσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο.). No passo há uma clara indicação de que a resposta para o problema do surgimento dos seres considerados como imagem é possível mediante a atribuição ao Uno de características que a via *afairética* recusaria, mas que são necessárias em função da sua condição de princípio originador da multiplicidade, que por sua vez é constituída de potências e perfeições que imitam o primeiro. O Uno então deve ser considerado como o mais perfeito (τελεώτατον) e o mais potente (δυνατώτατον) de todos os seres<sup>92</sup>, significativamente relacionando os conceitos de perfeição e potência, fundamentais para se explicar a geração do múltiplo e também a imitação, mas que de certa maneira eclipsa a sua negatividade e o vincula a um regime ontológico que deveria ultrapassar pela sua absoluta indeterminação.<sup>93</sup>

O passo anterior é complementado pelo passo a seguir, pois neste último Plotino afirma que todas as substâncias dimanam algo delas e enuncia a regra geral da produtividade do perfeito: “E todos os seres, enfim, quando já são perfeitos, procriam.” (V 1 (10), 6, 37-38 [trad. IGAL, J.]: καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾶ). Essa regra deve ser aplicada também ao princípio, pois dele não se admite qualquer deficiência e, como tal, não poderia deixar de engendrar: “O que dizer, pois, do perfeitíssimo? Que nada procede dele, se não as coisas máximas depois dele.” (V 1 (10), 6, 39-41 [trad. IGAL, J.]: τί οὖν χρῆ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; μηδὲν ἀπ’ αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ’ αὐτόν.). Plotino então diz inequivocamente que esse modo de produção, que é intrínseco às substâncias sensíveis, aplica-se ao inteligível e ao Uno. Nesse caso, temos um exemplo claro, tanto metafórico quanto conceitual, de como o superior é compreendido em termos do inferior.

---

<sup>92</sup> Laurent (1992, p. 167) analisa esse passo de modo extremamente pertinente, ao relacioná-lo com o ponto de vista da processão e da superação da essência: “Si Plotin prend la Procession dans toutes son ampleur, en termes de perfection et de production, l’Un será le plus parfait. En revanche, quand l’Un est pensé dans la solitude du dépassement de l’essence, il ne fait plus partie d’une série, il est à la fois absolument transcendant et présent auprès de tout, n’ayant pas d’action particulière.”

<sup>93</sup> Lavaud (2008, p. 210-212) apresenta uma notável análise dos termos e indica que os dois superlativos colocam Plotino na via da eminência e não mais na via da transcendência que se dá por ruptura de comunidade com os seus derivados. Lavaud indica que o máximo em uma série é o primeiro termo e o mais excelente, mas não a ultrapassa, como em todas as vias da eminência. O intérprete também indica que o conceito de τέλειος dificilmente poderia ser conciliado com a infinitude do Uno.

Antes de prosseguir, devemos examinar o significado de δύναμις ἄπειρος e τελειότης. O termo “τελειότης” indica aquilo que é perfeito no sentido de ser plenamente acabado, terminado e, como indica Lavaud (2008, p. 210-211), a sua aplicação não deixa de ser problemática quando referida ao Uno, pois τέλειος contradiz a indeterminação do princípio. Evidente que, em Plotino, o termo não pode significar perfeição no mesmo sentido em que significa para os seres determinados, pois nestes, a determinação é indício não só de perfeição por um lado, mas também de limitação e, portanto, de deficiência. Por ultrapassar o limite da forma, o Uno não possui qualquer multiplicidade e não pode possuí-la sob pena de não ser primeiro e não ser princípio, o que implica que o termo só poderia significar uma perfeição que ultrapassa a determinação da essência. O seu uso em relação ao princípio deve ser analógico, pois se os seres múltiplos encerram alguma perfeição em função de seu acabamento, o princípio não pode ser determinado em qualquer sentido. A recusa, contudo, da perfeição do princípio pela via *afairética* poderia implicar o risco de reduzi-lo à indeterminação da matéria ou ao puro nada. O problema consiste em compreender a perfeição do princípio a partir do modo de perfeição que é própria dos seres derivados e que não poderia ser aplicado a ele. O conceito de perfeição, contudo, é fundamental para compreendermos o processo de engendramento<sup>94</sup>, pois se os seres plenos e acabados engendram, em sua perfeição suprema o Uno deve engendrar a todos os seres. A sua perfeição plena coincide com a sua potência.

O conceito de δύναμις ἄπειρος é fundamental, pois como afirma Moreau (1970, p. 79-80), é por meio dele que Plotino caracteriza o princípio em sua relação com os seres e, concomitantemente, preserva sua transcendência, pois a potência do Uno não é determinada e, por isso, ele pode ser δύναμις πάντων<sup>95</sup>. É difícil aceitar, contudo, que o termo não indique uma determinação<sup>96</sup>, como no passo mais acima, em que é considerado δυνατώτατον. Plotino não deixa de ser ambíguo em relação a isso, pois, se por um lado, com esse termo, marca a

---

<sup>94</sup> No tratado V 4 (7), 1, 23-34, Plotino apresenta a perfeição como a condição do engendramento e acrescenta o exemplo dos fármacos aos do fogo e da neve.

<sup>95</sup> Aubry (2006, p. 217-220), por sua vez, indica que Plotino considera o Uno como além de tudo, mas não diz que está além da potência; ao contrário, no passo V 4 (7), 2, 37-40, parece identificar as fórmulas ἐπέκεινα τῆς οὐσίας e δύναμις πάντων. Essa posição seria possível, segundo Aubry, porque o Uno, sendo potência infinita, não se esgota em seus efeitos e, portanto, a potência permaneceria transcendente em relação aos seus produtos, não podendo ser apreendida a partir dos efeitos que produz.

<sup>96</sup> Narbonne (1993, p. 45) afirma que o Uno como δύναμις πάντων também se mostra *irremediavelmente* como τι πάντων, uma coisa entre outras.



continuidade do Uno com os seus derivados, que o imitam em perfeição e potência<sup>97</sup>, por outro, ao nomeá-lo como δύναμις ἄπειρος, parece querer expurgá-lo com uma negação, ao mostrar que a sua potência ultrapassa todos os modos possíveis das potências determinadas e finitas, presentes em todos os outros seres. De qualquer modo, essa potência infinita do Uno não deve ser de forma alguma confundida com a potencialidade da matéria: “Não o é no sentido em que dizemos que a matéria está em potência por ser receptiva, pois é passiva. Aquele, pelo contrário, é potência no sentido oposto, por ser criadora.” (V 3 (49), 15, 33-35, [trad. IGAL, J.]: οὐ γὰρ ὡς ἡ ὕλη δυνάμει λέγεται, ὅτι δέχεται· πάσχει γὰρ· ἀλλ’ οὗτος ἀντιτεταγμένως τῷ ποιεῖν.). No passo a seguir, Plotino mostra a razão da impossibilidade de se confundir a potência produtora do Uno com a da matéria: “Porém, como a matéria não é nem alma, nem intelecto, nem vida, nem forma, nem razão, nem limite – pois é ilimitude –, nem potência – pois o que ela produz? (...).” (III 6 (26), 7, 7-9, [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: οὔτε δὲ ψυχὴ οὔσα οὔτε νοῦς οὔτε ζωὴ οὔτε εἶδος οὔτε λόγος οὔτε πέρας - ἀπειρία γὰρ - οὔτε δύναμις τί γὰρ καὶ ποιεῖ;). Nesse passo, Plotino estabelece o critério de distinção entre a potência do Uno e da matéria. A potência do Uno é sempre engendrante e deixa algum efeito, enquanto a matéria, potencialidade pura, é incapaz de produzir. Desse modo, Plotino se afasta das teorias estoicas que estabelecem a anterioridade da potência passiva em relação ao ato.<sup>98</sup> O Uno não está em potência em relação à coisa alguma<sup>99</sup>, mas é potência de todas elas.

O conceito plotiniano de potência é esclarecido com mais profundidade no tratado II 5 (25), que contrapõe o sentido dos termos “em potência” (δυνάμει) e “potência” (δύναμις)

<sup>97</sup> Como Narbonne (1993, p. 25) indica: “On sait que Plotin affirme constamment la nécessité de la transcendance et de l’indépendance de l’Un. Dans ce contexte, on se réfère volontiers à ce passage dans lequel Plotin explique que l’Un ne saurait avoir rien de commun avec les choses qui viennent après lui, sans quoi cet élément commun serait nécessairement *avant lui* (V,5 [32], 4). Or la puissance, c’est précisément ce qui, dans cette métaphysique, contredit cette exigence, Elle est ce par quoi s’annonce la communauté de nature entre le principe et le principé.”

<sup>98</sup> Plotino recebe de Platão o conceito de δύναμις, que aparece na *República* 509 b, em que se diz que o Bem está acima da essência em dignidade e poder, e também no *Sofista* 247 d-e, que identifica o ser com o poder de agir ou padecer. A inovação plotiniana consiste em considerá-la como infinita.

<sup>99</sup> Armstrong (1984, p. 80-82) mostra, contudo, que em vários momentos (III 3 (48), 7; IV 8 (6), 5-6; V 9 (5), 6) Plotino tange a posição estoica ao considerar que os princípios anteriores se atualizam nos seres inferiores, como no caso da alma, que permaneceria com potencialidades irrealizadas se não produzisse os seres sensíveis; ao pensar o Uno como uma semente, Plotino se aproxima de Espeusipo, e novamente dos estoicos na precedência da potência passiva. Não obstante o uso da metáfora, é inequívoca a posição de Plotino de que a potência passiva jamais precede o ato.

respectivamente ao sentido dos termos “em ato”<sup>100</sup> (ἐνεργεία) e “ato”<sup>101</sup> (ἐνέργεια). Os dois sentidos de potência se encontram em Aristóteles<sup>102</sup>, mas assumem uma dimensão nova em Plotino, pois quando aplicados às hipóstases e à matéria, justificam a produção do múltiplo e o estado do substrato material em sua relação com os seres inteligíveis. O sentido de “em potência” é sempre o de potência passiva, condição do substrato que possui uma capacidade meramente receptiva de sofrer uma nova conformação, por meio do acolhimento de formas e figuras (1. 29-31). Como exemplos, Plotino indica o bronze do qual é feita a estátua e o ar que se transforma em fogo, embora os casos difiram um do outro pela permanência do bronze e pela destruição do ar (1. 11-21).<sup>103</sup> Segundo Plotino, somente a matéria e os seres sensíveis estão em potência, pois se houvesse algo em potência nos inteligíveis, permaneceria sempre nesse estado em função mesmo da ausência de movimento e tempo (1. 7-10). Já o “em ato” é dito sempre em relação ao composto e não ao substrato, pois é o composto que é em ato aquilo que, no substrato, estava em potência (2. 1-14). Para Plotino, a passagem do estado potencial para o estado atual não implica a transformação do substrato em um novo ser e essa é uma inovação em relação a Aristóteles<sup>104</sup>, pois não é o bronze que se transforma em estátua, mas da estátua em potência no bronze surge a estátua em ato, enquanto o bronze permanece, e do composto de substrato e forma que representa uma outra substância, o “em ato” é predicado (2. 9-14). Essa concepção da passagem do estado potencial para o atual permite a defesa do ponto de vista apresentado no tratado III 6 (26) de que

---

<sup>100</sup> Para Aristóteles (*Met.* Δ 7, 1017 a 35-b9), ato e potência fazem parte da divisão quadripartite do ser e se reportam a todos os seus modos.

<sup>101</sup> Em seu comentário ao tratado, Narbonne (1998, p. 24) considera o primeiro capítulo como uma exposição doxográfica das teses aristotélicas do ato e da potência, que depois são corrigidas no segundo capítulo, ponto de vista que não se deixa entrever facilmente pela leitura do texto, como reconhece o próprio intérprete; nos três capítulos subsequentes essas críticas serão aplicadas por Plotino. Segundo Narbonne (1998, p. 25-26 e p. 79), são três as teses aristotélicas acerca da potência passiva: a) potência significa capacidade de ser outra coisa; b) ser em potência de um ponto de vista implica ser em ato de outro; c) o tornar-se outro pode ser relativo (mudança qualitativa) ou absoluto (mudança substancial). A rejeição de Plotino se daria do seguinte modo, para o intérprete (p. 79): a) o que está em potência não se torna outra coisa em ato; b) a matéria não é em potência sob um ponto de vista e ato sob outro; c) todo devir é tornar-se outro absolutamente.

<sup>102</sup> Segundo Dufour (2004, p. 149-150, nota 14), os dois sentidos de potência segundo o movimento se encontram em *Met.* Δ 12 e Θ 1 e são definidos do seguinte modo: a potência ativa que é o princípio de movimento ou mudança em um outro ser ou no mesmo enquanto outro (Δ 12, 1019a 15-20; Θ 1, 1046a 8-11) e que pertence ao agente (Θ 1, 1046a 26-27); e a potência passiva definida como o que é mudado ou movido por um outro ser, ou por si mesmo enquanto outro (Δ 12, 1019a 20-22; Θ 1, 1046a 12-14).

<sup>103</sup> Para Dufour (2004, p. 151, nota 23), os exemplos indicam dois modos distintos de ser em potência, enquanto para Narbonne (1998, p. 85-87), a diferença entre o exemplo da estátua e do ar que se torna fogo é apenas aparente, pois em ambas prevalece o modelo de descontinuidade da mudança.

<sup>104</sup> Segundo Dufour (2004, p. 136), Plotino inova ao mostrar que a matéria, na passagem do ser em potência para o ser em ato, não sofre transformação. Para o intérprete, Plotino critica a posição de Aristóteles em *Met.* Θ 8, 1050 a15-16 de que a matéria tende para a forma e se atualiza.

a matéria jamais sofre qualquer afecção e abandona a sua natureza quando ocorre o surgimento de um novo ser.

O sentido do termo “potência”, por sua vez, deve ser relacionado ao de “ato”. Se o que está em ato é o composto, Plotino deixa claro que, como no exemplo da estátua, o ato se identifica com a sua forma (II 5 (25), 2, 26-31), o que é confirmado pelo passo III 6 (26), 4, 41-43, em que se diz que a forma é ato. Como no mundo inteligível tudo é forma, inclusive sua matéria (II 5 (25), 3, 8-14), lá tudo é ato e em ato (3. 22-40).<sup>105</sup> Além desse sentido de ato, Plotino considera o ato como atividade de uma potência que o põe (II 5 (25), 2, 31-32). O sentido de “potência” aqui é completamente distinto do sentido de “em potência” e se refere a um poder ativo<sup>106</sup> presente nos seres que o possuem e, sendo assim, jamais se poderia dizer que o bronze é potência da estátua. Plotino, seguindo a Aristóteles, afirma que o que está em potência passa a ato por outro, mas, de acordo com o alexandrino, da própria potência ativa vem aquilo de que ela é capaz, um ato-atividade, como no caso do que possui o hábito da coragem e por si mesmo é capaz de atos corajosos, pois é uma capacidade do agente e não do paciente (2. 31-35). Portanto, é da potência do princípio que os posteriores procedem como uma imagem, como afirma o passo a seguir: “(...) pois assim também, em nosso caso, o originado é a Essência e o Ser, que são portadores de uma imagem do Uno porque emanaram de sua potência; (...)” (V 5 (32), 5, 22-23 [trad. IGAL, J.]: οὕτω τοι τὸ μὲν γινόμενον, ἢ οὐσία καὶ τὸ εἶναι, μίμησιν ἔχοντα ἐκ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ῥυέντα). Plotino afirma no passo, que a essência e o ser são portadores de uma imagem do Uno, porque procederam de sua potência. No contexto do passo (5. 19-28), Plotino faz derivar etimologicamente de τό ἔν os termos ὄν, εἶναι e οὐσία, o que indica que ὄν é um segundo uno derivado do primeiro (ἔν) e por isso um traço do primeiro. Rist (1967, p. 27-28) indica que o traço do Uno, o mundo inteligível, é essencialmente diferente dele, pois a forma representa um ser finito enquanto o Uno é infinito. Não obstante, parece ser inegável a comunidade entre ambos quando pensamos o Uno como princípio dos seres.

As doutrinas acima a respeito da perfeição e potência do Uno constituem uma verdadeira fundação da ontologia da imagem, pois delas se formula a doutrina dos dois atos e esta

---

<sup>105</sup> Nesse sentido, no composto sensível, o “ser em ato” não se identifica com “ato”.

<sup>106</sup> Segundo Igal (1992, p. 444, notas 15, v. I) e Rutten (1956, p. 102), há dois tipos de ato: o ato-forma e o ato-atividade. Rutten indica que essas duas noções de ἐνέργεια também estão presentes no Estagirita, em especial em *Phys.* III 3 e *De An.* II 7, em que encontramos a segunda noção. Há que se distinguir, por um lado, o em ato do composto e o ato que é forma.

permite deduzir da potência e perfeição do Uno, o Intelecto como sua imitação (μίμημα) e imagem (εἶδωλα), e todos os níveis hierárquicos a partir da potência de seus princípios. A doutrina dos dois atos<sup>107</sup> exposta em vários passos, especialmente nos tratados V 4 (7) e V 1 (10), é problemática ao exigir uma concepção que substancializa o princípio, ao lhe aplicar uma regra que afirma que todo ser engendra porque há nele uma atividade que é intrínseca à sua essência e coincide com o próprio ser e outra que é derivada dela e permanece junto a ela: “– Porém, como é que provém, se aquele permanece em si mesmo? – É que uma é a atividade da essência e outra a atividade derivada da essência de cada coisa. A atividade da essência de cada coisa é a coisa mesma em ato; a atividade derivada da essência é a que forçosamente deve subseguir a cada coisa, sendo distinta dela.” (V 4 (7), 2, 26-30 [trad. IGAL, J.]: ἀλλὰ πῶς μένοντος ἐκείνου γίνεται; ἐνέργεια ἡ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἡ δ’ ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου· καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτὸ ἐστὶν ἐνέργεια ἐκάστου, ἡ δὲ ἀπ’ ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἔπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἑτέραν οὖσαν αὐτοῦ). Em cada princípio há, portanto, um ato da essência e que é a coisa mesma em ato ou ainda a forma<sup>108</sup>, e o ato que resulta da essência, derivado e dependente do primeiro e que constitui dele uma imagem, regra que se aplica a todas as etapas da processão, inclusive ao Uno. Uma questão fundamental, contudo, não nos parece clara no texto: a potência ativa coincide com o ato da essência? De acordo com Rutten<sup>109</sup>, e esta nos parece ser a única solução satisfatória, o ato da essência coincide com a potência produtora.<sup>110</sup> O ato segundo é derivado da essência do primeiro e dele depende, mas ambos

---

<sup>107</sup> A doutrina dos dois atos se encontra também em tratados mais tardios, nos passos IV 3 (27), 10, 29-35; IV 5 (29), 7, 13-20.

<sup>108</sup> De acordo com Rutten (1956, p. 102, nota 3), a forma coincide com o ato da essência, pois mesmo que o ato da essência seja o objeto em ato, o que está em ato deriva sua atualidade da forma. Nos inteligíveis não há problema, pois como vimos, neles o estar em ato coincide com o seu ato e cada um é o ato de sua essência.

<sup>109</sup> “Ainsi le rapport de l’“acte de l’essence” à “acte qui résulte de l’essence” est-il celui d’une puissance productrice à l’acte qu’elle produit. (...) La hiérarchie des trois premières hypostases se présente comme une hiérarchie d’actes en acte; et là où l’acte se confond avec l’être en acte, être et faculté de produire coïncident. (...) Pour Plotin, comme pour Aristote, l’“acte de l’essence” est “puissance productrice” que manifeste un acte second” (RUTTEN, 1956, p. 103).

<sup>110</sup> A identificação entre potência e ato representa um novo problema, pois em inúmeros passos, Plotino afirma que o Uno está além do ato. Igal (1992, p. 29, v. I) procura resolver o problema nos seguintes termos: “(...) estando além da Essência e da vida, não cabe falar propriamente de uma atividade constitutiva de sua essência, porém tão somente de uma pré-vida, pré-atividade e pré-essência, que são em realidade supravida, supra-atividade e supraessência, isto é, vida, atividade e essência por analogia. Em outras palavras, no Uno-Bem, que não é privação absoluta como a matéria, mas plenitude total, há algo que supera nossa mente, porém que corresponde ao que, em níveis inferiores é vida, atividade e essência.” A solução mais refinada para a questão está no tratado VI 8 (39), em que se afirma que o ato do Uno é pré-substancial.

constituem dois atos distintos e duas realidades distintas<sup>111</sup>, embora não separadas, o que exime Plotino de conceber a processão como transformação da substância dos princípios em seus derivados, mas sim como irradiação e reflexão, como veremos adiante com relação à produção do *Noûs*.

A permanência do Uno, assim como sua perfeição, é a condição que possibilita que outro proceda dele como sua imagem (V 4 (7), 2, 34-35). Tal doutrina é exemplificada pelo fogo, que possui uma atividade que corresponde ao calor essencial e outra derivada dele.<sup>112</sup> Que Plotino a aplica ao Uno, não há dúvida, como fica claro na sequência do passo anterior:

Portanto, também lá, e lá muito mais prioritariamente, permanecendo aquele ‘em sua própria índole’, a atividade nascida da perfeição que há nele e de sua consubstancial atividade, tomando subsistência – como que procede de uma grande Potência, por certo, da maior de todas – se adentrou no Ser e na Essência. Porque aquele estava além da Essência. Aquele era a Potência de todas as coisas enquanto este é já todas as coisas.

V 4 (7), 2, 33-39 [trad. IGAL, J.]: οὕτω δὴ κάκει· καὶ πολὺ πρότερον ἐκεῖ μένοντος αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἦθει ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἢ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, μεγίστης μὲν οὖν ἀπασῶν, εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν· ἐκεῖνο γὰρ ἐπέκεινα οὐσίας ἦν. καὶ ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων, τὸ δὲ ἤδη τὰ πάντα.

O que procede do Uno se origina de sua *atividade essencial* e se estabelece como *atividade derivada*. No passo, *τελειότης*, *δύναμις* e *ἐνέργεια*<sup>113</sup> se identificam<sup>114</sup> no Uno e são a condição para o engendramento da hipóstase posterior.

---

<sup>111</sup> Segundo Rutten (1956, p. 104-106) a diferença entre o ato primeiro e segundo, para o Estagirita é nocional, enquanto para Plotino é real. De acordo com o intérprete (p. 104), na *Física* a doutrina é apresentada como o ato do agente que se transmite ao paciente, os dois atos constituindo uma mesma realidade.

<sup>112</sup> Para Rutten (1956, p. 101), a distinção entre os dois atos explica tanto a irradiação do calor e da luminosidade quanto a relação entre as hipóstases e por isso diz respeito tanto à física quanto à metafísica.

<sup>113</sup> De acordo com a interpretação de Aubry (2006, p. 229), *ἐνέργεια* aqui é completamente esvaziada de conteúdo ontológico e designa a perfeição do princípio; indica o Bem como princípio do ser e não sua identidade.

<sup>114</sup> Aubry (2006, p. 231-239) indica que alguns passos permitem a interpretação da potência como efeito da perfeição e outros, como o citado, parecem identificar potência e perfeição. Baseando-se em alguns tratados como o V 5 (32), Aubry defende a possibilidade de uma distinção entre o princípio e sua potência e considera que esta representaria o momento de sua causalidade, ou seja, representaria o Uno já em sua relação com os seres. Tal interpretação é extremamente interessante, mas sua análise ultrapassa os limites deste trabalho. Assinalamos apenas que as divergências entre os passos a respeito desse e de outros temas são mais um indício constante da ambiguidade e flexibilidade da linguagem plotiniana, em um esforço sempre recorrente de dizer o mesmo de uma nova maneira.

No passo V 1 (10), 6, 1-15, a mesma abordagem acima é adotada. Plotino reconhece a dificuldade do problema da relação entre o Uno inefável e os seus derivados, ao invocar a Deus por meio de uma oração, que consiste em uma elevação da mente ao Uno, chamado de “Solitário”. A esperança que ele manifesta é a de conhecer como foi possível a processão do múltiplo a partir do Uno, o que revela a imensa dificuldade da questão. O primeiro ponto a ser observado na busca de uma resposta é que o princípio permanece em si mesmo e não deseja produzir o múltiplo, pois ele não tem fim para o qual se dirigir e permanece sempre voltado para si mesmo. A processão exige a permanência do Uno, qualquer que seja o ponto de vista usado para abordá-lo. Posta essa exigência, Plotino evoca a metáfora do sol para ilustrar tanto a permanência do princípio como a originação dos seres por irradiação. A partir dessa metáfora é que Plotino elabora no tratado a doutrina dos dois atos calcada na regra da permanência e da continuidade; doutrina essencial para se compreender a processão como uma produção contínua de imagens a partir dos seus princípios e que constitui uma explicitação ainda mais clara da fundação da ontologia da imagem: “E todos os seres, enquanto permanecem, emitem necessariamente de sua própria substância uma entidade que está suspensa, em torno deles e por fora deles, da potência presente neles, sendo uma imagem dos que são algo assim como seus modelos dos quais proveio.” (V 1 (10), 6, 30-34 [trad. IGAL, J.]: καὶ πάντα τὰ ὄντα, ἕως μένει, ἐκ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἔξω αὐτῶν ἐκ τῆς παρούσης δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὖσαν οἶον ἀρχετύπων ὧν ἐξέφυ·). O passo é completado com duas novas metáforas, a do fogo e a do gelo, que ilustram os dois atos, pois ambos emitem a partir de si o calor e a frieza, que permanecem à sua volta e dependem de sua substancialidade. Tanto a doutrina da produtividade do perfeito quanto a doutrina dos dois atos seriam admissíveis em se tratando das realidades inteligíveis, mas inaplicáveis ao princípio caso se queira manter a sua negatividade, pois introduzem nele tudo aquilo que Plotino havia negado antes, ou seja, a substancialidade<sup>115</sup> e a atualidade. A doutrina dos dois atos só é aceitável a partir de um ponto de vista que tenta tornar compreensível a processão dos seres a partir das características que são próprias das realidades sensíveis e assim deve ser aplicada de modo analógico às hipóstases (RUTTEN, 1956, p. 101).

---

<sup>115</sup> Roux (2004, p. 311): “(...) tout acte, même dérivé, l’est d’une substance (οὐσία).”

Uma última questão vinculada à produção do múltiplo como imagem e relacionada com a teoria dos dois atos diz respeito à produção por inversão, característica das imagens refletidas em um espelho, conforme a metáfora predileta do III 6 (26) e aplicável a cada etapa da processão, pois cada degrau ontológico da hierarquia dos seres é uma imagem do seu princípio em uma matéria, como veremos. Desse modo, cada ato segundo representa uma reprodução invertida do ato primeiro que o origina, regra aplicável tanto ao aspecto gnoseológico da processão quanto ao aspecto ontológico. Em relação a essa questão, Trouillard (1955a, p. 98) indica que o pensamento representa uma inversão do êxtase e que o Uno é a negação do *Noûs*. O êxtase excede e nega a atividade pensante, do mesmo modo que o Uno representa a negação da essência. Guitton (1959, p. 129-130), por sua vez, afirma que cada princípio produz o seu contrário e que essa produção por inversão<sup>116</sup>, cuja concepção se relaciona com a doutrina dos dois atos<sup>117</sup>, encontra-se em estado puro na relação entre o *Noûs* e o Uno. Do Uno absolutamente inefável e indeterminado, situado além da atividade pensante e da essência, origina-se uma hipóstase que é dualidade, pensamento e essência, multiplicidade ideal, imagem invertida do Uno tanto em seu aspecto noético quanto ontológico. No caso da passagem do Uno para o *Noûs* a produção por inversão permite manter a regra de que o princípio doa o que não possui e que, portanto, aquilo que dele deriva deve possuir o pensamento, a essência, o limite, a determinação, características próprias do *Noûs* e que representam a negação do Uno.

É necessário, contudo, termos o cuidado de não confundir o processo de inversão com uma perversão do princípio, algo que Plotino nega em qualquer nível da hierarquia. A inversão representa simplesmente o modo como o reflexo de um modelo se constitui a partir da negação daquele que o origina, mas de tal maneira a permitir a continuidade entre ambos os domínios. A regra da inversão permite que se compreenda como a multiplicidade vai se articulando em uma complexidade cada vez maior, de tal modo a resultar, a partir do Uno indiferenciado, na constituição, no mundo sensível, de unidades ontológicas divididas temporalmente e espacialmente e a sua quase ilimitada diversidade de aspectos.

---

<sup>116</sup> Guitton (1959, p. 129, nota 1): “Chaque principe produit par inversion son contraire. L'Un produit ce qui est essentiellement dualité.” (...) “: il est naturel que la causalité par inversion, présente à chaque étage de l'univers de Plotin, se retrouve à l'état pur dans la relation de l'Intelligence avec le principe suprême.”

<sup>117</sup> Guitton (1959, p. 129): “Mas tout s'éclaire, quand on consent à voir dans la production une pure *inversion de l'essence*. Il suffit pour cela de concevoir que chaque être premier laisse procéder hors de lui-même un être second qui en est comme la reproduction inversée, et qui, tout en lui restant intérieur, lui est pourtant toujours opposé.”

No caso da relação entre o *Noûs* e a Alma, a simultânea inversão e continuidade é fácil de ser percebida, quando se compara a eternidade, vida do primeiro concentrada em uma totalidade indivisível, com o tempo<sup>118</sup>, vida da segunda que nada mais representa que o desdobramento da eternidade em estados sucessivos (III 7 (45), 11, 45-56). Guiton mostra que a regra da inversão permite que se pense também a passagem do *Noûs* para o Uno e que o revela em alguma medida, pois se o *Noûs* é ato, a sua negação só pode ser a negação do ato, representada pela potência (δύναμις). É a potência do Uno que permite a explicação da produção do múltiplo e a condição deste de imagem. Essa imagem do Uno é o ente perfeito (ὄντως ὄν) e uno-múltiplo (ἐν πολλά), essência, pensamento e vida, modelo dos seres derivados.

Depreende-se das duas abordagens do princípio delineadas neste primeiro capítulo que a ontologia plotiniana da imagem se fundamenta antes em uma concepção que admite a representação da positividade do Uno, o que permite que se pense a sua continuidade em seu derivado imediato, o *Noûs*, que dele constitui uma imagem e semelhança.

---

<sup>118</sup> Guiton (1959, p. 91): “(...) il aime suggérer que, lorsqu' un être glisse de l'éternel au temps, une loi essentielle l'oblige à revêtir des qualités inverses à celles qui le caractérisaient.”



## 2. A estruturação do inteligível como imagem e arquétipo

### 2.1. Alteridade e imagem inteligível

No capítulo anterior, examinamos os problemas que decorrem tanto da transcendência do princípio quanto de sua positividade, considerados em relação à origem e estatuto do múltiplo. O nosso objetivo neste capítulo, pois, é investigar a primeira forma de multiplicidade, o *Noûs* e os modos de sua estruturação como imagem, ou seja, os modos da manifestação da unidade primordial no âmbito do ser.

Plotino afirma que todos os seres imitam o Uno, mas de modo distinto, em função da receptividade diferenciada daqueles que se estruturam e se constituem como uma imagem do primeiro, por meio de uma maior ou menor assimilação da sua perfeição e potência unificadora. O *Noûs* imita o Uno em sua unidade e potência, e se torna a imagem<sup>119</sup> mais perfeita do princípio. Plotino indica que o *Noûs* é um segundo Uno (V 5 (32), 5), o ἔν ὄν da segunda hipótese do *Parmênides*, em decorrência da sua atividade mimetizadora e conseqüente estruturação como imagem. Ser um segundo Uno significa articular, em uma unidade derivada do primeiro, determinados atributos que estão presentes como seus efeitos. O Uno é um modelo que origina uma imagem de si mesmo, como um centro que origina os raios e o círculo, os quais contêm seus traços e permanecem conectados à sua origem (VI 8 (39), 18, 22-30). O *Noûs*, por sua vez, é um traço (ἴχνος) do Bem (VI 7 (38), 17, 39)<sup>120</sup>, possui a forma do Bem (ἀγαθοειδέες) e é uma imagem que procedeu de sua potência (V 5 (32), 5, 22-23).

Como não coincide com a unidade absoluta, o *Noûs* deve ser pensado como uma unidade múltipla (ἐν πολλά, V 4 (7), 1, 21), ponto de vista que instaura imediatamente uma questão: a multiplicidade, do ponto de vista platônico, exige a mistura do ser com o não-ser e, desse modo, como é possível que o *Noûs* seja múltiplo se, de acordo com alguns passos como o III 6 (26), 6, 21, exclui o não-ser<sup>121</sup>? Parmênides descreve o ser no fr. 8 de seu *Poema* como

---

<sup>119</sup> Como indica Andolfo (2002, p. 15-21), uma henofania, pois o *Noûs* é imagem do Uno, porém como unidade na alteridade. De acordo ainda com Andolfo (2002, p. 16), pode-se afirmar, a partir do que é dito em IV 8 (6), 5-6, que toda manifestação posterior ao Uno é uma henofania.

<sup>120</sup> A respeito do *Noûs* como traço do Uno, ver Rist (1967, p. 27-28).

<sup>121</sup> Abordar o problema do não-ser no momento de se discutir a estruturação do *Noûs* se justifica por pelo menos dois motivos: quando Platão aborda a questão, no *Sofista*, pensa na justificação da multiplicidade do ser inteligível

absolutamente uno e, por isso, sem qualquer mistura com o não-ser. Ao trazer para o primeiro plano da reflexão filosófica o problema do não-ser, de sua inteligibilidade e enunciação, Parmênides o separa do ser, impedindo a efetividade do próprio múltiplo. Ao conceber de maneira unívoca o não-ser, evidentemente que o pensamento de Parmênides representa a negação de qualquer ontologia da imagem. Uma imagem, como afirma Beierwaltes (1992, p. 77-79), necessariamente é semelhante ao seu modelo, mas também requer a diferença que a instaura como imagem, o que implica uma composição de identidade e diferença ou, nos termos do *Sofista* 204 a-d, composição entre ser e não-ser. Nesse diálogo<sup>122</sup>, Platão enfrentou o problema da possibilidade da imagem e do não-ser, questões inseparáveis, com o objetivo de resolver dois problemas: o da multiplicidade do ser inteligível<sup>123</sup> e, conseqüentemente, o problema da predicação e do conhecimento, mediante o entrelaçamento (συμπλοκή) das formas<sup>124</sup>; o problema da possibilidade mesma da imagem como cópia do ser verdadeiro. Dois temas do diálogo, então, são fundamentais nesse processo de justificativa do múltiplo: a) o estatuto da imagem (εἶδωλον) e a sua condição de não-ser (τὸ μὴ ὄν), que instaura sua condição aporética; b) a demonstração do não-ser como gênero da alteridade (θάτερον ou ἕτερον)<sup>125</sup>, que busca resolver a aporia posta pela imagem. Há, contudo, uma diferença significativa entre Platão e Plotino acerca da alteridade e da imagem, pois, para o primeiro, o inteligível não é imagem de coisa alguma, mas uma realidade originária, enquanto para Plotino, há dois níveis de imagem, a inteligível e a sensível. Não obstante, para ambos os filósofos, o mundo inteligível é dotado de uma estrutura múltipla que só é possível em função do não-ser como alteridade. Neste capítulo, estudaremos o problema do não-ser como alteridade que permite a estrutura unimúltipla do ser inteligível e, no terceiro e quarto capítulos, respectivamente sobre a matéria e o múltiplo sensível,

---

mediante o não-ser tomado como alteridade. No mesmo texto, Platão também justifica, pelo não-ser como outro, a existência da imagem como cópia do ser verdadeiro. O *Noûs* plotiniano, além de múltiplo, possui o estatuto de imagem do Uno.

<sup>122</sup> Desde a Antiguidade, os editores atribuíram ao *Sofista* o subtítulo, *Sobre o Ser*, entendendo que o diálogo levou a cabo uma investigação ontológica (CORDERO, 1993, p. 20). Nancy (1991, p. 429) é da opinião que o *Sofista* não representa uma obra cujo fim último é resolver o problema ontológico do múltiplo, mas sim o de indicar a possibilidade do discurso falso e do sofista como imitador, o que leva Platão a refutar Parmênides. Nancy (p. 438) mostra que Aristóteles inaugura a tradição que privilegia o *Sofista* como um diálogo ontológico.

<sup>123</sup> Segundo Cordero (1993, p. 287), o problema do estatuto da imagem em Platão coincide com o problema do estatuto do próprio mundo sensível. Plotino estende a noção e o problema ao inteligível.

<sup>124</sup> Como afirma Movia (1991, p. 423), o atomismo ontológico leva ao atomismo semântico.

<sup>125</sup> Consultar Pimenta (2006, p. 457-458) sobre o vocabulário da diferença (*héteros*, *állos* e *diaférein*) em Platão. O autor utiliza os termos “diferença” e “alteridade” “praticamente como sinônimos”.

voltaremos a discorrer sobre o não-ser da matéria e da imagem, ainda sob a perspectiva do *Sofista*.

Em sua busca de justificação da multiplicidade, Platão apresenta uma nova concepção de não-ser partindo de uma definição provisória de ser (ὄν), apresentado como um poder ou potência (δύναμις) de agir (ποιεῖν) ou padecer (πατεῖν) (247d) e deduz mais três gêneros (248d-255c): o movimento (κίνησις), o repouso (στάσις) e o mesmo (ταύτον). O outro (θάτερον), por sua vez, é o quinto gênero, justificado pela distinção categorial entre os seres que se dizem por si (καθ' αὐτά) e outros que são ditos em alguma relação (πρός τι). Para Platão, o outro só é relativamente a outra coisa<sup>126</sup> e, caso também pudesse ser dito por si, teríamos que admitir algo que seja diverso, sem, no entanto, ser diverso em relação a outra coisa (255c-e). A conclusão de Platão é que há um ser do não-ser, porque em todos os gêneros, o outro participado por todos faz com que cada um deles seja um não-ser e, não obstante, todos são seres por participarem da natureza do ser (256e). De acordo com Platão, a natureza do outro engloba tudo o que se opõe aos seres, significando assim, que o outro é composto de tantas partes quantos são os seres aos quais se opõe (257c-e). Qualquer que seja a oposição entre a parte do outro e a parte do ser, essa oposição expressa apenas diversidade e não contrariedade<sup>127</sup> (257c). Platão indica a singularidade de sua doutrina ao afirmar ter demonstrado que o não-ser é e também por ter evidenciado a forma do não-ser, aquilo que é realmente não-ser (ὄντως τὸ μὴ ὄν, 258e 3), a parte da natureza do outro que se opõe ao ser.

Plotino indica adotar a solução de Platão para o problema do múltiplo e do não-ser. No passo VI 1 (42), 1, 1-5, remete o leitor para o debate em torno da questão da unidade e da pluralidade do ser e declara assumir o ponto de vista dos que afirmaram que o ser é múltiplo e, quanto ao seu número, argumenta que não pode deles haver uma quantidade ilimitada, pois o limite (πέρας) é a condição para o exercício da ciência (1. 6-12). No passo a seguir, ele afirma

---

<sup>126</sup> Diès (1950, p. 278) explica com precisão o raciocínio de Platão nesse ponto, ao afirmar que o ser se diz em sentido absoluto e relativo, enquanto o outro se diz apenas em sentido relativo. Ele é distinto de todos os outros gêneros, mas sempre relacionado a eles.

<sup>127</sup> O'Brien (1991a, p. 330-339) explica que a relação entre o ser e o não-ser entendido como outro exclui a contrariedade, ao mostrar a diferença entre esta e a negação. Isso significa que o não-ser como o diverso do ser não inclui a privação absoluta de ser, mas designa apenas algo que é diverso dele e que, no entanto, é. Isso não ocorre com o não-grande, por exemplo, cuja negação comporta não somente o diverso como também o seu contrário, o pequeno. O'Brien (1991a, p. 334) indica que, se o outro participa do ser, as partes do outro são seres. O não-ser tomado como o contrário do ser não poderia se comunicar e ter comunhão (κοινωνία) com este.

que a sua própria posição coincide com aqueles que admitem a multiplicidade: “Dado, porém, que negamos que o Ente seja um - o porquê, tanto Platão como outros o explicaram -, talvez resulte necessário examinar esses problemas, estabelecendo antes claramente que número de Entes admitimos e como.” (VI 2 (43), 1, 13-16 [trad. IGAL, J.]: ἐπεὶ δὲ οὐχ ἔν φαμεν τὸ ὄν - διότι δέ, εἴρηται καὶ τῷ Πλάτωνι καὶ ἑτέροις - ἀναγκάϊον ἴσως γίγνεται καὶ περὶ τούτων ἐπισκέψασθαι πρότερον εἰς μέσον θέντας, τίνα ἀριθμὸν λέγομεν καὶ πῶς.).

Desse modo, um dos problemas da existência da multiplicidade e da imagem, de acordo com a própria reflexão inscrita no *Sofista*, é o da sua condição não contraditória, o que equivale à possibilidade lógica ou racional do próprio múltiplo, em um sistema em que este é considerado como imagem em sua totalidade. Enquanto, para Platão, a imagem é cópia do ser verdadeiro, para Plotino o *Noûs* já se apresenta como uma imagem, o que exige o exame do modo em que tal imagem torna-se possível. Que tipo de não-ser<sup>128</sup>, portanto, Plotino admite e que permite simultaneamente a sua multiplicidade e sua condição de imagem?

Plotino pensa o nascimento e a estruturação do primeiro modo de imagem, o *Noûs*, mediante a alteridade<sup>129</sup>, que cumpre pelo menos dois papéis fundamentais na origem, estruturação e justificação da sua unimultiplicidade, condição considerada como a imagem mais próxima da unidade do princípio: 1) a alteridade primeira que separa<sup>130</sup> as duas hipóteses e se identifica com a matéria inteligível; 2) a alteridade como gênero responsável pela diferenciação interna do *Noûs*. A alteridade é a condição para a existência de qualquer multiplicidade e, uma vez suprimida, só restaria o Uno em seu silêncio (V 1 (10), 4, 38-39). Segundo O’Brien (1991a, p. 341), contudo, a diferença fundamental que distingue Plotino de Platão em relação à alteridade diz respeito ao estatuto do ὄντως τὸ μὴ ὄν do *Sofista*, que é situado não mais no âmbito do

---

<sup>128</sup> A respeito do não-ser, os intérpretes não chegaram a uma conclusão definitiva sobre a sua classificação nas *Enéadas*. De acordo com O’Brien (1991a, p. 339-348), Plotino identificou três modos de não-ser: o não-ser absoluto, o não-ser como alteridade e o não-ser como matéria. Hadot (1994, p. 214), em seu comentário da *En. VI 9 (9)*, identificou três tipos de não-ser no texto: o não-ser absoluto, o não-ser relativo (o mal) e o não-ser como Uno. Narbonne (1998, 138-139), por sua vez, encontrou cinco formas de não-ser em Plotino: o não-ser transcendente, o Uno; o não-ser como alteridade; o não-ser como matéria; o não-ser absoluto; o não-ser do sensível.

<sup>129</sup> Zamora (2000, p. 289) indica três classes de alteridade em Plotino: a alteridade representada pela *diáde* indefinida; a alteridade como gênero e a alteridade da matéria. O’Brien (1991b, p. 17) mostra que Plotino associa a alteridade e o não-ser a partir de Platão.

<sup>130</sup> A processão e separação entre as hipóteses não é espacial ou temporal, mas deve ser concebida em termos de geração e dependência (V 1 (10), 6, 15-27).

inteligível pelo primeiro, mas identificado com a matéria<sup>131</sup>. Esta passa a ser a “forma do não-ser”, aquilo que “é realmente e verdadeiramente não-ser”, fórmulas que se encontram nos tratados II 5 (25), 5, 24 (ὄντως μὴ ὄν); I 8 (51), 3, 4-5 (εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν) e III 6 (26), 7, 12-13 (ἀληθινῶς μὴ ὄν)<sup>132</sup>. Segundo O’Brien (1991a, p. 340, nota 23 e p. 343), essas expressões indicam um terceiro tipo de não-ser, que se opõe tanto ao não-ser absoluto quanto à alteridade que caracteriza o movimento e o repouso. Plotino considera, de acordo com O’Brien (1991a, p. 356), que esse tipo de alteridade não pode significar o que é “realmente não-ser”, “a forma do não-ser”, pois não expressa uma alteridade absoluta em relação a toda determinação da forma, como no caso da matéria.

### 2.1.1. Alteridade como matéria inteligível

Por ser imagem do Uno e se constituir a partir de uma articulação da unidade na diferença, o *Noûs* não pode ser absolutamente uno e, como foi dito, deve ser considerado unimúltiplo (ἐν πολλά, V 4 (7), 1, 21), ou seja, a máxima unidade no âmbito do ser, uma unidade que admite diferenciação entre Intelecto e inteligível e também entre a totalidade das formas, mas que mantém a identidade de todos os seus aspectos (V 8 (31), 4, 19-23). Em função de sua unimultiplicidade, o *Noûs* deve ser considerado como algo inerentemente deficiente quando comparado com a unidade do princípio (VI 7 (38), 8, 18-22), mas perfeito quando comparado com a multiplicidade sensível. Essa deficiência do *Noûs* em relação ao Uno justifica em que sentido Plotino afirma que ele não deveria ter saído do primeiro (III 8 (30), 8, 35-36), apesar de sua completude. No passo VI 9 (9), 5, 24-29, Plotino interpreta essa saída como distanciamento (ἀποστῆναι) e ousadia (τολμήσας)<sup>133</sup>, cuja implicação para o *Noûs* é ter a

---

<sup>131</sup> Beierwaltes (1989, p. 63) indica que a matéria é simples alteridade, de modo análogo ao Uno, em função de sua indeterminação.

<sup>132</sup> Vide O’Brien (1991a, p. 340-341, nota 23).

<sup>133</sup> A respeito da complexa questão da *tólma* em relação ao *Noûs*, os trabalhos de Torchia (1993, p. 42-53) e Baladi (1970, p. 47-64) são fundamentais. Torchia (p. 46-49) analisa esses termos em sua relação com o desejo do *Noûs* de permanecer distinto de sua origem; para o intérprete, a *tólma* está presente tanto na processão quanto na manutenção do *Noûs* como hipóstase distinta; porém como é possível desejar existir apartado do Uno (1993, p. 47)?

forma da unidade (ἐνοειδοῦς), mas não a unidade absoluta. Como ocorre essa saída ou processão (πρόδος) da primeira forma de multiplicidade?

Na explicação do engendramento do múltiplo inteligível a partir do princípio originário, o tratado V 4 (7) adota como evidência absoluta a anterioridade do Uno, sua simplicidade e condição inefável (1. 1-18). Após a ênfase na negatividade do princípio, Plotino ressalta sua condição de δυνατώτατον e τελεώτατον, potência e perfeição que possibilitam o surgimento da multiplicidade (1. 23-30), assim como a perfeição e poder de cada ser posterior são as condições de sua atividade produtiva (V 1 (10), 6, 30-34). O Uno, como perfeição absoluta, não pode guardar nada para si mesmo e, assim, deve ser considerado o Bem supremo, difusivo de si e doador de tudo aos seres, como potência perfeita infinitamente fecunda, sem que isso implique qualquer atividade artesanal antropomórfica, criticada por Plotino em todas as etapas da processão<sup>134</sup>, ou mesmo qualquer desejo, planejamento e ato intencional de engendrar os seres. O Uno não delibera produzir o múltiplo (V 1 (10), 6, 26-27) e, desse modo, não há a necessidade de qualquer movimento seu para que a multiplicidade possa surgir, pois movimento é tendência para um determinado fim, mas não há nada que ele busque (V 1 (10), 6, 15-17), já que o termo do desejo é sempre a supressão de uma carência. O Uno mantém-se em repouso em sua transcendência e todos os seres surgem espontaneamente de sua perfeição (V 4 (7), 1, 23-28), da sua superabundância (V 2 (11), 1, 7-9) que possibilita a existência de algo inferior a si e, portanto, sua imagem. O seu poder infinito transborda e irradia (V 1 (10), 6, 27-30) de si mesmo a multiplicidade, pois, quando se quer defini-lo em sua condição de princípio, é designado como potência de tudo (δύναμις τῶν πάντων).

As metáforas do sol, do fogo e da fonte aproximam a nossa compreensão desse processo<sup>135</sup>, mas incorrem no inconveniente de sugerir algum tipo de geração a partir da transmissão e transformação da própria “substância” do princípio no aparecimento do primeiro modo de multiplicidade, o que sem dúvida é falso, pois a permanência do Uno é inalterável e este não sofre qualquer perda ou despotencialização da sua “substância” ou de seu poder, como também ocorre com os princípios inteligíveis, que produzem permanecendo o que são. O

---

<sup>134</sup> No *Timeu* 30 a-d, Platão concebe a produção dos seres sensíveis como produto da atividade deliberativa do demiurgo, ponto de vista que não é repetido nas *Enéadas*.

<sup>135</sup> De acordo com Roux (2004, p. 321), que afirma a respeito das consequências ontológicas dessas metáforas: “Car dans toutes les images plotiniennes, le Principe finit par apparaître comme un étant: l’ontologisation du Principe est la condition de la dependance, puisque celle-ci ne peut concerner que des termes relativement *homogènes* entre eux.”

múltiplo não surge em função de uma transformação do Uno, mas por uma irradiação que forma um reflexo seu, sem que essa irradiação deva ser compreendida como emanção substancial. Uma observação fundamental, contudo, é feita no passo V 4 (7), 1, 27-34 a respeito da tendência que todos os seres têm de darem uma participação de si, pois, como afirma Plotino, “a neve esfria e o fogo esquenta”, o que poderia ser aplicado analogicamente ao Uno, que unifica todas as coisas. O exemplo dos fármacos no passo é precioso, pois estes produzem efeitos distintos de si, relativos aos sujeitos que os recebem, do mesmo modo que a potência do Uno é recebida por todos os seres, segundo a medida de cada um. No caso da matéria, o tratado III 6 (26) indica a sua absoluta falta de receptividade em relação ao princípio e isso sinaliza para o problema do estatuto ontológico dos sensíveis, pois são gerados sob o signo da resistência passiva da matéria em relação à potência do Bem.

No processo de produção da multiplicidade, os conceitos de δύναμις e τελείωσης articulam-se com a doutrina dos dois atos, imprescindíveis para a inteligibilidade da processão. Da sua potência infinita que coincide com o seu ato, o Uno irradia outro ato que permanece em torno dele e se configura como sua imagem. Esse ato do Uno, distinto dele sem, contudo, romper seu vínculo com a sua origem, representa uma primeira forma de dualidade (BEIERWALTES, 1989, p. 58), a *diade* indefinida<sup>136</sup> (ἀόριστος δυάς), ilimitado considerado como a contrapartida de seu poder infinito (II 4 (12), 15, 17-20) e que representa o primeiro movimento (κίνησις) e a primeira alteridade (ἑτερότης)<sup>137</sup>. Segundo a regra da produção por inversão, esse ato do Uno é sua imagem invertida e, por isso, dualidade inicial que será mantida em sua determinação como essência e Intelecto, mediante a relação ínsita a ambos. O que inicialmente procede do Uno é uma vida (ζωή) infinita, informe, mas ainda imediatamente próxima do Uno e que, por isso, traz consigo a potência que lhe possibilita, mesmo em sua falta de acabamento, converter-se ao seu princípio e se autodefinir (V 1 (10), 7, 13-17).

Essa vida infinita, primeiro movimento e alteridade, é a matéria inteligível (νοητή ύλή), conceito que merece uma investigação mais profunda, principalmente a argumentação que Plotino elabora para justificá-la. A matéria inteligível coincide com a primeira alteridade e o

---

<sup>136</sup> No passo V 1 (10), 5, 14-17, Plotino afirma que o Uno origina e determina a *diade*, considerada indefinida como substrato, e o número que procede dela e do Uno é forma.

<sup>137</sup> Prini (1993, p. 38) faz uma interessante análise da fórmula de Leibniz “por que algo e não o nada?” e a compara com a fórmula plotiniana: “por que o outro e não somente o Uno?”

primeiro movimento procedidos do Uno, que não devem ser confundidos com o movimento e a alteridade tomados como gêneros (IGAL, 1992, p. 418-419, notas 27 e 28, v. I). O conceito de alteridade primeira é utilizado para explicar o surgimento da primeira hipóstase e corresponde ao momento inicial da processão, possibilitando um nível diferenciado de ser. Plotino não deixa dúvida a respeito do seu engendramento e da importância do Uno em sua determinação: “(...) e tanto o movimento quanto a alteridade que procedem do primeiro são algo indefinido, dele necessitando para definirem-se; (...)” (II 4 (12), 5, 31-33 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἢ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κάκεινου πρὸς τὸ ὀρισθῆναι δεόμενα·).

A alteridade primeira ou matéria inteligível representa a condição *sine qua non* da existência da multiplicidade inteligível. Se tivéssemos a oportunidade de perguntar a Plotino o que torna possível a existência do múltiplo em qualquer nível da processão, a resposta inequívoca seria: a presença de matéria (ύλη). Ele mesmo o afirma no passo a seguir em relação à matéria do sensível, fazendo uma analogia entre a multiplicidade dos seres e a sua condição de imagem (εἶδωλον), e também entre a matéria e o espelho (κάτοπτρον), conforme o seguinte: “Que, então? Se não houvesse matéria, nada teria vindo à existência? Não, nem haveria imagem se não existisse um espelho ou algo do tipo.” (III 6 (26), 14, 1-2 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Τί οὖν; μὴ οὐσης οὐδὲν ὑπέστη ἄν; ἢ οὐδὲ εἶδωλον κατόπτρου μὴ ὄντος ἢ τινος τοιούτου·). Dessa forma, a única *hipóstase* completamente isenta da presença da matéria é o Uno, em função mesmo de sua absoluta simplicidade. Qualquer outro degrau da hierarquia dos seres ou nível de existência, na medida em que apresenta multiplicidade, só pode existir em função da presença da matéria, daí a importância fundamental do seu estudo, se quisermos compreender a multiplicidade em todos os seus níveis. Na medida em que a filosofia de Plotino é uma tentativa de compreensão da totalidade dos seres em sua processão (πρόδος) a partir do Uno, o estudo da matéria coincide em grande parte com a própria investigação acerca dessa totalidade. Torna-se claro também que o estatuto ontológico dos seres constituídos pela matéria dependerá da maneira como esta se relaciona com aquilo que a determina em todos os degraus da hierarquia. Mesmo nos níveis inteligíveis, a matéria representa um meio no qual o princípio anterior se reflete e se mostra como múltiplo, e o modo de assimilação desse reflexo e



conformação da matéria determinará a condição ontológica daquilo que se constitui como imagem.

No tratado II 4 (12), 2-5, Plotino empreendeu um amplo exame do conceito de matéria inteligível em sua relação com a primeira alteridade. Pois bem, a alteridade e o primeiro movimento são colocados juntos como “princípio de matéria” (5. 28-31) e isso parece significar que são a matéria em seu estado de indefinição, que posteriormente se estrutura como mundo inteligível em função de sua conversão (ἐπιστροφή) ao Uno (II 4 (12), 5, 33-34). Contra a interpretação que afirma que a alteridade e o primeiro movimento seriam anteriores à matéria e distintas dela, Narbonne (1993, p. 323) mostra que aqueles não a produzem, mas devem ser considerados como a matéria mesma no seu estado inicial de indeterminação que, ao se converter ao Uno, recebe determinação e se torna o substrato das formas inteligíveis.

Sigamos a argumentação de Plotino no tratado II 4 (12), a respeito da primeira alteridade ou matéria inteligível que torna possível o primeiro nível de multiplicidade e a sua estruturação como totalidade das formas. No passo 2. 1-2 é dito que o objetivo da análise da matéria inteligível é o de investigar a sua existência e natureza. O segundo capítulo do tratado representa o momento aporético dessa investigação, pois nele Plotino aborda a questão da necessidade da existência de matéria no mundo inteligível e tenta resolver as principais aporias que resultam de tal concepção. Todas as aporias estabelecidas ao longo do segundo capítulo do tratado II 4 (12) dizem respeito à aparente impossibilidade de se admitir a sua presença no que é verdadeiramente ser (ὄντως ὄν), ou seja, de qualquer elemento constitutivo que pudesse comprometer a sua invariabilidade, atemporalidade, atualidade e eternidade. A grande dificuldade reside em se admitir que o ser inteligível e incorpóreo precise de uma matéria para existir.

Essas aporias podem ser sintetizadas da seguinte maneira<sup>138</sup> (II 4 (12), 2, 1-12): 1) considerando que a matéria é algo indefinido (ἀόριστον) e informe (ἄμορφον), não é possível admiti-la no inteligível, pois a sua perfeição não é compatível com o indefinido; 2) se considerarmos que no inteligível os seres são simples, lá não haverá a necessidade da presença de

---

<sup>138</sup> Há uma discussão entre os comentadores sobre exatamente quantas seriam as aporias: Bréhier (1998, notice, p. 87), na introdução de sua tradução, admite quatro; Zamora (2000, p. 146-147) indica a divisão de Bréhier e admite cinco, seguindo a Narbonne (1993, 71-72 e p. 316-317), que critica Bréhier. Narbonne relaciona as cinco aporias com as respectivas linhas do segundo capítulo: 1) a indeterminação (2-4); a composição (5-6); a geração (6-8); a multiplicidade dos princípios (8-10) e a corporeidade (10-12). Do nosso ponto de vista, o texto menciona cinco, mas é possível considerar a segunda e a quinta como desdobramentos de uma mesma aporia.

um substrato material que implique a existência de um composto (σύνθετον) de forma e matéria, como ocorre no caso dos seres sensíveis; 3) a eternidade ou ausência de devir no *Noûs* implica também a ausência de matéria<sup>139</sup>, pois é a potencialidade desta que permite que os seres sejam gerados e produzidos a partir de outros, como ocorre no mundo sensível; 4) caso fosse originada ou eterna teríamos as seguintes consequências: no primeiro caso deve haver algo anterior a ela e, sendo assim, o mundo inteligível constituído de matéria não seria eterno; ou então, no segundo caso, sendo a matéria coeterna com o Uno, haverá uma pluralidade de princípios regendo o universo<sup>140</sup>; 5) se no sensível a forma (εἶδος) se combina com a matéria para originar os corpos (σώματα), será necessário admitir que os seres inteligíveis são corpóreos, caso a matéria esteja presente neles.

Uma vez eliminadas as aporias acima, a presença da matéria no mundo inteligível torna-se possível e, em certo momento posterior do texto, o filósofo alexandrino a demonstrará, com a implicação de que a alteridade deverá ser considerada uma condição intrínseca do ser verdadeiro. Igal (1992, p. 408, v. I) indica que o terceiro capítulo fornece as respostas para todas elas, com exceção da quarta; já o quarto capítulo avança com argumentos que visam a demonstrar a existência da matéria e não apenas solucionar as aporias; o quinto capítulo busca resolver a quarta aporia (se a matéria inteligível é originada ou não) e também investiga a sua natureza.

Plotino tenta resolver a primeira aporia no passo II 4 (12), 3, 1-3, mostrando que é a presença do indefinido que possibilita a conformação e estruturação de qualquer nível de ser, na medida em que representa uma disponibilidade para receber a atuação dos seres superiores. Ao afirmar que nem sempre o indefinido deve ser desprezado, Plotino reconhece a imensa importância da ontologia da forma para o pensamento grego, que geralmente associava a imperfeição com o ilimitado e recusava assim a presença do informe e sem limite no que é perfeito, mas ao mesmo tempo indica que esse mesmo indefinido é uma condição para existência da própria conformação, ou seja, da perfeição. Isso ocorre em todos os níveis de existência, exceto no Uno, que é o primeiro princípio não-dual, isento de alteridade. Todo degrau de existência é forma e também matéria em relação ao que lhe é superior, como o inteligível em relação ao Uno, a Alma em relação ao Intelecto e o sensível em relação à Alma (II 4 (12), 3, 1-6).

---

<sup>139</sup> Narbonne (1993, p. 317) lembra que Plotino apresenta a posição aristotélica segundo a qual somente o que está em devir necessita de matéria, cf. *Met.* 1044 b 27-29 e 1071 b 21.

<sup>140</sup> Narbonne (1993, p. 317) compreende essa aporia da seguinte maneira: se é originada de elementos anteriores, não pode ser eterna; mas se é coeterna com o Uno, haveria dois princípios, o que repugna a Plotino.

As soluções para a segunda e a quinta aporia são dadas simultaneamente no passo 3. 5-9, pois as duas tratam do mesmo problema, ou seja, a composição do mundo inteligível, mas cujos desdobramentos são diferentes: a segunda aporia aponta para a perda de simplicidade do mundo inteligível e a quinta, para a introdução da corporeidade, caso nele seja admitida a presença de matéria. O núcleo das soluções consiste na diferença entre o mundo sensível e o mundo inteligível e, conseqüentemente, na maneira distinta como a composição está presente em um e em outro. Respondendo à segunda aporia, Plotino considera que o *Noûs* e a *Psykhé*, ou seja, os seres inteligíveis em geral, são compostos de uma maneira diferente da dos seres corpóreos, pois a composição dos primeiros não significa a quebra da unidade ou separação espacial e temporal. Com relação à quinta aporia, a composição dos inteligíveis não resulta em seres corporais, por exemplo, as razões seminais são compostas porque contêm em si a totalidade do que posteriormente se desenvolverá a partir delas no mundo sensível, sem que as razões mesmas sejam corpos, pois tudo se encontra nelas ainda em um estado indivisível. Narbonne (1993, p. 318-319) explica que podemos visualizar a diferença entre a composição inteligível e sensível mediante a série descendente, unidade-composição-decomposição, que parte do Uno, chega à composição que mantém ainda o predomínio da unidade e, prosseguindo, vai aumentando a composição e diminuindo a unidade, até chegar aos seres que são mais decompostos que compostos, pois cada um existe separadamente do outro.

A terceira aporia é respondida por Plotino no passo 3. 9-16, mediante uma distinção relativa à maneira como a matéria dos seres em devir se relaciona com a forma, antecipando um pouco aquilo que, no tratado II 4 (12) e em outros, ele desenvolverá em relação ao estatuto ontológico das duas matérias e os seus respectivos modos de recepção das formas. Segundo Plotino, a matéria do sensível, sendo pura potencialidade, capacidade de se tornar todas as coisas, recebe uma forma de cada vez e não é capaz de assumir todas ao mesmo tempo e nenhuma permanentemente, mas ora uma ora outra. No mundo sensível, o processo de atualização de qualquer ser implica sempre a substituição de uma forma por outra, o que significa que a matéria do sensível não pode receber tudo simultaneamente. A matéria inteligível, ao contrário segundo Plotino, é capaz de ser tudo o que pode ser em ato e permanentemente, excluindo assim a possibilidade mesma do devir. No tratado III 7 (45), Plotino afirma que o *Noûs* é uma substância eterna, cuja eternidade é concebida como posse simultânea de tudo o que pode ser, de modo sempre estável. O *Noûs* é ato puro e nele não há um antes e um depois, mas um todo sempre

junto, sem possibilidade de perda ou de acréscimo, pois sua matéria não tem no que se transformar ou para onde mudar (II 4 (12), 3, 13-14). Resta o exame da aporia relativa à origem da matéria, a quarta, que é deixada para depois, em função de Plotino julgar que é necessário que primeiro se investigue a natureza da matéria, antes de se investigar se é eterna ou engendrada (II 4 (12), 3, 16-17).

Até aqui o esforço em eliminar as mencionadas aporias tornaram apenas admissível a existência de uma matéria no inteligível, mas nenhuma das soluções acima deve ser considerada como demonstração, que são desenvolvidas na sequência da sua exposição. No início do quarto capítulo, Plotino elabora o primeiro argumento que conclui pela necessidade da existência da matéria inteligível, adotando como premissa a presença da multiplicidade das Ideias (πολλὰ τὰ εἶδη). Essa premissa pode ser assumida em função da prova da existência das Ideias ter sido dada em outro momento, no tratado V 9 (5)<sup>141</sup>, o que evidencia que Plotino, ao escrever um tratado, muitas vezes tinha em vista os seus escritos anteriores. De acordo com o filósofo alexandrino, se as formas existem e constituem uma multiplicidade, devem possuir algo comum (κοινόν) e alguma coisa que as diferenciem, que seja algo próprio (ἴδιον) de cada uma delas (II 4 (12), 4, 1-4). Esse algo próprio é a sua configuração (μορφή) particular e, evidentemente, a existência de algo que é conformado (μορφούμενον), ou seja, de uma matéria que, sendo conformada, torna-se o substrato (ὑποκείμενον) de cada uma delas. A presença da conformação implica necessariamente aquilo que foi conformado, ou seja, aquilo que recebe a diferença que separa (διαφορὰ ἢ χωρίζουσα), conforme o passo II 4 (12), 4, 4-5.

Um segundo argumento é elaborado por Plotino mediante a utilização da metáfora do modelo e da imagem. Ele parte da premissa de que o mundo sensível é uma imagem do mundo inteligível (κόσμος νοητός), premissa que pode ser adotada em função do que foi estabelecido em tratados anteriores sobre a processão dos seres a partir do Uno. Para Plotino, se o mundo de cá é um cosmos, ou seja, um conjunto de seres ordenados e configurados, o seu modelo inteligível, sendo dotado de configuração e forma, necessariamente possuirá uma matéria, da mesma maneira que o cosmos daqui, pois não podemos pensar em cosmos sem pensarmos na composição entre forma e substrato (II 4 (12), 4, 7-11). Plotino afirma no passo 4. 11-17 que o mundo inteligível deve ser pensado necessariamente como constituído por uma estrutura

---

<sup>141</sup> Ver Igal (1992, p. 416, v. I).

hilemórfica, pois a forma (εἶδος) requer um sujeito que a receba e, nesse caso, devemos admitir uma composição de forma e matéria também no *Noûs*. A admissão de um cosmos inteligível constituído por uma pluralidade de formas necessariamente nos leva à constatação da presença da matéria, pois a presença de multiplicidade implica uma diferença (διαφορά) que separa as partes, mesmo que seja apenas formal.

O terceiro argumento decorre do anterior e toma como ponto de partida o caráter unimúltiplo do inteligível. Como é possível a conclusão de que o *Noûs* seja constituído por partes distintas em função da presença da matéria se, em tratados anteriores, Plotino já havia definido o *Noûs* como uma essência indivisível? Plotino responde que o *Noûs*, sendo indivisível, apresenta certo tipo de cisão (τομή) e separação (διάσπασις) que não comprometem a sua ausência de divisão (ἀμερῆς) ou indivisibilidade, pois não resultam de uma separação física, local ou espacial, mas sim da presença da alteridade (ἑτερότης) que origina apenas uma distinção formal<sup>142</sup>. Para Plotino, essas divisões só são possíveis em função da presença de uma matéria que sofre tal afecção (πάθος)<sup>143</sup>. O filósofo alexandrino afirma que a indivisibilidade do mundo inteligível é garantida em função de as múltiplas formas serem conformações de uma só coisa, a qual apresenta continuidade e indivisibilidade, mesmo depois de configurada, ou seja, a própria matéria, sendo única e indivisível<sup>144</sup>, garante a unidade do mundo inteligível e sua compatibilidade com a sua multiplicidade (II 4 (12), 4, 11-20).

Nesse ponto do texto, aparece uma dificuldade ou mesmo um paradoxo do pensamento plotiniano detectado por alguns autores<sup>145</sup>, pois a matéria, cuja presença é fundamental para o surgimento da multiplicidade, também é princípio de unidade. Plotino, no passo 4.14-16, por três vezes atribui unidade (ἑνί) à matéria inteligível. Essa simplicidade da matéria pode ser constatada, conforme o passo 4. 17-20, por meio de um processo abstrativo mediante o qual conseguimos separar a matéria de todas as suas configurações e determinações, chegando assim a um substrato único, informe e indefinido (ἄμορφον καὶ ἄοριστον) que, em

---

<sup>142</sup> Verra (1993, p. 28) indica que a matéria, como condição da divisão do inteligível, é interpretada como alteridade.

<sup>143</sup> Essa posição constitui um problema, pois para Plotino, o ser inteligível e mesmo a matéria do sensível são impassíveis. Como é possível a afirmação de uma afecção da matéria?

<sup>144</sup> Vide Zamora (2000, p. 151-154) e Narbonne (1993, p. 161-162; p. 311 e p. 320-321).

<sup>145</sup> O problema presente aqui consiste em se considerar a matéria, alteridade que procede do Uno, como princípio de unidade dos seres inteligíveis, função que caberia à identidade e não à alteridade. Remetemos o leitor para Zamora (2000, p. 153) e Narbonne (1993, p. 78-79, nota 60).

função mesmo dessa ausência de características, é simples e contínuo. Ao receber sua conformação, esse substrato único apresenta uma multiplicidade de formas (πολύμορφον) sem deixar de ser único. Nos dois mundos o processo abstrativo encontra a mesma distinção entre forma e matéria. O problema aqui é que a matéria é alteridade e, também, princípio de unidade em função de ser o substrato comum das formas<sup>146</sup>.

Em continuação à sua argumentação, Plotino acrescenta, no passo II 4 (12), 5, 1-4, uma objeção decorrente do argumento anterior, ao afirmar que, se considerarmos que a conformação e o conformado no inteligível estão sempre juntos, inseparáveis e são uma coisa só, não poderemos afirmar que lá exista uma matéria distinta da forma e deveríamos concluir então pela inexistência da matéria inteligível. Plotino afirma que, caso essas últimas objeções fossem válidas, não seria possível sequer admitir uma matéria constituinte dos corpos sensíveis, pois aqui também não encontramos nunca a matéria separada da forma, a não ser quando as separamos mediante a abstração, pela qual dividimos os corpos até chegarmos a algo que não pode sofrer mais qualquer divisão, sendo considerado como um fundo escuro (σκοτεινόν) e opaco em função de ser destituído de razão (λόγος) e de não poder ser objeto de qualquer inteligência (II 4 (12), 5, 4-8).

A conclusão de toda essa exposição é que a primeira forma de multiplicidade depende da alteridade que emerge do princípio e que se torna a matéria a partir da qual as formas são estruturadas e constituem um cosmos inteligível. Essa doutrina, contudo, aproxima-nos mais das doutrinas não-escritas de Platão e de seu conceito de *diade* indefinida, pensada por Plotino como o primeiro modo da multiplicidade e idêntica à alteridade, condição do ὄντως ὄν e essencial para a inteligibilidade de sua existência e unimultiplicidade. Há, contudo, outro aspecto fundamental acerca da presença e estruturação da matéria inteligível e que diz respeito ao estatuto dos seres sensíveis definidos na III 6 (6). Esse tratado, apesar de dedicar grande parte de sua argumentação ao conceito de matéria, não menciona em nenhum momento a presença da matéria nos seres inteligíveis. Na comparação do estatuto do inteligível com o sensível, contudo, o

---

<sup>146</sup> Armstrong (1984, p. 84) vê na afirmação da matéria inteligível “como um substrato comum informado e diferenciado pelas formas”, o ponto de vista uma doutrina anômala em relação ao restante dos tratados, especialmente em função da ausência de menção à compenetração de intelecto-inteligível e de sua substituição pela presença da matéria como princípio de unidade. Para o intérprete, o mundo inteligível visto dessa maneira representaria uma cópia do mundo sensível aristotélico, ou seja, do seu hilemorfismo, acrescentado da permanência e invariabilidade, mas Plotino não teria adaptado esta doutrina ao seu sistema (1984, p. 85).

conceito de matéria inteligível desempenha um papel fundamental, pois se no mundo inteligível a conformação é real, no mundo sensível a conformação é meramente aparente. Plotino afirma claramente que no mundo de cá, forma e matéria não constituem um composto unitário de elementos reciprocamente transformados e afetados. Desse modo, a diferença entre o estatuto do inteligível e do sensível deve ser pensada em termos de interação entre o princípio formal e material.

O pseudo-hilemorfismo do sensível, contraposto ao real hilemorfismo do mundo das formas, imprescindível na formação de entidades verdadeiramente substanciais, é um dos elementos definidores do estatuto ontológico de cada nível de ser. Em nossa opinião, essa distinção entre as duas formas de hilemorfismo, o sensível e inteligível, é apresentada claramente no tratado II 4 (12) e representa uma antecipação e um vínculo claro com toda a argumentação do III 6 (26), conforme o passo a seguir, que representa a conclusão de toda argumentação dos capítulos sobre a matéria inteligível:

Mas, de fato, a obscuridade nos inteligíveis e a nos sensíveis são diferentes, e é diferente a matéria na proporção em que também a forma sobrejacente a ambos é diferente: pois uma, a matéria divina, ao receber o que a define, possui a vida mesma definida e intelectiva, ao passo que a outra se torna algo definido, mas não algo vivente nem inteligente, mas um cadáver adornado.

II 4 (12), 5, 12-18 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: διάφορόν γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τό τε ἐν τοῖς νοητοῖς τό τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχει διάφορός τε ἢ ὕλη, ὅσω καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον· ἢ μὲν γὰρ θεία λαβοῦσα τὸ ὀρίζον αὐτὴν ζῶην ὠρισμένην καὶ νοεράν ἔχει, ἢ δὲ ὠρισμένον μὲν τι γίγνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον.

A apresentação da processão e da necessidade de uma matéria inteligível deve ser complementada com a análise da sua conversão (ἐπιστροφή) ao Uno, pois essa matéria não se estruturaria como Intelecto e unimultiplicidade de formas sem o retorno ao seu princípio, conforme evidencia o passo a seguir: “(...) e se definem quando se voltam para ele; antes, porém, a matéria, isto é, o outro, é algo indefinido e ainda não bom, mas desalumiado dele.” (II 4 (12), 5, 33-35 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ὀρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῆ· τριῖν δὲ ἀόριστον καὶ ἢ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὐπω ἀγαθόν, ἀλλ’ ἀφώτιστον ἐκείνου.). A indeterminação que se origina do princípio pode ser considerada como uma

intelecção indeterminada, que necessita de seu objeto para se determinar (V 3 (49), 11, 1-16). A conversão é decorrência de um desejo (ἔφρσις)<sup>147</sup> inerente de perfeição, unidade, mas também de posse de todas as coisas, mediante o qual se torna uma realidade secundária.

O processo da conversão, essencial para a constituição e delimitação de cada ser, compreende o momento da parada (στάσις) e do retorno (ἐπιστροφή); quando a vida infinita<sup>148</sup> que procede do Uno se detém, constitui-se como ente e, ao se voltar para contemplar<sup>149</sup>, determina-se como Intellecto, o que acarreta uma necessária anterioridade do primeiro em relação ao segundo: “Porque o Uno, sendo perfeito porque nada busca, nada possui, nada necessita, transbordou-se, por assim dizê-lo, e essa superabundância sua deu origem a outra coisa e esta, uma vez originada, voltou-se para aquele e se preencheu e, ao olhá-lo, converteu-se de fato nesse Intellecto.”<sup>150</sup> (V 2 (11), 1, 7-11 [trad. IGAL, J.]: ὄν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἶον ὑπερέρρυν καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γινόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος.). No passo a seguir, outro ponto de vista é apresentado, em que a copertinência do ente e do Intellecto concorre para a subsistência de ambos, sem que haja a precedência de um em relação ao outro, pois Plotino afirma: “Cada uma delas é Intellecto e Ser e o conjunto é Intellecto total e Ente total; pois o Intellecto, ao inteligir faz com que subsista o Ente, e o Ente, ao ser inteligido, dá ao Intellecto o inteligir e o ser.” (V 1 (10), 4, 26-28 [trad. IGAL, J.]: ἕκαστον δὲ αὐτῶν νοῦς καὶ ὄν ἐστι καὶ τὸ σύμπαν πᾶς νοῦς καὶ πᾶν

---

<sup>147</sup> Baladi (1970, p. 56-57) indica que Plotino substitui os termos ontológicos da tradição neopitagórica, tais como “*díade*”, por termos psicológicos como “desejo gerador de seu objeto” ou ainda termos como “visão indefinida” e “visão sem objeto”. Para o intérprete, esses termos são mais adequados para uma doutrina cujo fim é o desejo e visão do princípio, ou ainda, a emergência do ser não se “põe mais em função dos componentes do ser”, mas em função do desejo e olhar, mediante os quais a geração do ser se consuma. Para o autor, desejo e visão explicitam melhor o ato contemplativo mediante o qual o *Noûs* se estrutura, em sua busca de intelecção do supremo inteligível, que representa para ele o Bem mais elevado.

<sup>148</sup> O *Noûs* é vida primeira e arquétipo de toda vida (PIGLER, 2002, p. 146).

<sup>149</sup> No passo III 6 (26), 6, 15-16, Plotino define o *Noûs* como vida e vida perfeita. Fleet (1995, p. 152) observa que no passo VI 7 (38), 17, 13, Plotino indica que a vida infinita, ao se voltar para o Uno, ganha “determinação, limite e forma.”

<sup>150</sup> Santa Cruz (1979, p.26) identifica nesse passo duas fases e contesta O’Daly (1974, p. 165), que admite três. É difícil, contudo, não identificar no texto três momentos correspondentes à vida indeterminada, ao ente e ao Intellecto. Isso não significa que Plotino já estivesse teorizando de modo sistemático uma processão triádica constituída por três fases, como alguns neoplatônicos posteriores o fizeram, como Proclo. Por outro lado, como a parada pode ser interpretada em concomitância com o olhar, como se fossem um único ato mediante o qual a vida indeterminada se constitui como ser e Intellecto, é possível interpretar o passo como indicação do duplo movimento do πρόδος e ἐπιστροφή, o que justificaria o passo V 1 (10), 4, 26-28 que nós apresentamos logo após.



ὄν, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστάς τὸ ὄν, τὸ δὲ ὄν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῶ διδόν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι.). Isso significa a impossibilidade de uma subsistência separada um do outro. No processo de conversão da *diáde*, o Uno cumpre a função de princípio delimitador (V 1 (10), 5, 6-8), primeiro inteligível (νοητόν) somente no sentido de ser o primeiro a ser buscado pela atividade contemplativa ainda indefinida, do mesmo modo como um objeto se torna delimitador da visão ainda indefinida, que se torna visão em ato ao apreender o que se apresenta como seu conteúdo determinado, que a determina. O Intelecto não é o Bem, mas é boniforme (ἀγαθοειδές) porque pensa o Bem (V 6 (24), 4, 4-5) e se torna semelhante ao que pensa.

A intelecção que procede do Uno não representa sua própria atividade intelectual. Plotino afirma no passo VI 7 (38), 40, 5-22, que há dois tipos de intelecção: a primeira procede de um sujeito pensante e o aperfeiçoa em função de ser atualização de uma potência daquele, mas nada produz; a outra, segundo Plotino, é acompanhada de uma essência e concomitantemente a engendra, o que evidencia a inseparabilidade de ambas. Assim, esta última forma de intelecção, que é ato derivado do Uno, engendra uma essência e é consubstancial com esta, em perfeita unidade, o que a torna autointelecção, pensamento de si mesma (νόησις νοήσεως), em notável aproximação com o *Noûs* aristotélico.

A vida infinita que se origina e se converte ao Uno para contemplá-lo não é capaz de apreendê-lo diretamente<sup>151</sup>, nem de conter o seu poder infinito<sup>152</sup> (VI 7 (38), 15, 20-22) e dessa incapacidade resulta a refração do Uno em uma pluralidade que se mantém totalmente em unidade na estruturação da matéria inteligível como multiplicidade de formas. Essa unidade múltipla do Uno constitui uma imagem que encerra em si todos os seres, os quais representam o seu conteúdo determinado, inteligido por si mesmo em função de ser Intelecto. É nesse sentido que este também se autodetermina, pois o Intelecto, no ato mesmo de buscar contemplar o Uno, acaba por contemplar a si mesmo e desse processo resulta sua delimitação. A potência infinita do

---

<sup>151</sup> Gandillac (1952, p. 165) afirma que o *Noûs* pode ser considerado como o Uno apreendido de um certo ponto de vista: “En un sens ce n’est pas d’un véritable “engendrement” qu’il s’agit ici, mais plutôt de la hiérarchie de deux “points de vue”, correspondant eux-mêmes à deux degrés dans la vie spirituelle. L’Intelligence est moins un “dieux second” que l’Un lui-même envisagé noétiquement, c’est-à-dire comme “vision de soi”.

<sup>152</sup> “E por isso, quando dito intelecto, que é múltiplo, quer inteligir o que está além, é bem verdade que pensa o que é uno em si mesmo; porém querendo intuí-lo como simples, sai tendo sempre consigo outra coisa que se pluraliza.” (V 3 (49), 11, 1-4 [trad. IGAL, J.]: Διὸ καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ πολὺς, ὅταν τὸ ἐπέκεινα ἐθέλη νοεῖν, ἐν μὲν οὔν αὐτὸ ἐκεῖνο, ἀλλ’ ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἀπλῶ ἔξεισιν ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον).

Uno só pode se manifestar no âmbito ontológico como totalidade das essências, mantidas juntas na unicidade própria do *Noûs*. Este representa um segundo Uno, embora pluralizado, única condição em que pode ser objeto de intelecção; desse modo, porém, já não é o Uno em si, mas um Uno derivado, sua imagem invertida, tanto sob o aspecto da sua dualidade, como em razão de se constituir como uma multiplicidade de essências que representam um reflexo invertido da natureza supraessencial do Uno.

Nessa totalidade constituída pelo Intelecto e inteligível, a unidade se sobrepõe e domina completamente a diversidade. Tal predomínio da unidade pode ser pensado em pelo menos dois sentidos que examinaremos separadamente: a) como identidade perfeita entre o Intelecto e o inteligível; b) como identidade da totalidade das formas. O cosmos inteligível como imagem do primeiro é considerado por Plotino como uma potência una e ainda assim, múltipla, constituída por um conjunto de potências distintas, mas que se mantêm em unidade (V 8 (31), 9, 14-18). Segundo Plotino, essa potência única não admite fragmentação e a sua distinção não requer lugar (9. 18-21). Cada uma dessas potências é um ser e um intelecto, e a potência única e total compreende a todas em unidade e, assim, cada um é todos os outros, em completa coimplicação. O *Noûs* é simultaneamente uma potência universal que abrange um conjunto de potências individuais, assim como um Ente e Intelecto indivisível, que contém em si uma pluralidade de formas intelectivas individuais. Não deixa de ser um grande desafio tentar demonstrar como é possível essa coincidência de tudo no *Noûs* sem que isso implique uma redução à unidade absoluta.

Como identidade perfeita entre Intelecto e inteligível, o *Noûs* é uno e também dualidade. Como já vimos, a própria relação entre Intelecto e inteligível implica dualidade, pois enquanto conhece é Intelecto e, enquanto é conhecido, é um inteligível (V 1 (10), 4, 26-33). Não obstante, essa distinção não representa exterioridade do inteligível em relação ao intelecto e ambos são um só. No tratado V 5 (32), Plotino mostra que, se o *Noûs* é realmente Intelecto primeiro, os inteligíveis não podem ser exteriores a ele, pois disso adviriam consequências que destruiriam a sua condição de Intelecto sempre em ato. Plotino afirma que o Intelecto, para ser Intelecto em seu modo de conhecimento, sempre se diferencia da sensação e da demonstração: da primeira, porque ela é exterior ao que apreende e, portanto, deste apenas uma imagem, o que a torna sempre duvidosa por ser apreensão imperfeita; da demonstração, porque esta sempre depende de evidências imediatas e isso implicaria dizer que sabe algumas coisas por evidência e

outras não. A dificuldade consistiria, pois, em indicar como separar o que conhece por demonstração e por evidência, e mostrar de onde viriam as evidências para o Intelecto (1. 1-19). Ademais, não pode haver exterioridade entre o Intelecto e os seres que conhece, pois nesse caso haveria sempre o risco de não se deparar com esses e, portanto, não seria Intelecto em ato (1. 19-23). Desse modo, o Intelecto deve ser aquilo mesmo que ele entende, única condição em que a verdade é possível e cuja posse é essencial para que seja realmente Intelecto (2.1-12). No tratado 49, Plotino expõe de modo completo essa doutrina, mostrando que só o Intelecto possui autoconhecimento. Esse ponto de vista exige que Intelecto e inteligível sejam um só (5. 21-28), de tal maneira que com a totalidade do primeiro se conheça a totalidade inteligível: “Porque, ao ver os seres, via a si mesmo e ao ver, era intelecto em ato e esse ato era ele mesmo, porque o intelecto e a intelecção eram uma só coisa, e o via todo ele com a totalidade de si mesmo e não uma parte dele com outra parte.” (V 3 (49), 6, 5-8 [trad. IGAL, J.]: τὰ γὰρ ὄντα ὁρῶν ἑαυτὸν ἑώρα καὶ ὁρῶν ἐνεργεῖα ἦν καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτός· νοῦς γὰρ καὶ νόησις ἓν· καὶ ὅλος ὅλω, οὐ μέρει ἄλλο μέρος.). Como o Intelecto é constituído por uma pluralidade de inteligíveis e não há distinção entre ambos, todos os inteligíveis distintos no seio do Intelecto universal são também intelectos distintos, o que constitui uma novidade em relação a Platão e ao platonismo posterior, que defendia uma clara distinção, não apenas de razão, mas ontológica, entre o próprio inteligível e o intelecto que o contemplava, como no caso das formas e do demiurgo. A distinção entre Intelecto e inteligível faz do *Noûs* uma dualidade que, no entanto, não representa exterioridade ou cisão separadora, de tal modo que a sua estruturação em uma multiplicidade de formas e intelectos não impede que seja unimúltiplo.

De outro ponto de vista, cada ente particular no mundo inteligível é também a totalidade de todos os outros, o que permite a Plotino dizer, seguindo Anaxágoras 59 b 1, que tudo está junto (ὁμοῦ πάντα, V 3 (49), 15, 21), expressão da unimultiplicidade do *Noûs*, no qual a essência universal e a diversidade das Ideias formam um todo<sup>153</sup> único e ainda assim, com distinção. Plotino ilustra essa doutrina da compenetração do todo e da parte de diversos modos,

---

<sup>153</sup> Como o faz notar Andolfo (1996, p. 22), Plotino segue o *Parmênides* 142c7-145a2, que afirma que o Inteiro não é uma mera soma de partes, mas as antecede e representa a sua condição de existência e unidade. Andolfo (1996, p. 26) ainda afirma: “(...) ogni molteplicità richiede un’unità che la unifichi e la fondi, e tale unità dev’essere *sintetizzante*, ossia non può scaturire dalla mera somma dei molti, ma dev’esserle *anteriore ontologicamente* (...).”

sendo que o principal é o exemplo da relação entre a ciência universal<sup>154</sup> e as particulares<sup>155</sup>, presentes na alma individual sem confusão (V 9 (5), 6, 1-7). Plotino explica a relação entre o Intelecto universal e os particulares, de forma análoga ao modo como a ciência universal se relaciona com as particulares, a primeira como gênero e as derivadas como espécies (6. 9-10). É necessário que se observe inicialmente, de acordo com esse exemplo, que o Intelecto e a essência universais antecedem os particulares, do mesmo modo que a ciência universal deve ser considerada como anterior às suas espécies e subespécies (VI 2 (43), 20, 1-4). O segundo ponto a ser observado é que a ciência universal é princípio e gênero das particulares, pois engendra por sua potência a todas e predica-se univocamente de cada uma delas (VI 2 (43), 20, 8-10). A ciência total contém em si todas as particulares e cada uma destas, ao se especificar, traz consigo a ciência total e as demais contidas na total. Plotino afirma que cada uma é em ato o que é e em potência todas as outras (VI 2 (43), 20, 4-7).

A mesma relação, afirma Plotino, pode ser estabelecida entre o Intelecto universal e os particulares, pois o primeiro é potência de todos e os contêm, enquanto os particulares trazem o universal, como uma determinada espécie da qual se predica o gênero. Cada um deve ser considerado em ato ou em potência, a partir do ponto vista adotado, em função da sua particularidade ou universalidade:

E assim, dão-se concomitantemente, o grande Intelecto, existente por si mesmo, e os Intelectos particulares existentes por sua vez em si mesmos: os particulares estão compreendidos no total, e o total nos particulares; os particulares existem em si mesmos e em outro; o total, em si mesmo e naqueles, e todos estão em potência naquele, que existe em si mesmo sendo em ato todas as espécies juntas e em potência cada uma separadamente, enquanto que os particulares são em ato o que são, porém em potência são o todo. Porque são o que se diz que são, são em ato aquilo que se diz que são; porém, porquanto genericamente são o todo, são o todo em potência. Por sua vez, o Intelecto universal, como gênero, é potência de todas as espécies subordinadas a ele e não é em ato nenhuma delas, mas todas estão nele caladamente; porém, como é em ato o que é anteriormente às espécies, não pertence aos particulares. Se, pois, os Intelectos específicos não de existir em ato, é preciso que intervenha como causa, a atividade emanada daquele.

---

<sup>154</sup> Segundo Andolfo (1996, p. 156), quando Plotino usa o exemplo nos passos IV 3 (27), 2 e IV 9 (8), 5, tem em mente a ciência matemático-geométrica, mais precisamente o procedimento axiomático e dedutivo da geometria euclidiana.

<sup>155</sup> Ou ainda a relação entre a ciência e os seus teoremas. Todos esses exemplos, que também são aplicados à Alma, encontram-se em vários outros passos: III 9 (13), 2; VI 9 (9), 5, 18-20; IV 3 (27), 2, 50-59; IV 9 (8), 5.

VI 2 (43), 20, 16-29 [trad. IGAL, J.]: καὶ εἶναι καὶ καθ' αὐτὸν τὸν μέγαν νοῦν καὶ ἐκάστους αὐτῶν ἐν αὐτοῖς ὄντας, καὶ ἐμπεριέχεσθαι αὐτῶν τοὺς ἐν μέρει τῷ ὅλῳ καὶ τὸν ὅλον τοῖς ἐν μέρει, ἐκάστους ἐφ' ἑαυτῶν καὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ ἐκεῖνον καὶ ἐν ἐκείνοις, καὶ ἐν ἐκείνῳ μὲν πάντα ἐφ' ἑαυτοῦ ὄντι δυνάμει, ἐνεργεῖα ὄντι τὰ πάντα ἅμα, δυνάμει δὲ ἕκαστον χωρὶς, τοὺς δ' αὐτῶν ἐνεργεῖα μὲν ὅ εἰσι, δυνάμει δὲ τὸ ὅλον. Καθόσον μὲν γὰρ τοῦτο ὁ λέγονται εἰσιν, ἐνεργεῖα εἰσιν ἐκεῖνο ὁ λέγονται· ἢ δ' ἐν γένει ἐκεῖνο, δυνάμει ἐκεῖνο. ὁ δ' αὐτῶν, ἢ μὲν γένος, δύναμις πάντων τῶν ὑπ' αὐτὸ εἰδῶν καὶ οὐδὲν ἐνεργεῖα ἐκείνων, ἀλλὰ πάντα ἐν αὐτῷ ἡσυχᾶ· ἢ δὲ ὅ ἐστι πρὸ τῶν εἰδῶν ἐνεργεῖα, τῶν οὐ καθέκαστα. δεῖ δὴ, εἴπερ ἐνεργεῖα ἔσονται οἱ ἐν εἴδει, τὴν ἀπ' αὐτοῦ ἐνεργεῖαν αἰτίαν γίνεσθαι.

Quando abordamos a natureza do Uno, vimos que este se encontra além de qualquer atividade cognitiva e, portanto, além da própria verdade. Aqui, a natureza do *Noûs* é concebida de tal maneira que, pela identidade todo-parte e ainda do inteligível e Intelecto, temos as condições em que a verdade, como conteúdo de uma consciência determinada, pode ser plenamente realizada. Do ponto de vista do Uno, não há conhecimento, pois não há dualidade, mas do ponto de vista do *Noûs* e daquele que nele se situa, temos a plena identidade entre o que conhece e o que é conhecido, portanto, verdade absoluta que corresponde ao ser tomado em sua plena acepção. Se do ponto de vista do Uno, isso representa um decaimento para o âmbito da dualidade, para aqueles que se situam abaixo do *Noûs*, esse estado de identidade na diferença que permite o encontro e acolhimento da verdade é altamente desejável e constitui um passo indispensável para a realização da identidade que se encontra além de todo conhecimento.

### 2.1.2. Alteridade como gênero

Há uma multiplicidade no ser tomado como tal, decorrente da presença e conformação da matéria inteligível pensada como alteridade primeira, que representa a condição para a existência do *Noûs* como hipóstase distinta. O *Noûs* plotiniano diferencia-se do *Noûs* aristotélico em função deste último ser pensado como uma inteligência pura cujo ato consiste na contemplação de si mesmo, único inteligível objeto de sua contemplação. Para Plotino, o *Noûs*

não se mantém nessa dualidade inicial de inteligência e inteligível que, mesmo concebida em sua identidade, não abrange a complexidade ínsita ao ser e intelecto divinos. Essa dualidade básica desdobra-se em uma tríade de ser-vida-pensamento<sup>156</sup> e nos gêneros (γέννη) do mundo inteligível, simultaneamente princípios de suas espécies e de toda a multiplicidade ideal. A compreensão dessa unidade múltipla em toda a sua complexidade, assim como da articulação de sua unidade interna e concomitante multiplicidade requer a análise dos gêneros do ser, que representam a condição para a simultânea unidade e multiplicidade do *Noûs*, e também para o exercício da atividade pensante, tanto a dele mesmo quanto a da alma que o busca. Na justificação dessa unimultiplicidade, a alteridade como gênero desempenha um papel fundamental.

Em função de sua importância, Plotino dedicou um grande tratado ao tema dos gêneros, posteriormente dividido em uma trilogia por Porfírio: o VI 1 (42), VI 2 (43) e o VI 3 (44). O primeiro tratado estabelece uma crítica das categorias de Aristóteles e dos estoicos e seu escopo principal consiste em mostrar que as categorias aristotélicas não são gêneros<sup>157</sup> e muito menos do inteligível; o segundo apresenta os gêneros do mundo inteligível e o terceiro discute as categorias do mundo sensível, reduzindo a lista de Aristóteles para apenas cinco categorias. Charrue (1993, p. 206) afirma que o tratado VI 2 (43) deve ser considerado um verdadeiro comentário ao *Sofista*, embora se concentre nos passos situados entre 248a-256d (1993, p. 224), o que implica dizer que muitas questões essenciais do texto platônico são deixadas de lado. Plotino deixa claro que o seu propósito no tratado VI 2 (43) é o de investigar o ser (1. 16-21) e isso implica examinar e elucidar a natureza do *Noûs* e sua constituição, ou seja, mostrar de que modo é uno-múltiplo, pois a unidade absoluta não lhe cabe.

O número de gêneros estabelecidos por Plotino permanece o mesmo do *Sofista*, assim como os seus nomes, mas há profundas diferenças entre ambos, como ressaltam os intérpretes. Plotino diz seguir a opinião de Platão a respeito dos gêneros (VI 2 (43), 1, 1-5), mas devemos

---

<sup>156</sup> Gerson (1998, p. 53) ressalta que o *Noûs* é princípio (ἀρχή) tanto da essência quanto da vida”, cf. o passo IV 7 (2), 9, 14-15. Gerson indica Hadot (1960 ou 1999 2ª. Ed.) como ponto de partida da discussão da unidade desses dois aspectos do *Noûs*, e também Kremer (1966, p. 86-108) como fonte de extensa documentação e discussão posterior a respeito da questão. O artigo de Hadot (1999) sobre a tríade ser-vida-pensamento é indispensável para o estudo da questão. Hadot mostra que o tratado III 6 (26), no passo 6.10-32, utiliza explicitamente o *Sofista* em referência à tríade acima; uma outra fonte importante seria o livro XII da *Metafísica* de Aristóteles. Segundo o intérprete, a noção do ser como vida e inteligência já teria se tornado clássica no tempo de Plotino.

<sup>157</sup> Sobre a definição de gênero em Plotino, Santa Cruz (1983, p. 70) afirma que este entende o gênero como algo comum e que deve ser um predicado da essência, possuir diferenças próprias e originar espécies (VI 2 (43), 10. 37-39). Como veremos em outro lugar, as categorias não cumprem essas condições e, portanto, para Plotino não são gêneros, pois há homonímia em cada uma delas (VI 1 (42), 4, 51-54).

destacar que os μέγιστα γένη de Platão transformam-se nos πρώτα γένη com Plotino, pois, enquanto no *Sofista* os cinco grandes gêneros são considerados como alguns dentre os maiores, nas *Enéadas* transformam-se em gêneros supremos<sup>158</sup>. No que diz respeito à posição dos gêneros na hierarquia dos seres, no *Sofista* eles ocupam o primeiro lugar e nada é posto acima deles, enquanto em Plotino, localizam-se no âmbito da segunda hipóstase, situados, portanto, em um degrau inferior, abaixo do primeiro princípio (SANTA CRUZ, 1997, p. 106)<sup>159</sup>.

Os gêneros supremos elencados no tratado VI 2 (43) são a essência (οὐσία)<sup>160</sup>, o repouso (στάσις), o movimento (κίνησις), a identidade (ταυτόν) e o outro (θάτερον) ou a alteridade. Um ponto essencial na determinação dos gêneros e que aponta para outra diferença fundamental em relação a Platão, diz respeito ao modo como Plotino estabeleceu os cinco gêneros, percurso completamente diferente daquele feito no *Sofista* e que se alinha com as características próprias da metafísica plotiniana<sup>161</sup>. Nos capítulos VI 2 (43), 7-8, Plotino descreve esse percurso marcado pelo duplo movimento dialético da análise e da divisão<sup>162</sup>, que permite o discurso acerca do mundo inteligível e o discernimento, até onde é possível para a razão discursiva (διάνοια), da sua natureza unimúltipla.

O primeiro aspecto da questão dos gêneros e sua importância para a justificação do múltiplo diz respeito ao exercício do pensar. Parmênides argumentou em prol da identidade tautológica entre o ser e o pensar, e da unidade do primeiro como condição para o exercício do segundo, já que o pensamento só pode ter como referência o que é, no caso o ser, pois o que não é não pode ser pensado. Plotino, seguindo os passos de Platão, procurou demonstrar a condição múltipla do ser em função da sua inteligibilidade e copertinência com a atividade pensante. Para

---

<sup>158</sup> No passo VI 2 (43), 8, 43-49, Plotino deixa claro que são gêneros primários sem que haja qualquer subordinação entre eles e que nada pode ser predicado deles como gênero, pois não são espécies de um gênero superior.

<sup>159</sup> Santa Cruz segue Brisson (1991, p. 106). Remetemos também para Gavray (2007, p.15).

<sup>160</sup> Gavray (2007, p.15) segue Collette (2002, 177-180) ao afirmar que Plotino, no tratado VI 2 (43), usa as expressões τὸ ὄν e οὐσία em relação ao *Noûs* e esclarece que a primeira diz respeito ao ser hipostático, enquanto a segunda se refere ao ser como gênero. Charrue (1993, p. 213) cita Nebel (1929) ao criticar essa distinção e tenta mostrar que ambos os termos são usados indistintamente para o ser hipostático e genérico, o que refletiria a ausência de uma terminologia precisa em Plotino. Santa Cruz (1997, p. 110), por sua vez, concorda com Charrue a respeito da questão.

<sup>161</sup> Vide Brisson (1991, p. 469), que segue a via aberta por Hadot (1969, p. 333-339), Santa Cruz (1997, p. 106) e Gavray (2007, p. 15).

<sup>162</sup> Collette (2002, p. 134-135) indica, a partir do que é dito no tratado I 3 (20), que o movimento dialético na investigação da simultânea unidade e multiplicidade do inteligível e, conseqüentemente, dos gêneros, obedece a duas etapas: a) pela divisão, partimos o domínio do inteligível até discernirmos todos os gêneros que o compõem; b) pela análise, realizamos a unificação da multiplicidade dos gêneros e mostramos a sua condição una.

Plotino, o exercício do pensar, muito embora pressuponha a estabilidade e unidade do ser, traz consigo inexoravelmente a multiplicidade; o pensar só se efetiva no âmbito desta e a requer como condição para o seu processo de desdobramento<sup>163</sup>. Mesmo a intuição pura do *Noûs* colhe o inteligível em uma apreensão que implica relação. O pensamento, em qualquer nível que seja, é múltiplo, muito embora possa realizar um maior ou menor grau de unidade e identidade com o ser que apreende. O próprio *Noûs*, concebido como ser e Intelecto, existe como dualidade básica entre Intelecto e inteligível, que implica a presença da alteridade e de todos os outros gêneros. A presença da diversidade, que para Parmênides traz consigo o não-ser e inviabiliza o pensar em função de sua contraditoriedade, para Plotino torna-se a sua condição, pois o pensar só se realiza na diferença, traduzida em um primeiro momento em termos da dualidade intrínseca ao *Noûs*, a de ser pensamento e conteúdo de um pensamento, e sem a qual só restaria o silêncio do Uno.

É que não pode haver intelectão se não há Alteridade e ademais, Identidade. Assim, as coisas primárias resultam ser: Intelecto, Ente, Alteridade, Identidade. Deve-se incluir, ademais, Movimento e Estabilidade: Movimento porque entende; Estabilidade, para que entenda o mesmo. A alteridade para que seja inteligente e entendido. Em realidade, se retiras a alteridade, o Intelecto se fará uma só coisa e se calará. Todavia, é preciso que também as coisas entendidas sejam distintas entre si.

V 1 (10), 4, 33-40 [trad. IGAL, J.]: οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὐσίας καὶ ταυτότητος δέ. γίνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης, ταυτότης· δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν. καὶ κίνησιν μὲν, εἰ νοεῖ, στάσιν δέ, ἵνα τὸ αὐτό. τὴν δὲ ἑτερότητα, ἵν' ἦ νοοῦν καὶ νοούμενον. ἢ ἂν ἀφέλης τὴν ἑτερότητα, ἐν γενόμενον σιωπήσεται· δεῖ δὲ καὶ τοῖς νοηθεῖσιν ἑτέροις πρὸς ἄλληλα εἶναι.

O que possibilita que o *Noûs* seja objeto do pensamento e, portanto, da investigação dialética, é a sua unimultiplicidade pensada em termos dos gêneros. No tratado V 1 (10), Plotino faz referência aos gêneros e afirma que sem estes não haveria intelectão e, portanto, não haveria sequer o *Noûs* como Intelecto e inteligível. É o que também afirma o seguinte passo: “Do mesmo

<sup>163</sup> “E por isso, Platão, acertadamente, supõe alteridade onde há Intelecto e Essência. Porque o Intelecto, para poder pensar, deve sempre assumir alteridade e identidade: não discriminaria a si mesmo de seu inteligível mediante uma relação de alteridade com seu objeto nem contemplaria todas as coisas, se não mediasse alguma alteridade que lhe permitisse ser todas as coisas.” (VI 7 (38), 39, 4-9 [trad. IGAL, J.]: διὸ καὶ ὀρθῶς ἑτερότητα λαμβάνειν, ὅπου νοῦς καὶ οὐσία. δεῖ γὰρ τὸν νοῦν ἀεὶ ἑτερότητα καὶ ταυτότητα λαμβάνειν, εἴπερ νοήσει. ἑαυτὸν τε γὰρ οὐ διακρινεῖ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ τῆ πρὸς αὐτὸ ἑτέρου σχέσει τὰ τε πάντα οὐ θεωρήσει, μηδεμιᾶς ἑτερότητος γενομένης εἰς τὸ πάντα εἶναι.).



modo, o pensamento deve existir sempre e necessariamente na alteridade e na identidade.” (V 3 (49), 10, 24-25 [trad. IGAL, J.]: καὶ ἀεὶ ἐν ἑτερότητι τὴν νόησιν εἶναι καὶ ἐν ταύτῳτητι δὲ ἐξ ἀνάγκης·). Sem a diferença, haveria apenas uma espécie de contato inefável entre pensante e pensado, ou melhor, sequer haveria ambos (V 3 (49), 10, 40-44). A multiplicidade do ser, longe de representar uma condição contraditória, constitui a condição de possibilidade de todo pensar. Plotino não pensa essa alteridade como o contrário do ser e excludente desse, mas como um gênero distinto que se encontra no mesmo nível que aquele. É nesse sentido que o procedimento dialético é mencionado no tratado I 3 (20), em estreita relação com os gêneros, pois, como uma ciência do inteligível que trata dos seres, a dialética é condicionada pela unimultiplicidade de seu objeto e obedece a essa dupla face em seu procedimento de análise e divisão (I 3 (20), 4). Para Collette (2002, p. 175), os gêneros são anteriores ao exercício da dialética e condição desta, pois tornam possível todo pensamento verdadeiro.

Na busca da determinação dos gêneros, o procedimento inicial de Plotino é ascendente e parte de realidades mais próximas a nós<sup>164</sup> e conduz até o inteligível. Isso implica que devemos abordar primeiro a natureza dos corpos e levarmos a investigação até a alma e ao *Noûs*. Verra (1993, p. 61-64)<sup>165</sup> faz uma observação importante a respeito da apreensão dialética da unimultiplicidade do *Noûs*, indicando que o método dialético procede discursivamente, pela *διάνοια*, dividindo e percorrendo o inteligível parte por parte, mas encontra um limite justamente na unidade do *Noûs*, que não pode ser apreendida integralmente pelo discurso que divide, estando assim, fadada a ceder lugar a uma intuição direta, noética. Não obstante sua multiplicidade, como afirma Plotino, não se pode dizer de maneira exata que o inteligível seja constituído de partes, já que há uma anterioridade da natureza inteligível sobre essas, de acordo com o passo a seguir: “E umas estão como que em uma parte do ente total, enquanto outras estão em sua totalidade, assim como esse ente que é verdadeiramente total não foi agrupado a partir de suas partes, mas ele mesmo engendrou suas partes, para que também nesse sentido fosse verdadeiramente um todo.” (III 7 (45), 4, 8-11 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: καὶ τὰ μὲν ὡσπερ ἐν μέρει τοῦ παντὸς ὄντος, τὰ δ’ ἐν παντί, ὡσπερ καὶ τὸ ἀληθῶς τοῦτο

---

<sup>164</sup> Segundo Collette (2002, p. 141), Plotino segue o método dado por Aristóteles em *Phys. A*, 1, 184a 10, 16-21, que começa a investigação partindo do que é mais conhecido para nós, até chegar ao que é mais conhecido por si.

<sup>165</sup> Vide também Santa Cruz (1983, p. 76).

πάν οὐκ ἐκ τῶν μερῶν ἠθροισμένον, ἀλλὰ τὰ μέρη γεννήσαν αὐτό, ἵνα καὶ ταύτη ὡς ἀληθῶς πάν ᾗ. Podemos dizer, nesse sentido, que a dupla faculdade racional-intuitiva do homem se complementa na apreensão do *Noûs*, que em sua divisão se mostra para o raciocínio discursivo e em sua unidade, para a intuição noética.

As questões centrais que abrem a investigação dialética realizada pelo tratado VI 2 (43) dizem respeito ao número dos gêneros: se são um só ou se muitos; e ainda ao estatuto dos gêneros, se são princípios ou apenas gêneros. Segundo Plotino, caso o ser fosse tão somente uno, as perguntas pelo gênero seriam descabidas (1. 5-6), pois este tem de ter espécies subordinadas. Os gêneros representam a condição estruturante da unidade múltipla do ser inteligível, o que requer a investigação do seu número. Para realizar esse exame, Plotino procede a uma primeira divisão metodológica, pois se o ser é o objeto da investigação, é necessária, depois do reconhecimento de sua ínsita pluralidade, a elucidação da sua natureza, o que significa perguntar quais são as suas características definidoras.

Uma vez estabelecida a natureza invariável do ser, a investigação deve tomar como desafio a justificação dessa unimultiplicidade, o que coloca de imediato a questão do número dos gêneros e como se relacionam com suas espécies. A respeito disso, Plotino elenca três hipóteses (VI 2 (43), 2, 3-10): a) deve haver um só gênero e os outros seres subordinados a ele como espécies; b) deve haver vários gêneros, no entanto subordinados a um gênero supremo superior; c) deve haver uma pluralidade de gêneros, irreduzíveis a outros gêneros, cada um deles com gêneros inferiores e espécies subordinadas, todos princípios constitutivos da unidade do *Noûs*. Todo o escopo do tratado consiste em justificar essa última hipótese e Plotino faz isso a partir da exegese do *Sofista*.

Para sustentar este último ponto de vista, Plotino nega categoricamente que haja somente um gênero, pois isso implicaria reduzir todas as coisas à indistinção e levaria à destruição das espécies, já que cada gênero recebe do exterior<sup>166</sup> as diferenças que originam as espécies. E as diferenças devem vir do exterior, pois, caso contrário, estariam sob o gênero em questão e seriam definidas por ele, o que manifestamente não pode ser admitido (VI 2 (43), 2, 34-39). Deve haver então uma pluralidade de gêneros irreduzíveis entre si, primeiros, já que nada pode ser predicado deles como gênero, e que abarquem as suas respectivas espécies. Não

---

<sup>166</sup> *Top.* IV, 122b20. Sobre a aplicação dessa regra aristotélica por Plotino, remetemos o leitor para Lavaud (2008, p. 156-157).

obstante serem primeiros, exigem um princípio anterior em função de sua multiplicidade (3. 1-4) e este é o Uno que, no entanto, não é um gênero supremo e não se predica dos gêneros primeiros. Para Plotino, colocar o Uno como princípio dos gêneros impede que sejam vários por casualidade e, por outro lado, permite que cada um seja gênero por si mesmo, em função de não possuírem a mesma essência; como gêneros supremos todos estão em um mesmo nível ontológico (3. 1-9).

Segundo Plotino, para que os gêneros cumpram a terceira hipótese acima, devem ser considerados como princípios<sup>167</sup>, pois, por meio da sua copertinência e unidade, o *Nôus* pode se concebido como uma natureza única (μία φύσις) e, por outro lado, por eles é possível explicar a passagem da unidade para a multiplicidade, enquanto são princípios de suas espécies. O seu papel na constituição e estruturação do *Noûs* é fundamental, pois caso fossem apenas classes que abrangessem espécies e indivíduos<sup>168</sup>, classificando-os<sup>169</sup>, não poderiam ser considerados princípios<sup>170</sup>, já que, para tal, os gêneros devem ser originadores<sup>171</sup> da unidade múltipla do *Noûs*, os seus elementos constitutivos e formadores (VI 2 (43), 2, 10-14). Plotino toma como exemplo para mostrar que nem todo princípio é gênero os elementos que constituem os corpos, como a terra, a água, o fogo e o ar. Um corpo qualquer é formado por esses elementos, mas em nenhum sentido estes podem ser considerados gêneros, pois não cumprem as condições mínimas para tanto, ou seja, não possuem subordinados abrangidos por eles (2. 15-18). Uma vez definido que os gêneros são princípios e são numerosos, Plotino pode dar início à sua investigação que visa determinar exatamente quais e quantos são os gêneros do ser (2. 27-31).

---

<sup>167</sup> “E se isso é assim, é preciso que esses gêneros sejam não só gêneros, mas sim concomitantemente princípios do Ser: gêneros, porque por debaixo deles há outros gêneros inferiores seguidos de espécies e de espécies indivisíveis; princípios, porque um Ente assim consta de uma multiplicidade e o todo é resultado dessa multiplicidade.” (VI 2 (43), 2, 10-14 [trad. IGAL, J.]: εἰ δὴ τοῦτο, οὐ μόνον γένη ταῦτα εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀρχὰς τοῦ ὄντος ἅμα ὑπάρχειν· γένη μὲν, ὅτι ὑπ’ αὐτὰ ἄλλα γένη ἐλάττω καὶ εἶδη μετὰ τοῦτο καὶ ἄτομα· ἀρχὰς δέ, εἰ τὸ ὄν οὕτως ἐκ πολλῶν καὶ ἐκ τούτων τὸ ὅλον ὑπάρχει.)

<sup>168</sup> Encerram como tais, multiplicidade e composição, e como princípios, os gêneros são simples e unitários, cf. Isnardi Parente (1994, p. 342).

<sup>169</sup> Em oposição a Charrue (1993, p. 209) e outros intérpretes que defendem que o gênero tem um significado lógico enquanto o princípio assumiria um significado ontológico, Isnardi Parente (1994, p. 349-350) considera que γένος/ἀρχή apresentam uma unidade indissociável, lógico-ontológica.

<sup>170</sup> Segundo Montet (1996, p. 96-97), Platão jamais qualifica os gêneros como princípios (ἀρχαί). Segundo a intérprete, gêneros como o ser, o mesmo e o outro determinam a articulação das formas, enquanto em Plotino, produzem a unidade do ser. Isnardi Parente (1994, p. 328) mostra que os gêneros que são princípios articulam, para Plotino, a passagem da unidade para a multiplicidade.

<sup>171</sup> “I generi che sono anche principi hanno una funzione dinamica, perché dalla nozione di principio non è possibile togliere quella caratteristica di fonte, origine, punto di partenza e di impulso che non è invece connessa alla semplice nozione di genere” (ISNARDI PARENTE, 1994, p. 328).

O início da determinação dos gêneros começa em VI 2 (43), 4, 1-12, mediante a aplicação dos dois momentos do método dialético<sup>172</sup> aos corpos, a fim de encontrar os seus componentes e a unidade que lhes é característica. De acordo com Plotino, um corpo particular revela, mediante a divisão, as suas partes constitutivas, tais como o substrato (οὐσίᾱ), a qualidade (ποιόν), a quantidade (ποσόν) e o movimento (κίνησις)<sup>173</sup>. Essas características podem ser generalizadas para cada um dos corpos, já que representam a condição requerida para a existência destes. Essas partes constitutivas, no entanto, formam uma unidade sem a qual não haveria corpo algum, já que os corpos dependem da articulação desses diversos aspectos de um composto. No exame dos seres sensíveis, portanto, a razão encontra uma natureza múltipla dotada de certa unidade, essencial para a sua existência.

Dessa constatação inicial a respeito dos corpos, Plotino passa então para a consideração da natureza do ser inteligível (VI 2 (43), 4, 12-34). Prescindindo dos dados da apreensão sensorial, encontra a realidade inteligível e se propõe a compreender como esta pode ser uma e múltipla. Segundo Plotino, a divisão inicial do composto em corpo e alma poderia nos levar a crer que essa última seria a unidade absoluta. Em função de sua concomitante unidade e multiplicidade, porém, a alma não poderia ser o princípio primeiro e, portanto, unidade absoluta. A aparente unidade absoluta da alma, que aparece assim em função da subida para o inteligível requerer o abandono das representações sensoriais, principalmente as que se referem à divisão espacial, leva a uma dificuldade, que reside na compreensão de como tal unidade, que não admite separação local, sem grandeza e simples, pode ser uma e, também, múltipla. Segundo Plotino, a elucidação dessa questão, no que diz respeito à alma, permite então a elucidação da questão dos gêneros do ser.

A partir do exame anterior, surge então uma questão: os corpos possuem uma natureza uma e múltipla, mas será que é possível encontrarmos uma natureza uma e múltipla na realidade inteligível? A passagem da multiplicidade dos corpos para um nível mais intenso de unidade, no caso a alma, pressupõe a demonstração da insuficiência dos seres corpóreos e também da existência de um princípio organizador e formador destes; sendo múltiplos, os corpos provêm de uma natureza mais uma que os origina (VI 2 (43), 5, 1-11). A alma então é considerada como o princípio formador mais imediato aos corpos e representa um maior grau de ser, pois a

---

<sup>172</sup> A respeito da aplicação do método dialético na descoberta dos gêneros, vide Collette (2002, p. 134-141).

<sup>173</sup> Plotino aqui antecipa o que será amplamente desenvolvido no tratado VI 3 (44), acerca das categorias do sensível.

passagem de um menor grau de unidade para um mais intenso é compreendida como passagem de um menor grau de ser para um maior (5. 5-7). Um primeiro ponto a ser observado é que a alma, em função da sua simplicidade, não pode ser considerada múltipla como os corpos, ou seja, dotada de partes aglutinadas ou superpostas, mas deve ser uma natureza una que integre em si certa multiplicidade. Segundo Plotino, a unidade múltipla da alma nada mais representa do que a sua dupla condição de razão (λόγος) e de compêndio de razões (λόγοι), mediante as quais confere ao mundo sensível as características que se encontram em seu substrato material, manifestando-se como múltipla em função dos efeitos que produz (5. 11-14). As razões da alma não devem ser consideradas, no entanto, como algo distinto da alma, mas como produto de sua atividade decorrente da sua essência, que possui a potência (δύναμις) de produzi-las<sup>174</sup> (5. 12-14), como veremos detalhadamente em outra ocasião. Ao comparar o ser da alma com o dos corpos, como no caso da pedra (5. 18-19), Plotino ressalta que ambos não coincidem com o ser, mas enquanto os corpos admitem composição accidental, a alma possui tudo o que possui a partir da sua essência, pois, sendo um princípio inteligível, não admite accidentalidade (5. 18-26). Sua unidade múltipla não pode ser compreendida em termos de composição entre essência e acidente<sup>175</sup>, o que significa que ela possui vida como algo intrínseco à sua natureza, raciocínio que permitirá que a sua análise sirva como ponto de apoio para a determinação da relação uno-múltiplo no *Noûs*.

Da adequada compreensão da natureza una e múltipla da alma, Plotino pode inferir a natureza do *Noûs* e dos gêneros que o compõe. A definição da alma como essência (οὐσία) e vida (ζωή)<sup>176</sup> significa que a vida não é extrínseca à alma, mas coincide com a sua essência<sup>177</sup> (VI 2 (43), 6, 6-13). Como o *Noûs* não pode estar privado da vida em seu mais alto nível e esta é inseparável do movimento (κίνησις), a conclusão de Plotino é que o primeiro gênero é o movimento (7.1-5).<sup>178</sup> Como no *Noûs*, a vida também é essência em sua plenitude (7. 6, οὐσία), temos então o ser como outro gênero. A seguir, Plotino separa o movimento e o ser, não obstante serem um só, mediante dois argumentos: a) ambos são separáveis pelo pensamento e, desse

<sup>174</sup> A potência da alma aqui, não significa estar em potência em relação a algo, mas sim, poder de produzir.

<sup>175</sup> Vide Isnardi Parente (1994, p. 345-347).

<sup>176</sup> Vide Gavray (2007, p. 14).

<sup>177</sup> Cf. Isnardi Parente (1994, p. 347): “Fra l’essenza dell’anima e la vita non c’è rapporto di appartenenza ma coincidenza perfetta; (...)”

<sup>178</sup> No passo VI 2 (43), 6, 15, Plotino indica claramente que o movimento é o primeiro gênero responsável pelo desdobramento da multiplicidade no *Noûs*, cf. Isnardi Parente (1994, p. 347).

modo, distinguem-se no inteligível e constituem dois gêneros; b) no âmbito das coisas inferiores, o ser é encontrado separado da vida, o que também justifica distingui-los como dois gêneros<sup>179</sup> (7. 8-15).

Observa, ademais, que nas demais coisas o movimento ou a vida está claramente separada do ser, porém não no Ser verdadeiro, mas na sombra do Ser, no homônimo do Ser. Porque do mesmo modo que na imagem do homem faltam muitas coisas, porém, sobretudo a principal, a vida, assim também, nos sensíveis, o ser é uma sombra do Ser, desprovido como está do Ser em sumo grau, que no modelo era Vida. Em todo caso, porém, nisto nos apoiamos para separar o ser do viver e o viver do ser.

VI 2 (43), 7, 8-15, [trad. IGAL, J.]: ὅρα δὲ καὶ ἐν ἄλλοις σαφῶς τοῦ εἶναι τὴν κίνησιν ἢ τὴν ζωὴν χωριζομένην, εἰ καὶ μὴ ἐν τῷ ἀληθινῷ εἶναι, ἀλλὰ τῇ σκιᾷ καὶ τῷ ὁμωνύμῳ τοῦ εἶναι. ὡς γὰρ ἐν τῇ εἰκόνι τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ ἐλλείπει καὶ μάλιστα τὸ κύριον, ἡ ζωὴ, οὕτω καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ εἶναι σκιά τοῦ εἶναι ἀφηρημένον τοῦ μάλιστα εἶναι, ὃ ἐν τῷ ἀρχετύπῳ ἦν ζωὴ. ἀλλ' οὖν ἔσχομεν ἐντεῦθεν χωρίσαι τοῦ ζῆν τὸ εἶναι καὶ τοῦ εἶναι τὸ ζῆν.

O terceiro gênero, o repouso, segundo Plotino, decorre da impossibilidade de admitirmos o movimento no ser e excluirmos o repouso, pois este é algo mais próximo e afim ao ser do que o próprio movimento, já que o ser inteligível é invariável (VI 2 (43), 7, 26-32). No passo 7. 32-45, Plotino usa um argumento que é próximo ao do *Sofista* para mostrar que o movimento não é idêntico ao repouso, em função de serem contrários, e tampouco idêntico ao ser. Caso o repouso fosse idêntico ao ser, tampouco haveria qualquer razão para distinguir o ser do movimento e, como consequência óbvia, teríamos o repouso idêntico ao movimento (7. 34-45)<sup>180</sup>.

Plotino, na sua busca da determinação dos gêneros, enfatiza constantemente a unidade de todos os aspectos do *Noûs*, que não deve ser compreendida como uma unidade tautológica, mas como uma unidade dialética, uma espécie de copertinência inseparável,

---

<sup>179</sup> Santa Cruz (1997, p. 109): “Pour être expliquée, la multiplicité sensible a besoin d’un modèle et elle renvoie ainsi à l’intelligible. Celui-ci doit donc renfermer, d’une certaine façon, la pluralité afin de pouvoir expliquer la multiplicité sensible.”

<sup>180</sup> Quanto às diferenças entre Platão e Plotino acerca dos gêneros em geral e do movimento e repouso de modo mais específico, os trabalhos de Lavaud (2008, p. 178-173), Isnardi Parente (1994, p. 352-353) e Santa Cruz (1997, p. 111-112) devem ser consultados.

intrínseca à própria estrutura do *Noûs*<sup>181</sup>, cujos termos são unicamente separáveis por meio da atividade abstrativa da alma<sup>182</sup> (VI 2 (43), 8, 1-3). Isso implica que não pode haver subordinação entre eles, nem supressão de um deles. Plotino afirma que a unidade de ser e movimento é como a que ocorre no *Noûs* considerado como Uno-Ser, um estando no outro e impossibilitado de existir sem o outro (VI 2 (43), 7, 20-26). De modo mais exato, o movimento não está no ser como em um substrato, pois representa a atividade do ser (7. 16-18).

Alguns pontos da relação entre ser, movimento e repouso devem ficar claros. Em todo processo de identificação dos três gêneros, Plotino enfatiza que eles formam paradoxalmente uma única realidade<sup>183</sup> e, no entanto, são separáveis pela alma, o que, do nosso ponto de vista, reflete a unimultiplicidade do *Noûs* em sua simultânea identidade e diferença. É exatamente isso o que Plotino tenta mostrar nos passos subsequentes, pois, no passo 8. 5-24, afirma que no processo de autointelecção do *Noûs* a relação entre o ser, o movimento e o repouso corresponde à relação entre o Intelecto, a intelecção e o conteúdo da intelecção (νοῦς- νόησις- νοητός). O ato de intelecção do Intelecto corresponde ao seu movimento (VI 2 (43), 8, 13-14) e, como objeto desse ato de pensar, é ser. A sua atualidade eterna e a simultaneidade de ser ato de pensar e de ser conteúdo de pensamento, sem qualquer hiato, implicam o repouso, não como algo que lhe advém de fora, mas como intrínseco ao seu ser. A atualidade eterna da Ideia é o repouso, eterno conteúdo do ato de conhecer (VI 2 (43), 8, 23-24).

No processo de determinação dos dois próximos gêneros, Plotino acentua ainda mais o papel da atividade discursiva em sua separação e identificação, até chegar, segundo alguns intérpretes<sup>184</sup>, a considerá-los como pontos de vista da própria razão, que distingue ou une os conteúdos do mundo inteligível. Plotino afirma que a alma, quando discrimina os três anteriores, percebe um quarto gênero, o da alteridade, que permite que todos os outros sejam distintos; por meio de um processo inverso, quando a alma percebe a unidade de todos eles no *Noûs*, dá-se conta de um quinto gênero, que é o da identidade (VI 2 (43), 8, 25-49). Esse processo de discriminação e unificação dos cinco gêneros, especialmente pelos dois últimos, por meio das

---

<sup>181</sup> Vide Beierwaltes (1995, p. 52-58).

<sup>182</sup> Os gêneros são distintos, mas não separáveis como entidades independentes, a não ser pela atividade abstrativa da alma.

<sup>183</sup> Santa Cruz (1997, p. 109) indica uma diferença importante entre Plotino e Platão na tentativa de conciliação da unidade e multiplicidade dos gêneros; Plotino parte da unidade dos gêneros até sua diversidade e pluralidade, enquanto Platão parte da separação dos gêneros para o seu entrelaçamento.

<sup>184</sup> Brisson (1991, 473) considera os dois últimos gêneros como pontos de vista sobre as relações dos três primeiros gêneros no âmbito do *Noûs*.

operações da alma, encontra-se também no tratado sobre a eternidade e o tempo<sup>185</sup>, no qual Plotino descreve a unimultiplicidade do *Noûs* mediante a composição e separação entre eles. O *Noûs* pode ser visto como uma natureza não extensa temporalmente ou espacialmente, em absoluta identidade consigo mesmo, e pode ser visto também em seus vários aspectos, separados pelo olhar da alma, como essência, como movimento em função de sua vida, como repouso em função de sua invariabilidade, como alteridade e identidade em função de sua variedade de aspectos que constituem, por outro lado, uma natureza única (μία φύσις, III 7 (45), 3, 7-11). Do nosso ponto de vista, as distinções no *Noûs* não são apenas entidades de razão, mas reais, embora cada uma delas não subsista separadamente sem a outra.

Plotino indica que os gêneros desempenham papéis importantes no mundo inteligível e enfatiza algumas funções fundamentais da alteridade, como a de ser uma condição para a existência da multiplicidade no interior da unidade do Intelecto. Os gêneros supremos representam então os modos intrínsecos que a primeira forma de multiplicidade assume em seu processo de estruturação e diferenciação da unidade absoluta. Por outro lado, os gêneros, na medida em que constituem uma só natureza, em sua unidade garantem a unidade do *Noûs* e, assim, representam uma imagem da Unidade do Uno, uma unidade que se desdobra internamente em uma pluralidade sem, contudo, deixar de constituir uma natureza única e uma totalidade, conforme é dito no passo III 6 (26) 6, 22-23), em coincidência com o tratado VI 2 (43).

Plotino deixa claro que a multiplicidade e alteridade do *Noûs* representam um modelo para tudo o que está abaixo dos cinco gêneros, em função de participarem deles, de modo que são idênticos pela identidade, diferentes pela alteridade, em repouso e em movimento pelo gênero do repouso e do movimento, e são, em função do gênero do ser.<sup>186</sup> A multiplicidade dos seres decorre e depende, portanto, dos cinco maiores gêneros, especialmente da alteridade. A respeito da identidade e da diferença, Plotino afirma: “Assim, todos os Seres são Ser, Movimento e Repouso; estes são gêneros que transcendem todos os Seres; cada um dos posteriores é um Ser, um Repouso e um Movimento.” (VI 2 (43), 8, 25-27 [trad. IGAL, J.]: Ὡστε ὄν πάντα

---

<sup>185</sup> “E aquele que mira esse poder múltiplo de acordo com uma característica, a de ser um certo tipo de substrato, chama-a ‘essência’; logo, chama ‘movimento’ a esse seu aspecto segundo o qual vê vida; em seguida, chama ‘repouso’ ao seu aspecto que é absolutamente invariável; e ‘alteridade’ e ‘identidade’ por serem todas essas coisas juntas uma.” (III 7 (45), 3, 7-11 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: καὶ ὁ γε τὴν πολλὴν δύναμιν εἰσαθρήσας κατὰ μὲν τοδὶ τὸ οἶον ὑποκείμενον λέγει οὐσίαν, εἶτα κίνησιν τοῦτο, καθ’ ὃ ζῶην ὄρᾳ, εἶτα στάσιν τὸ πάντη ὡσαύτως, θάτερον δὲ καὶ ταῦτόν, ἢ ταῦτα ὁμοῦ ἔν.).

<sup>186</sup> Gavray (2007, p. 14) indica por que devem ser considerados gêneros: “Il s’agit de genres, puisque c’est en vertu d’eux que des espèces et des individus existent, se meuvent, sont au repos (...)”



καὶ κίνησις καὶ στάσις, καὶ δι' ὅλων ὄντα γένη, καὶ ἕκαστον τῶν ὑστερόν τι ὄν καὶ τις στάσις καὶ τις κίνησις.). E ainda: “É necessário, portanto, acrescentar àqueles três gêneros estes dois: a Identidade e a Alteridade, de maneira que resultem, no total, cinco gêneros para todos os Seres; e que sejam esses dois os que conferem a seus posteriores o ser idênticos e outros.” (VI 2 (43), 8, 38-41, [trad. IGAL, J.]: οὐκοῦν πρὸς τρισὶν ἐκείνοις ἀνάγκη δύο ταῦτα προστιθέναι, ταῦτον, θάτερον, ὥστε τὰ πάντα γένη γίγνεσθαι πέντε πᾶσι, καὶ ταῦτα διδόντα τοῖς μετὰ ταῦτα τὸ ἑτέροις καὶ ταῦτοῖς εἶναι.). O mais importante é que a alteridade, que é a responsável pela distinção entre os modos de ser do *Noûs* e, portanto, deste em relação ao Uno, é também a responsável pela distinção entre todos os seres que são posteriores a ela. A alteridade, tanto em sua condição de matéria inteligível como em sua condição de gênero, torna possível o ὄντως ὄν em sua unimultiplicidade, modelo dos seres posteriores.

## 2.2. O *Noûs* como ὄντως ὄν no tratado III 6 (26)

A apresentação da perfeição do *Noûs*, considerada em si e em relação ao sensível, é o principal escopo do sexto capítulo do tratado III 6 (26), em que Plotino indica as determinações do ente verdadeiro (ὄντως ὄν)<sup>187</sup> para ressaltar posteriormente a condição aparente do sensível em face ao seu modelo inteligível: “Primeiro, porém, é preciso que nós, que abordamos esse tema e falamos acerca da natureza da matéria, entendamos que a natureza do ente e a essência e o ser

---

<sup>187</sup> A expressão “ser verdadeiro”, bastante usual entre quase todos os comentadores e tradutores como Igal, Radice, Mckenna e Bréhier, corresponde à expressão grega “(...) ὄντα καὶ ὄντως ὄντα”, cf. III 6 (26), 6, 35-40. Gilson (1962, p. 27) discute a tradução da expressão “ὄντως ὄν” nos seguintes termos: “La formule est ordinairement traduite en latin par *vere ens*, ou, en français, par ‘véritablement être’. Ces traductions sont assurément corrects, mais non pas parfaites. (...) En rendant l’adverbe ὄντως par ‘véritablement’, on laisse perdre le redoublement, si expressif dans la formule grecque, de la racine que connote par deux fois la notion d’être. ‘Réellement réel’ serait un redoublement analogue, mais on y substitue la notion de *res*, ou de ‘chose’, à celle d’être, qui disparaît alors complètement. (...) Qu’est-ce qu’être ‘réellement réel’? Comme Platon ne se lasse pas de le dire, c’est être ‘soi-même en tant que soi-même’.”

não são tal como pensa a maioria<sup>188</sup>.” (III 6 (26), 6, 7-10 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: πρῶτον δὲ ληπτέον ἐπὶ τοῦτο στελλομένοις καὶ περὶ τῆς φύσεως αὐτῆς λέγουσιν ὅποια τις, ὡς ἡ τοῦ ὄντος φύσις καὶ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι οὐ ταύτη ἔχει, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν.). Ao se referir ao ponto de vista daqueles que se enganam a respeito da natureza do ente e que são “a maioria” sem, contudo, especificá-los, Plotino manifesta a sua intenção de refutar tais concepções, que seguramente representam uma negação da metafísica platônica.

No passo III 6 (26), 6, 10-23, Plotino inicia a sua investigação do estatuto ontológico dos seres sensíveis e da matéria, indicando antes as características que são pertinentes à natureza do *Noûs*, considerado como o ente verdadeiro e cujos atributos devem ser conhecidos em função de sua contraposição aos seres sensíveis:

Com efeito, o ente, o que verdadeiramente se pode chamar ente, é ente realmente<sup>189</sup>; e isso é o que é completamente ente; isto é, aquilo em que nada se afasta do ser. Uma vez que o ente é perfeitamente, não precisa de nada para conservar-se e para ser, mas ele é a causa de que as demais coisas, as que parecem ser, pareçam ser. Com efeito, se tais coisas são ditas corretamente, é necessário que o ente seja em vida e em vida perfeita; caso contrário, se fosse carente, não seria mais ente do que não-ente. Isso é o intelecto e a total sabedoria. Logo, ao mesmo tempo em que está determinado e delimitado, não há nada que o ente não seja por sua potência<sup>190</sup>, nem por uma potência desse tipo; porque seria deficiente. E por isso lhe corresponde a eternidade, a invariabilidade e a irreceptividade em relação a tudo, e nada se insere nele; pois, se admitisse algo, admitiria algo distinto de si: e isso é não-ente. É preciso que ele seja ente plenamente; deve, portanto, alcançar o ser tendo por si mesmo todas as coisas; e deve ser todas as coisas juntas e todas devem ser uma só.

III 6 (26), 6, 10-23 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἔστι γὰρ τὸ ὄν, ὃ καὶ κατ' ἀλήθειαν ἄν τις εἴποι ὄν, ὄντως ὄν· τοῦτο δὲ ἔστιν, ὃ πάντη ἔστιν ὄν· τοῦτο δέ, ᾧ μηδὲν ἀποστατεῖ τοῦ εἶναι. τελέως δὲ ὄν οὐδενὸς δεῖται ἵνα σώζοιτο καὶ ἦ, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῖς δοκοῦσιν εἶναι τοῦ δοκεῖν εἶναι. εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς λέγεται,

<sup>188</sup> Em sua tradução, Laurent (2004, p. 224, nota 95) manifesta a opinião de que se trata de uma referência à multidão de prisioneiros do livro VII da *República*, para os quais a realidade se restringe aos fenômenos. Fleet (1995, p. 150) afirma que é provável que o passo se refira aos prisioneiros da caverna.

<sup>189</sup> Como indica Laurent (2004, p. 224, nota 96), todo esse capítulo dialoga com o *Sofista*, que no passo 240b3 utiliza a expressão *óntos ón* em relação ao ser verdadeiro. Segundo o intérprete, Platão utiliza igualmente a expressão *óntos ousía* em contraposição a *óntos mè ón*.

<sup>190</sup> A simultânea limitação e ilimitação do *Noûs* parece paradoxal. Laurent (2004, p. 225, nota 100) mostra que é limitado porque é determinado em função de suas formas inteligíveis; ilimitado pela sua potência que procede do Uno.

ἀνάγκη αὐτὸ ἐν ζωῇ καὶ ἐν τελείᾳ ζωῇ εἶναι· ἢ ἐλλεῖπον οὐ μᾶλλον ὄν ἢ μὴ ὄν ἔσται. τοῦτο δὲ νοῦς καὶ πάντη φρόνησις. καὶ ὠρισμένον ἄρα καὶ πεπερασμένον καὶ τῇ δυνάμει οὐδὲν ὅ τι μὴ, οὐδὲ τὸσῆδε· ἐπιλείποι γὰρ ἄν. διὸ καὶ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ὡσαύτως καὶ τὸ ἀδεκτον παντὸς καὶ οὐδὲν εἰς αὐτό· εἰ γὰρ τι δέχοιτο, παρ' αὐτὸ ἄν τι δέχοιτο· τοῦτο δὲ μὴ ὄν. δεῖ δ' αὐτὸ πάντη ὄν εἶναι· ἦκειν οὖν δεῖ παρ' αὐτοῦ πάντα ἔχον εἰς τὸ εἶναι· καὶ ὁμοῦ πάντα καὶ ἐν πάντα.

No passo acima estão sintetizados os principais atributos do *Noûs*, que representam os sinais de sua máxima perfeição (τελειότης) e encontram-se articulados em torno do conceito de potência (δυνάμις) e unidade, indícios de sua semelhança e continuidade com o Uno. Esses atributos podem ser classificados em dois grupos: aqueles considerados em si mesmos e aqueles considerados em função de sua relação causal com os seres derivados e dependentes dele. De acordo com o passo acima, o ente verdadeiro (ὄντως ὄν) é invariável (ὡσαύτως) e jamais se separa (ἀποστατεῖ) de si mesmo e se torna outro, como ocorre com o ser em devir, cuja relação consigo mesmo é sempre de alteridade e distanciamento, em contínua perda de identidade. Como é invariável, permanece sempre (ἀεὶ) e por isso possui como atributo essencial a eternidade (αἰών). Esta, porém, não se confunde com a permanência indefinida em um devir que se distende sem limite, mas como vida infinita que se mantém sempre em identidade (III 7 (45), 3, 11-17), como a totalidade do que é, que se concentra em um único ponto, em sua indivisibilidade, pois o contrário representaria uma contradição com a sua própria perfeição. O seu perfeito acabamento indica que é completo (τέλειος) e nada lhe falta ou pode ser acrescentado, pois é em ato a totalidade de tudo o que pode ser, encerrada em sua determinação e limite (ὠρισμένον), mas de tal maneira que todas as coisas estejam juntas em sua unidade e pensadas em sua totalidade pelo Intelecto divino, idêntico a cada um dos seus conteúdos. Uma vez que ao ente, em sua perfeição, nada pode faltar, impossível seria pensá-lo destituído de vida (ζωή), inteligência (νοῦς) e plena sabedoria (φρόνησις), mediante a qual rege todos os seres, atributos que representam uma referência explícita ao παντελῶς ὄν do *Sofista* 248e-249a, cujas características são a alma, a inteligência, o movimento e a vida. Como é perfeito e completo, é autossubsistente, sem necessidade de que outro o conserve, apesar de ter se originado do Uno,

pois possui o poder de se autoconstituir e determinar seu próprio ser (V 1 (10), 7, 13-17). A sua potência (δύναμις) sem limite, semelhante à do Uno, permite que seja pleno por si mesmo e também a causa originadora da hipóstase posterior, a Alma, e dos seres aparentes, ao exercer sua providência com perfeita sabedoria e dispor tudo em beleza e boniformidade.

O que foi dito a respeito do ὄντως ὄν mostra que a permanência e a invariabilidade não são os únicos nem os principais critérios que definem a sua contraposição ao corpóreo, pois o ente real possui por si a perfeição do seu ser, o que não é possível para os seres sensíveis, conforme o seguinte passo:

Dizemos que os Entes enquanto entes, que cada Ente em si e que os Entes reais existem ‘na região inteligível’, não tanto porque aqueles permanecem invariavelmente em sua essência enquanto os outros, todos os sensíveis, são fluentes e impermanentes – não seria difícil encontrar, efetivamente, entes permanentes mesmo entre os sensíveis -, mas antes porque aqueles possuem por si mesmos a perfeição de seu ser.

(V 6 (24), 6, 13-18 [trad. IGAL, J.]: λέγομεν τὰ ὄντα ὡς ὄντα καὶ αὐτὸ ἕκαστον καὶ τὰ ἀληθῶς ὄντα ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ εἶναι οὐ μόνον, ὅτι τὰ μὲν μένει ὡσαύτως τῇ οὐσίᾳ, τὰ δὲ βρεῖ καὶ οὐ μένει, ὅσα ἐν αἰσθήσει - τάχα γὰρ καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἔστι τὰ μένοντα - ἀλλὰ μᾶλλον, ὅτι τὸ τέλεον τοῦ εἶναι παρ’ αὐτῶν ἔχει.).

Essa é uma distinção essencial entre ambos, pois enquanto os inteligíveis conservam a potência do Uno a ponto de constituírem a si mesmos, a matéria representa o seu esgotamento e não tem a potência de realizar o ato da conversão ao princípio, sinal da autonomia dos inteligíveis, o que implica que o que está nela não é o produto de uma atividade autoconstitutiva.

Impassibilidade e incorporeidade<sup>191</sup> são as únicas características do ὄντως ὄν compartilhadas com a matéria, conforme o passo III 6 (26), 6, 1-4, o que não deixa de causar espanto, dadas as inúmeras afirmações nas *Enéadas* a respeito da perfeição do primeiro e a informidade da segunda. Para Plotino, não há qualquer problema com relação à impassibilidade do *Noûs* e muito menos do Uno, pois são princípios completamente transcendentais ao sensível e não entram em contato com este no processo de sua formação, como ocorre com a Alma do mundo e as individuais. Seria completamente absurdo pensá-los como sujeitos à afecção, já que o contrário destruiria a sua condição de princípios. A incorporeidade e impassibilidade do

---

<sup>191</sup> Como indica Fleet (1995, p. 158), há uma proporção direta entre corporeidade e passibilidade.

inteligível devem ser entendidas de modo completamente distinto daquela da matéria, segundo Plotino, pois o primeiro é inteiramente segundo a forma (κατὰ τὸ εἶδος), enquanto a matéria não possui qualquer determinação formal e esta é uma condição que permite que desempenhe sua função de matéria, como veremos. As perfeições do *Noûs* são arquétipos a serem imitados pelos seres inferiores no decorrer da processão, assim como representam a imitação e imagem da potência infinita e indeterminada do primeiro princípio, da qual procede o mais perfeito depois do primeiro (V 4 (7), 1, 39-41). Em síntese, o que o *Noûs* imita do Uno é a sua unidade, perfeição e potência, traços que estão presentes em todos os níveis da hierarquia dos seres, em maior ou menor intensidade, com exceção da matéria e, nos sensíveis, de modo aparente, conforme o III 6 (26).

Fielder (1977, p. 3) argumenta que a ordem e estrutura presentes no sensível encontram sua contrapartida no *Noûs*. O intérprete mostra que os sensíveis são cópias das formas presentes no *Noûs* e que a Alma desempenha apenas o papel de causa produtora (1977, p.1), que produz o mundo tomando as Ideias como modelos. No *Noûs* os modelos existem sem qualquer extensão espacial, apesar de sua diferenciação, mas as suas respectivas cópias aparecem necessariamente em extensão espacial (1977, p. 6ss.), em função da magnitude presente no meio material. É o que Plotino afirma em III 6 (26), 18, 35-41, em que se diz que a Alma possui todas as formas juntas e que a matéria não pode recebê-las de modo indivisível e, por isso, deverá desempenhar o papel de lugar para que possam aparecer em extensão. Desse modo, o mundo inteligível se reflete espacialmente na matéria.

### 2.3. O *Noûs* como Δημιουργός

Princípio dos seres posteriores, o *Noûs* deve ser considerado em sua função de demiurgo (νοῦς δημιουργός) mediante a qual exerce sua causalidade e providência, de acordo com o que Plotino julga ser o autêntico ensinamento de Platão<sup>192</sup>. Citando a *Carta II* 312 e1-4,

---

<sup>192</sup> Platão (*Timeu* 28 c-30b) apresenta o autor e pai do cosmos, difícil de ser conhecido e que, movido pela bondade e carente de inveja, ordena a χώρα contemplando os eternos modelos e produzindo a sua bela imagem representada pelo mundo sensível.

Plotino associa a demiurgia do *Noûs* à sua condição de causa<sup>193</sup>: “Disse também que há um ‘Pai da Causa’, chamando ‘Causa’ ao Intelecto, pois, para ele, o Intelecto é Demiurgo.” (V 1 (10), 8, 4-5 [trad. IGAL, J.]: λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῶ·). O *Noûs* é identificado com o demiurgo, chamado de produtor (ποιητὴν) do cosmos (V 9 (5), 3, 26), porque é a fonte de um *lógos* que posteriormente constituirá o mundo sensível como imagem ordenada da perfeição dos arquétipos presentes no Intelecto divino. Na determinação do nível hierárquico onde se realiza a atividade demiúrgica, Plotino se mostra um tanto quanto equívoco, pois, além de identificar o *Noûs* com o demiurgo, apresenta também a Alma em sua dupla divisão, como outros dois demiurgos derivados do primeiro, que é a fonte de toda atividade demiúrgica<sup>194</sup>: “Esse é, então, o último produtor; acima dele está a parte da alma que é quem primeiramente se preenche do intelecto; e acima de todos está o intelecto demiurgo, que dá à alma que segue a ele as formas cujos traços estão na terceira realidade.” (II 3 (52), 18, 13-16 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ποιητῆς οὖν ἔσχατος οὗτος· ἐπὶ δ’ αὐτῶ τῆς ψυχῆς τὸ πρῶτως πληρούμενον παρὰ νοῦ· ἐπὶ πᾶσι δὲ νοῦς δημιουργός, ὅς καὶ τῇ ψυχῇ τῇ μετ’ αὐτὸν δίδωσιν ὧν ἴχνη ἐν τῇ τρίτῃ·). Desse passo se depreende que a atividade demiúrgica do *Noûs* em relação ao mundo sensível se exerce mediatamente, por meio da Alma<sup>195</sup> e dos seus níveis inferiores.

Uma vez que o demiurgo é o autor do mundo corpóreo, o ponto de vista acerca da natureza do primeiro é fundamental para a determinação do estatuto ontológico do segundo, pois qualquer que seja o tratado em que se considere o sensível, mesmo no tratado III 6 (26) que tem como objetivo central mostrar a sua precariedade ontológica, Plotino jamais admitirá que o princípio produtor e ordenador seja mau ou tenha alguma associação com a natureza do mal. De modo inequívoco, Plotino afirma que o autor deste mundo é bom e que o mundo é o resultado de uma sabedoria maravilhosa que dispõe tudo segundo o melhor. Não há, portanto, qualquer

---

<sup>193</sup> Charrue (1993, p. 126) considera que Plotino só mantém a figura do demiurgo em seu sistema em função de seu desejo de ser um exegeta de Platão, pois enquanto em Platão o demiurgo religa os dois mundos, em Plotino as hipóstases estão ligadas sem solução de continuidade.

<sup>194</sup> Como mostra Charrue (1993, p. 127), para Plotino, não há atividade demiúrgica no sentido de criação do mundo por etapas sucessivas, tal como descritas em *Timeu* 31b – 39e.

<sup>195</sup> “Si plotin affirme que c’est le *Nous* ou la deuxième hypostase qui est le démiurge de toutes choses, il faut voir que, dans les faits, c’est l’Ame qui joue, chez lui, le rôle de démiurge puisque c’est elle qui produit effectivement le monde (Fattal, 2006, p. 137).” O Intelecto jamais se envolve diretamente com o sensível, mas delega essa função à Alma.

possibilidade de encontrarmos nas *Enéadas* a afirmação de que o demiurgo possui uma natureza má, mesmo quando afirma, no tratado I 8 (51), que o mundo é um mal secundário em função de sua associação com a matéria, como teremos ocasião de verificar. A presença do mal no mundo, tanto físico quanto moral, deve ser explicada de outra maneira e não tem relação com a atividade dos princípios inteligíveis. É nesse sentido que Plotino endereça a crítica mais radical possível aos gnósticos e manifesta toda a sua aversão àqueles que, apropriando-se de uma maneira inadequada das doutrinas de Platão, desconhecem a natureza verdadeira do mundo inteligível e a sua atividade (II 9 (33), 6, 1-12). Plotino explicitamente rejeita, na sequência de sua crítica, aqueles que afirmam que o demiurgo autor deste mundo é um ser mau<sup>196</sup> e que a própria natureza do mundo é má, conforme o passo abaixo:

Porque na verdade, as coisas ditas pelos antigos acerca dos inteligíveis são muito superiores e estão ditas com erudição, e aqueles que não foram enganados pelo engano difundido entre os homens facilmente reconhecerão as teses posteriormente tomadas daqueles por estes, mas que receberam algumas adições nada convenientes, às quais desejam opor-se introduzindo gerações e destruições completas, desprezando este universo, culpando a associação da alma com o corpo, censurando o governante deste universo, levando o demiurgo à identidade com a alma e atribuindo-lhe as mesmas afecções que aos particulares.

II 9 (33), 6, 52-62 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἐπεὶ τὰ γε εἰρημμένα τοῖς παλαιοῖς περὶ τῶν νοητῶν πολλῶ ἀμείνω καὶ πεπαιδευμένως εἴρηται καὶ τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν ἐπιθέουσιν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην ῥαδίως γνωσθήσεται· τὰ δ' ὕστερον τούτοις παρ' ἐκείνων ληφθέντα προσθήκας δέ τινος οὐδὲν προσηκούσας εἰληφότα, ἔν τε οἷς ἐναντιοῦσθαι θέλουσι γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς καὶ μεμφόμενοι τῷδε τῷ παντὶ καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῇ ψυχῇ αἰτιώμενοι καὶ τὸν διοικοῦντα τότε τὸ πᾶν ψέγοντες καὶ εἰς ταῦτον ἄγοντες τὸν δημιουργὸν τῇ ψυχῇ καὶ τὰ αὐτὰ πάθη διδόντες, ἅπερ καὶ τοῖς ἐν μέρει.

Apesar do vínculo com Platão em sua elaboração da função demiúrgica do *Noûs*, Plotino reformula profundamente o ponto de vista do *Timeu* acerca da separação entre as Ideias e o demiurgo considerado como Intelecto contemplador<sup>197</sup>, o que permite pensá-lo

---

<sup>196</sup> No *Timeu* 29e-30a, Platão afirma explicitamente que o demiurgo é bom e cria o mundo em função do bem ou do melhor.

<sup>197</sup> Uma vasta e profunda análise a respeito do demiurgo no *Timeu* é encontrada em Brisson (1974, p. 27-106).

simultaneamente como causa eficiente, formal e final<sup>198</sup> da sua imagem, a hipóstase da Alma e, por meio desta, do próprio mundo sensível. Plotino também reformula o ponto de vista do *Timeu* em relação à atividade artesanal própria do demiurgo<sup>199</sup>, mediante a qual imprime na  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  as imagens dos paradigmas. Nesse sentido, a influência médio-platônica foi decisiva<sup>200</sup> por ter realizado a junção entre Ideias e Intelecto<sup>201</sup>, pensado não mais como o artesão do *Timeu* (II 9 (33), 12, 13-18), mas aristotelicamente como Intelecto autorreflexivo cujos pensamentos são as Ideias (O'MEARA, 1975, p. 26). Essa concepção permitiu a Plotino pensar a presença das Ideias no interior do *Noûs*<sup>202</sup>, em decorrência da sua atividade contemplativa e em perfeita coincidência com a sua atividade produtiva, exercida sem qualquer tipo de deliberação ou escolha, mas simplesmente em função de seu poder e perfeição. Esse é um ponto fundamental da doutrina de Plotino e tem relação direta com a produção e ordenação do mundo sensível, pois o *Noûs*, mesmo sendo considerado Intelecto ordenador que ordena por meio de sua atividade Intelectiva e dos modelos arquetípicos que contém, não realiza, contudo, qualquer ato ordenador vinculado a uma atividade de raciocínio, deliberação ou escolha, o que permanece verdadeiro também para a Alma e seus *lógoi* inferiores. Basta que o ser verdadeiro permaneça em sua perfeição, para que todas as suas obras se realizem: “Mas aquele ser é tão bem-aventurado que, nada fazendo, grandes coisas realiza e, permanecendo em si mesmo, coisas não pequenas produz.” (III 2 (47), 1, 43-45 [trad.

---

<sup>198</sup> Segundo Moreau (1970, p. 34-35), em função dessa junção entre Intelecto e inteligível, é indiferente dizer que o mundo é produzido pelo Intelecto ou que é uma imagem de seus arquétipos.

<sup>199</sup> Charrue (1993, p. 127) tem razão ao considerar a noção de demiurgo em Plotino um tanto quanto empobrecida: “Chez Platon, en effet, le *Timée* nous présente, de 31b à 39e, le démiurge en train de créer le monde par toute suite d'opérations successives qu'on peut, à juste titre, appeler la “démurgie”, c'est-à-dire la présentation sous une certaine forme par Platon de la *théorie créationniste du monde*. Or, comme on a pu le noter, rien n'est peut-être aussi éloigné de la pensée de Plotin. Celui-ci préfère à ce type de création qu'on appelé la métaphore artificialiste, une production naturelle.”

<sup>200</sup> Como afirma O'Meara, (1975, p. 25-26): “La fonction paradigmatique des Idées dans le *Timée* est retenue dans toute son importance cosmologique par les moyens platoniciens. Cette fonction s'insère toutefois chez eux dans une perspective particulière: les Idées sont les modèles qui inspirent la formation du monde, certes, mais elles se trouvent dans la pensée de celui qui se charge de cette formation, c'est-à-dire le Démiurge.” Apesar do princípio dessa interpretação geral, cuja exceção seria Ático (BRISSON, 1974, p. 151), há muitas divergências entre os intérpretes a respeito do princípio que exerceria a função demiúrgica na hierarquia dos médio-platônicos e cuja apresentação ultrapassa o escopo deste trabalho. O'Meara (1975, p. 28-29) chama a atenção para uma ambiguidade do médio-platonismo e que diz respeito a duas abordagens distintas: uma apresenta as Ideias como pensamentos divinos e idênticas ao primeiro princípio; a outra identifica Deus e o Bem, acima das Ideias.

<sup>201</sup> Informações mais detalhadas acerca do sistema hierárquico médio-platônico se encontram em Brisson (1974, p. 58-64 e 151-160); O'Meara (1975, p. 19-32) e Reale (1994, p. 271-309). A título de informação, Reale (1994, p. 298-299) apresenta a seguinte classificação: Plutarco: Deus supremo (uno e ser), Intelecto e Alma; Apuleio: Primeiro Deus, Mente e Ideias e a Alma; Albino: Primeiro Intelecto, Segundo Intelecto e Alma do mundo. Numênio, por sua vez, distingue o Primeiro Deus (Pai), o Segundo Deus (criador) e o terceiro (cosmos); o Bem é identificado com o primeiro, que também é Intelecto; a função demiúrgica é confiada ao segundo (REALE, 1994, p. 363).

<sup>202</sup> No tempo de Plotino, contudo, esse ponto de vista não representava consenso, pois o próprio Porfírio, no início de sua estada junto ao mestre, professava a separação entre Intelecto e inteligível (*Vida de Plotino*, 18).



BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἀλλὰ γὰρ οὕτω μακάριον κάκεῖνο, ὡς ἐν τῷ μὴ ποιεῖν μεγάλα αὖ ἐργάζεσθαι, καὶ ἐν τῷ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν οὐ σμικρὰ ποιεῖν.).

No tratado V 8 (31), Plotino rejeita completamente que o autor desse mundo tenha idealizado a sua obra antes de produzi-la: “Não, nem era possível tal ideação – de onde ocorrer-lhe-ia a ideação do que jamais havia visto? - , nem no caso de ter-lhe inspirado algum outro, era-lhe possível realizá-la ao modo como fabricam os atuais artesãos, valendo-se de mãos e instrumentos.” (V 8 (31), 7, 8-11 [trad. IGAL, J.]: ἀλλ' οὔτε ἡ ἐπίνοια δυνατὴ ἢ τοιαύτη - πόθεν γὰρ ἐπήλθεν οὐπώποτε ἑωρακότι; - οὔτε ἐξ ἄλλου λαβόντι δυνατὸν ἦν ἐργάσασθαι, ὅπως νῦν οἱ δημιουργοὶ ποιοῦσι χερσὶ καὶ ὀργάνοις χρώμενοι). Plotino afirma que todas as coisas surgem espontaneamente na matéria por sua proximidade com os seres verdadeiros, como uma imagem (εἰκῶν) originada do *Noûs* e cuja produção transcorre em silenciosa quietude<sup>203</sup>, sem esforço, pois o seu autor é forma e essência (7. 24). A ideação ou o raciocínio na produção dos seres não pode ser algo de próprio ao *Noûs*, segundo Plotino, pois pertencem às coisas posteriores, que discorrem passo a passo, das premissas para a conclusão, pois nada é planejado no inteligível em função desse tipo de decorrência lógica (7. 41-43). A perfeição e beleza dos seres decorrem de uma totalidade universal perfeita que encerra em si a razão da existência de todos os seres e que se realiza no mundo sensível sem necessidade de deliberação (MOREAU, 1970, p. 31-32).

A produção dos seres decorre então natural e necessariamente, pois a atividade contemplativa do *Noûs* é a fonte de sua produtividade<sup>204</sup>, do mesmo modo que, em cada nível da processão, a contemplação é a fonte da produtividade de todos os seres posteriores que são capazes de engendrar, já que a contemplação é o signo de seu poder e perfeição. Esse ponto de vista só é possível em função da identificação plotiniana entre *θεωρία* e *ποίησις*, pois, como mostra Santa Cruz (1979, p. 11-20), enquanto Aristóteles afirma que a *θεωρία* é própria dos seres intelectivos (p. 14) e se distingue da *ποίησις* (p. 19), Plotino estende a atividade contemplativa e, conseqüentemente produtiva, a todos os níveis da hierarquia dos seres, de tal

<sup>203</sup> A respeito da produção silenciosa: III 8 (30), 4, 5; IV 3 (27), 4, 27; IV 8 (6), 8.

<sup>204</sup> Charrue (1993, p. 130) afirma que em Platão, concepção e produção representam dois momentos distintos.

maneira que cada ser seja simultaneamente contemplação e poder de produzir<sup>205</sup>. Como o *Noûs* se estrutura e também produz em função de sua atividade contemplativa, e como todos os seres posteriores da processão se estruturam e produzem da mesma forma, em função de uma atividade contemplativa dirigida ao seu princípio, todo ser é igualmente contemplativo e produtivo. A atividade produtiva demiúrgica, porém, deve ser referida em última instância ao *Noûs*, pois é de sua sabedoria que o mundo recebe a beleza, ordem e perfeição que possui.

## 2.4. A Alma como imagem e como princípio produtivo do múltiplo sensível

### 2.4.1. A processão da Alma

O Intelecto divino, em sua transcendência, desempenha a função de arquétipo e demiurgo, mas, por ser uma essência una e indivisível, não produz e organiza diretamente o mundo sensível e necessita por isso de outro princípio que, como intermediário, principalmente em seus níveis inferiores, poderá cumprir essa função. Tal princípio que procede da perfeição do *Noûs* é a hipóstase da Alma (*ψυχή*), que estudaremos neste capítulo apenas em sua condição de imagem (*εἰκὼν*, V 1 (10), 3, 7) de sua origem e causa da multiplicidade sensível, portanto, como nível de existência intermediário<sup>206</sup> entre o Intelecto e o mundo. Como imagem do *Noûs*, a Alma apresenta um grau maior de multiplicidade em sua estrutura e divisões, o que a torna apta a entrar em contato com todos os níveis de realidade e, assim, transmitir ao sensível as imagens dos arquétipos inteligíveis e a unidade que o faz ser (VI 9 (9), 1, 20-26). É por meio da Alma que tanto a unidade<sup>207</sup> quanto a imagem da forma se realizam no cosmos e conferem a existência e as determinações essenciais para os seres que as recebem. A Alma é a causa imediata da transposição da imagem inteligível para o âmbito do sensível, da sua ordenação à imagem da

---

<sup>205</sup> Santa Cruz (1979, p. 13): “Tous les êtres vrais, dit Plotin, viennent d’une contemplation et ils son eux-mêmes contemplation et les produits des êtres contemplants sont ainsi des objets de contemplation.”

<sup>206</sup> Plotino mesmo afirma a importância do estudo da Alma na investigação do inteligível e do sensível: “Por outras muitas razões e, em particular, porque isso nos proporciona conhecimento em ambas as direções: na das coisas das quais a alma é princípio e na dos princípios dos quais provém a alma.” (IV 3 (27), 1, 6-8 [trad. IGAL, J.]: διὰ τε πολλὰ καὶ ἄλλα, καὶ ὅτι ἐπ’ ἄμφω τὴν γνῶσιν διδῶσιν, ὧν τε ἀρχὴ ἔστι καὶ ἀφ’ ὧν ἔστι.).

<sup>207</sup> No passo VI 9 (9), 1, 20-37, Plotino afirma que a Alma não coincide com o Uno, pois é múltipla em suas funções, mas transmite a unidade aos corpos, unidade que é diversa da própria Alma, que a recebe do Uno, pela mediação do *Noûs*.

estrutura complexa e unitária do mundo das formas, da introdução da racionalidade no caos da matéria, do limite no sem limite, da medida na desordem, ou seja, da difusão da vida, da essência e da atividade contemplativa no mundo sensível.

Na produção dessa imagem e princípio que é a Alma, novamente e com mais propriedade, a *δύναμις* deve ser considerada o ponto de partida do seu engendramento como uma realidade posterior, que se desdobra como ato segundo do ato primeiro que coincide com o próprio *Noûs*. Não há hiato entre a potência produtiva do *ὄντως ὄν*<sup>208</sup>, que é correlativa de sua atividade contemplativa *noética* e a processão de um nível inferior de realidade: “Efetivamente, o Intellecto, sendo já Intellecto perfeito, engendra a Alma.” (V 1 (10), 7, 36-37 [trad. IGAL, J.]: *ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς, νοῦς ὦν τέλειος*). O ato segundo do *Noûs*<sup>209</sup> representa um *λόγος* que reflete a sua atividade intelectual: “Assim como a palavra proferida é imagem da palavra interior da alma, assim também a alma mesma é palavra da Inteligência, é a atividade total e a vida (total) que emite (o Intellecto) para que subsista outra coisa, analogamente a como no fogo se dá, por um lado, o calor substancial ao fogo e por outro, o que este libera.” (V 1 (10), 3, 7-10 [trad. IGAL, J.]: *οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἦν προίεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν· οἷον πυρὸς τὸ μὲν ἡ συνοῦσα θερμότης, ἡ δὲ ἦν παρέχει*). Como faz notar Petrella (1956, p. 17), a comparação indica que a relação entre Intellecto e Alma é análoga à relação entre o pensamento interior (*λόγος ἐνδιαθετος*) e a palavra proferida (*λόγος προφορικός*), pois da mesma maneira que esta representa uma imitação fragmentada do primeiro, a Alma representa uma imitação exteriorizada e múltipla da atividade pensante do *Noûs*. Como imagem do *Noûs*, a Alma é uma expressão de sua potência e vida reconfiguradas<sup>210</sup> em um nível mais intenso de multiplicidade.

---

<sup>208</sup> Como no caso do Uno, a potência do *Noûs* não pode permanecer infecunda, pois o contrário seria um sinal de deficiência: “Era necessário, com efeito, que sendo perfeita, engendrasse e que tamanha potência não fosse infecunda.” (V 1 (10), 7, 37-38 [trad. IGAL, J.]: *καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾶν ἔδει, καὶ μὴ δύναμιν οὔσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι*).

<sup>209</sup> O ato primeiro engendra a sua diversidade interna e o ato segundo, a Alma: “Porque, quando o Intellecto atua dentro de si mesmo, seus atos são os outros Intellectos; porém quando atua fora de si mesmo, seu ato é a Alma.” (VI 2 (43), 22, 26-28 [trad. IGAL, J.]: *ὅτε μὲν γὰρ ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖ, τὰ ἐνεργούμενα οἱ ἄλλοι νοῖ, ὅτε δὲ ἐξ αὐτοῦ, ψυχὴ*).

<sup>210</sup> Para usar uma expressão de Beierwaltes (1992, p. 78).

A geração da Alma ocorre do mesmo modo que no primeiro nível de processão (V 2 (11), 1, 13-18), pois do Intelecto procede uma nova alteridade ainda indeterminada (V 1 (10), 7, 38-42), uma matéria psíquica<sup>211</sup> (V 8 (31), 3, 9) que possui o poder de se converter ao seu princípio para contemplá-lo em busca de seu bem próprio e perfeição<sup>212</sup>. A alteridade inicial, ainda indeterminada, constitui-se como imagem de sua origem em função de sua própria atividade contemplativa, mediante a qual se torna Razão em ato por contemplar os conteúdos determinados ou os inteligíveis que estão no *Noûs*: “À Alma lhe vêm, pois, sua entidade do Intelecto e sua razão em ato de sua visão do Intelecto.” (V 1 (10), 3, 15-16 [trad. IGAL, J.]: ἡ τε οὖν ὑπόστασις αὐτῆ ἀπὸ νοῦ ὃ τε ἐνεργεῖα λόγος νοῦ αὐτῆ ὁρωμένου.). A conversão que se segue à processão dessa matéria psíquica é caracterizada pelas metáforas do desejo (ἔφεσις) e da visão (ὄρασις)<sup>213</sup>, pois ilustram a relação mimética entre um princípio e o seu produto, já que o desejo é sempre busca de posse de algo que não se possui, no caso, as perfeições do seu princípio; e a visão, em analogia com o ato intelectual, é sempre assimilação do que é visto e conformação a este, assim como a intelecção é assimilação do que é inteligido. Toda prole, afirma Plotino, inerentemente ama o seu progenitor (V 1 (10), 6, 50-51) e o busca a fim de haurir deste a potência que lhe permitirá imitá-lo em proporção à sua própria capacidade e permanecer junto a ele como imagem mais próxima de sua perfeição, recolhendo a sua potência e expressando-a de acordo com a sua natureza.

Desse modo, da conversão ao *Noûs*, a alteridade que procede deste se estrutura como sua imagem sob vários aspectos: como *hipóstase* una e múltipla (ἐν καὶ πολλά); como essência indivisível e divisível nos corpos (ἀμεριστὸν καὶ μεριστόν); como potência racional (λογιστικόν)<sup>214</sup> e atividade racional (διάνοια) derivada do Intelecto (III 8 (30), 5, 10-12). A

<sup>211</sup> No passo II 4 (12), 3, 4-5, Plotino afirma que a Alma se comporta como algo indefinido em relação ao Intelecto, por meio do qual se estrutura e se torna perfeita. Esse modo hilemórfico de conceber a estruturação da hipóstase da Alma está presente em outros tratados, como no passo V 9 (5), 4, 10-12.

<sup>212</sup> Há, no entanto, uma diferença importante, pois a Alma é matéria do *Noûs*, pois este é forma originária (V 1 (10), 3, 20-23) que implanta na Alma as suas formas derivadas (PIGLER, 2002, p. 135 e 137).

<sup>213</sup> No passo III 9 (13), 5, 1-3, ocorre uma síntese entre a condição de visão indefinida da Alma antes de se converter, e a sua condição de matéria indeterminada com relação ao Intelecto, mas com a potência de inteligir: “É necessário que a alma mesma seja como a visão e tenha o intelecto como objeto de sua visão, e que ela seja indeterminada antes de ver, mas capaz por natureza de inteligir; portanto, deve ser matéria em relação ao intelecto.” ([trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Τὴν ψυχὴν αὐτὴν δεῖ ὡσπερ ὄψιν εἶναι, ὄρατὸν δὲ αὐτῆ τὸν νοῦν εἶναι, ἀόριστον πρὶν ἰδεῖν, πεφυκυῖαν δὲ νοεῖν· ὕλην οὖν πρὸς νοῦν.).

<sup>214</sup> A questão da parte mais elevada da Alma é complexa e abordá-la em profundidade extrapola o escopo deste trabalho. No passo III 8 (30), 5, 10-12, Plotino parece considerar o λογιστικόν como a parte mais elevada da Alma.

Alma é considerada como o último degrau dos seres inteligíveis e divinos (V 1 (10), 7, 48-49), cuja função e estrutura são apresentadas por Plotino à luz da exegese da terceira hipótese do *Parmênides* e da Alma do mundo do *Timeu*<sup>215</sup>, combinadas com a exegese do *De Anima* de Aristóteles. Segundo Igal (1992, p. 52-53, v. I), Plotino faz coincidir a distinção aristotélica das três funções da alma humana, a vegetativa, a sensitiva e a intelectual, com a divisão platônica estabelecida no *Timeu* 30b-37c entre a essência indivisível e a essência que se divide nos corpos; a essência indivisível coincide com a função intelectual e a essência que se divide nos corpos com a função sensitiva e vegetativa. Essa divisão se ajusta à fórmula da terceira hipótese do *Parmênides* 155e-157b, indicada no passo V 1 (10), 8, 23-26, em relação à qual a Alma é definida como una em sua parte superior, intelectual e indivisível, e múltipla em sua parte inferior, sensitiva-vegetativa e divisível. Nos tratados IV 9 (8) e IV 2 (4), Plotino combina as duas fórmulas platônicas, que são essenciais para explicar de que modo a estrutura da Alma permite que cumpra a sua função contemplativa junto ao inteligível e de causa produtora e ordenadora do sensível.

Processão e conversão representam simultaneamente a dependência e imitação da Alma em relação ao seu princípio originador; imitação em função de a Alma ser uma expressão da atividade do *Noûs* (V 1 (10), 6, 46-47) em um nível posterior, mais complexo e diversificado; dependência porque a Alma, apesar do seu poder autoconstitutivo, só subsiste por manter o seu olhar contemplativo fixo em sua origem (III 5 (50), 2, 27-30), como ocorre com o Intelecto (V 1 (10), 6, 47-49). Mesmo nas *hipóstases* autoconstitutivas, a relação de dependência entre imagem e modelo permanece. No caso da relação entre a Alma e o *Noûs*, podemos perceber de modo mais claro como se dá a imitação e semelhança, pois ambos pertencem ao domínio do ser e são determinados, portanto, essência derivada de outra essência. Delineadas a origem, funções e estrutura da Alma, devemos aprofundar o exame da natureza intermediária da hipóstase da Alma, exercida por meio de sua condição de *lógos* do *Noûs* em seus dois níveis, inferior e superior, e também mediante a sua unidade múltipla.

---

Igal (1985, p. 245, nota 27, v. II), em sua tradução, considera o passo espúrio, pois o termo refere-se à parte racional da alma individual. Plotino é ambíguo a respeito da questão, pois no passo II 9 (33), 2, 1-9 afirma que a parte racional da alma humana é intermediária entre a superior e a inferior. No passo V 3 (49), 3, 21-45, Plotino indica que o Intelecto não é da alma e não está entre as partes da alma, mas é nosso quando dele fazemos uso. A discursiva é nossa sempre, porque essa parte da alma é o que nós somos. Para o aprofundamento da questão, remetemos o leitor a Andolfo (1996, p. 43-101).

<sup>215</sup> Uma excelente apresentação desse tema se encontra em Igal (1992, p. 52-62, v. I). Uma análise da correlação da Alma do mundo no *Timeu* e da terceira hipótese do *Parmênides* com a hipóstase da Alma em Plotino se encontra também em Charrue (1993, p. 139-155 e p. 104-115, respectivamente).

## 2.4.2. Universalidade e particularidade da Alma

A Alma hipóstase<sup>216</sup>, como imagem da unidade indivisível do *Noûs*, é uma potência unitária indivisível e, assim como o Intelecto universal engendra a totalidade das Ideias, ela antecede e engendra as almas particulares, que são imagens vinculadas aos seus respectivos arquétipos (IV 3 (27), 5)<sup>217</sup>. No tratado IV 9 (8), Plotino afirma que o fundamento da unidade de todas as almas reside em sua comunidade de origem, ou seja, em sua proveniência da Alma universal, o que indica a posse comum de uma identidade de natureza por todas e a sua indivisibilidade (1. 10-13). Apesar de sua constante flutuação conceitual a respeito da Alma e suas divisões, Plotino indica de modo claro no tratado IV 3 (27), a existência de três tipos de almas, a Alma hipóstase ou universal, a Alma do mundo e as almas individuais, as duas últimas engendradas pela Alma universal<sup>218</sup> que antecede<sup>219</sup> e produz a todas<sup>220</sup>.

Todavia, ao fazer delas uma só alma, as fazem depender de outro princípio, o qual, não sendo já, ele mesmo, deste ou daquele ser, senão de nenhum – nem do cosmos nem de nenhum outro -, ele mesmo origina o que é (alma) do cosmos ou de qualquer outro ser animado. Porque o correto é que, justamente por ser substância, nem toda alma é alma de algum ser, ao contrário, existe uma alma que não o é de nenhum em absoluto e todas as outras, as que o são de algum, fazem-se tais em um momento dado e acidentalmente.

---

<sup>216</sup> A Alma universal ou hipóstase da Alma não está relacionada com qualquer corpo e é a origem e o princípio unificador de todas as almas, uma substância que permanece separada (IV 3 (27), 2, 5-10).

<sup>217</sup> Gatti (1996, p. 100) indica que as almas particulares contemplam as inteligências particulares, enquanto a Alma do mundo contempla a Inteligência universal. Não pretendemos abordar aqui o grave e difícil problema da existência de formas individuais no *Noûs*, às quais corresponderiam as almas individuais.

<sup>218</sup> De acordo com Gatti (1996, p. 99), a hierarquização entre as diversas almas está diretamente relacionada com a maior ou menor riqueza de sua contemplação, de seu maior ou menor afastamento dos seres reais.

<sup>219</sup> É o que Plotino afirma ao utilizar a metáfora da fogueira no passo IV 8 (6), 3, 19-21.

<sup>220</sup> O tema da divisão da Alma em duas (Alma universal e almas individuais) ou três classes (Alma universal, Alma do mundo e almas individuais) representa um difícil problema da filosofia plotiniana, repertoriado de modo aprofundado por Andolfo (1996, p. 7-16), que escolhe a segunda solução (p. 24), a que nos parece correta, em função do passo a seguir: “Se, pois, tanto a minha como a tua provêm da do universo e a do universo é uma só, também a minha e a tua devem ser uma só; e se tanto a do universo como a minha provêm de uma só alma, então de novo todas são uma só.” (IV 9 (8), 1, 10-13 [trad. IGAL, J.]: εἰ μὲν οὖν ἐκ τῆς τοῦ παντός καὶ ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σή, μία δὲ ἐκείνη, καὶ ταύτας δεῖ εἶναι μίαν. εἰ δὲ καὶ ἡ τοῦ παντός καὶ ἡ ἐμὴ ἐκ ψυχῆς μιᾶς, πάλιν αὖ πᾶσαι μία.). Outra questão que decorre da anterior diz respeito à origem da alma individual, se produzida pela Alma universal ou do mundo. A respeito dessa questão também há controvérsias significativas em função da ambiguidade dos passos. Andolfo (1996, p. 25) considera a Alma universal como princípio de todas as almas particulares.

IV 3 (27), 2, 5-10 [trad. IGAL, J.]: μίαν δὲ ποιοῦντες εἰς ἄλλο ἀναρτῶσιν, ὃ μηκέτι τοῦδε ἢ τοῦδε ἀλλὰ οὐδενὸς ὄν αὐτὸ ἢ κόσμου ἢ τινος ἄλλου αὐτὸ ποιεῖ, ὃ καὶ κόσμου καὶ ὄτουσιν ἐμψύχου. καὶ γὰρ ὀρθῶς ἔχει μὴ πᾶσαν τὴν ψυχὴν τινος εἶναι οὐσίαν γε οὔσαν, ἀλλ' εἶναι, ἢ μὴ τινός ἐστιν ὅλως, τὰς δέ, ὅσαι τινός, γίγνεσθαι ποτε κατὰ συμβεβηκός.

Como afirma Majumdar<sup>221</sup>, a relação entre a Alma hipóstase<sup>222</sup> e as particulares, compreendida por Plotino em termos de relação gênero-espécie<sup>222</sup>, imita o mesmo tipo de relação que está presente originariamente no Intelecto. Assim, a relação gênero-espécie que examinamos na seção sobre o *Noûs* é reproduzida na hipóstase da Alma como sua imagem, mas na Alma assume uma forma mais complexa, pois tem como função produzir e governar os corpos, o que implica a necessidade de uma multiplicidade interna que não pode ser idêntica à do seu princípio que, mesmo em sua atividade demiúrgica originária, necessita da atividade intermediária da Alma.

A Alma universal permanece junto ao *Noûs* em atividade contemplativa e delega as funções de produzir e ordenar os corpos à Alma do mundo e às almas individuais. As múltiplas almas devem ser consideradas como imagens da primeira (IV 9 (8), 4, 18-20) e possuem todas a mesma natureza. A exigência da divisão da Alma decorre da própria pluralidade de corpos presentes no cosmos sensível, cuja organização, animação e direção são de responsabilidade das suas respectivas almas particulares. A separação local desses corpos acarreta, contudo, um problema para a unidade da Alma, pois como é possível que se mantenha em sua unidade e, ainda assim, as diversas almas ocupem corpos separados espacialmente? Para combater o ponto de vista de que a Alma se fragmenta ou se divide em partes para animar a multiplicidade dos corpos, Plotino avança a tese de que todas as almas são uma só, nos tratados IV 9 (8) e IV 3 (27). A unidade das almas posta nesses termos é uma tese difícilíssima de ser defendida, pois Plotino também aceita a sua individualidade e autonomia<sup>223</sup>, a ponto de poderem se distanciar do todo

<sup>221</sup> “(...) Plotinus refers to a genus-species relation between the hypostasis soul and its species – a relation that imitates the genus-species structure of Intellect and its constituent real beings (...).” (MAJUMDAR, 2007, p. 47).

<sup>222</sup> No passo a seguir, Plotino afirma: “Mas quando a Alma atua como gênero ou espécie, seus atos são as outras almas como espécies.” (VI 2 (43), 22, 28-29 [trad. IGAL, J.]: ψυχῆς δὲ ἐνεργούσης ὡς γένους ἢ εἶδους αἰ ἄλλαι ψυχὰι ὡς εἶδη.).

<sup>223</sup> No passo a seguir, Plotino combate energicamente a tese de que as almas sejam meras partes, destituídas de autonomia: “Todavia, cada um deve ser cada um e devem existir ações e pensamentos nossos, e as ações nobres ou ignóbeis de cada um devem provir do próprio indivíduo, e não se deve atribuir ao universo a realização das ignóbeis pelo menos.” (III 1 (3), 4, 24-27 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ ἕκαστον ἕκαστον

por um ato de ousadia (τόλμα, V 1 (10), 1). Se a Alma é uma só, nesse caso, como poderia ocupar a multiplicidade quase infinita dos corpos particulares, dirigi-los e exercer suas funções? Uma Alma única parece impossibilitar que diversos corpos possam ser regidos pelas suas respectivas almas individuais de modo autônomo; por outro lado, a existência dessas almas individuais parece por em questão a própria unidade da Alma, que representa o seu princípio gerador. Ademais, e esse não é um ponto de pouca importância, Plotino ressalta que a negação da unidade da Alma implicaria a negação de um princípio unitário do universo (IV 9 (8), 1, 21-23).

Plotino procura resolver o problema da unidade e pluralidade da Alma mitigando a tese da sua absoluta unidade, mas sem abandoná-la, acrescentando então que a Alma comporta também multiplicidade. O filósofo neoplatônico se empenhou em mostrar que a essência da Alma permite a diferenciação das almas, com a sua estrutura complexa e divisão em níveis inferiores e superiores. Assim como no caso do Intelecto, a dialética do todo e da parte desempenha uma função fundamental na justificação da unidade múltipla da Alma. A questão é saber se o princípio único que anima e governa o cosmos permite a individualidade e autonomia das almas particulares ou se estas nada mais representam do que as suas partes. (vide IV 9 (8), 1, 1-13).

O que fica claro em ambos os tratados (IV 9 (8) e IV 3 (27)) é que Plotino proclama a tese de que a Alma<sup>224</sup> é uma só com o objetivo de evitar que o engendramento das almas particulares represente a sua fragmentação, como se fossem corpos, e também para evitar que a presença das almas nos corpos particulares implique a cisão da unidade da Alma. Dessa maneira, Plotino empreende a justificação da tese da unidade e multiplicidade da Alma mediante argumentos que também são utilizados para a sustentação da tese da unimultiplicidade do Intelecto<sup>225</sup>. Ao indagar acerca do sentido da unidade da Alma e do modo como a multiplicidade das almas é engendrada, Plotino deixa transparecer, em nossa opinião, que a tese da unidade não pode ser excludente da multiplicidade, sob pena da própria pergunta acerca da relação entre as almas implicar uma contradição: “Então, como é que uma só substância existe em muitas?” (IV 9

---

εἶναι καὶ πράξεις ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν καὶ τὰς ἐκάστου καλὰς τε καὶ αἰσχροὺς πράξεις παρ’ αὐτοῦ ἐκάστου, ἀλλὰ μὴ τῶ παντὶ τὴν γοῦν τῶν αἰσχροῶν ποίησιν ἀνατιθέναι.).

<sup>224</sup> No tratado V 1 (10), 2, Plotino considera que nossa alma é da mesma espécie que a Alma do mundo. No tratado, no entanto, Plotino admite diversidade de capacidades entre as almas. No tratado IV 8 (6), 3, 10-21, Plotino afirma a diversidade das almas, como se fossem espécies distintas de um mesmo gênero.

<sup>225</sup> A semelhança entre a unimultiplicidade do *Noûs* e a da Alma é estabelecida no passo IV 8 (6), 3, 6-16, em que se afirma que o Intelecto universal abrange todos os intelectos particulares, do mesmo modo que a Alma universal abrange todas as particulares e nos dois casos essa relação deve ser compreendida como a que ocorre entre gênero e espécie.



(8), 5, 1 [trad. IGAL, J.]: Πῶς οὖν οὐσία μία ἐν πολλαῖς;). Andolfo (1996, p. 32) observa que as possíveis respostas para a questão, enunciadas por Plotino no passo a seguir, são complementares: “Porque ou aquela una está inteira em todas as coisas ou da que é inteira e una provêm as muitas enquanto permanece aquela.” (IV 9 (8), 5, 1-3 [trad. IGAL, J.]: ἢ γὰρ ἡ μία ἐν πᾶσιν ὅλη, ἢ ἀπὸ ὅλης καὶ μιᾶς αἱ πολλαὶ ἐκείνης μενούσης.). Plotino afirma, então, que todas as almas são uma só, que a Alma universal está presente inteiramente em todas as almas e que da anterior universal todas provêm, sem que isso implique a sua perda de unidade (ANDOLFO, 1996, p. 32), tese que nos interessa examinar de perto.

Plotino fundamenta a sua resposta para o problema em dois postulados fundamentais: a) deve haver uma anterioridade do todo como princípio unitário da multiplicidade, o que afasta a tese de que a unidade da Alma represente o resultado da soma de suas partes; b) esse princípio unitário gera a sua multiplicidade como uma substância espiritual, pois caso fosse corpóreo, se fragmentaria, o que arruinaria a sua função de princípio. No mundo incorpóreo, um aspecto ou “parte” não fraciona e diminui o todo, mas nos seres corpóreos, a parte resulta da fragmentação do todo. A unidade múltipla da Alma se articula então com a sua condição de substância incorpórea, cuja potência não se exaure, seja no engendramento de sua articulação interna, seja na produção de realidades exteriores. A Alma produz como os princípios anteriores, permanecendo como hipóstase idêntica a si mesma. A solução para a questão aponta para a Alma única que engendra a multiplicidade de almas, de tal maneira que possuam a mesma natureza e sejam uma só, sem que a sua unidade anule a sua multiplicidade.

A solução do problema da unidade múltipla da Alma exige então uma demonstração de como a Alma, sendo substância, pode engendrar a multiplicidade de almas permanecendo em sua unidade substancial (IV 9 (8), 5, 1, 1-13). A Alma universal deve ser considerada nesse sentido a potência de todas as particulares. Duas metáforas são utilizadas no tratado IV 9 (8) para justificá-la: a da razão seminal e a da ciência. Em ambas, o pressuposto básico assumido é que o princípio deve ser um todo e cada parte um todo, de tal modo que o primeiro deve estar inteiro no que origina (IV 9 (8), 5). Na primeira metáfora, exposta de modo sucinto no passo 3. 10-18, Plotino indica que a Alma possui muitas potências que não comprometem a sua unidade, do mesmo modo que uma semente possui um conjunto de potências<sup>226</sup> que podem ser exteriorizadas

---

<sup>226</sup> Ferwerda (1965, p. 84) afirma que Plotino, na utilização da metáfora da semente, recebeu a influência da teoria aristotélica: “Il est certain que, cette fois, Plotin n’a pas emprunté l’image à Platon, qui ne la connaît pas du tout,

para originar uma unidade múltipla. A metáfora é retomada no passo 5. 9, no qual se afirma que a semente deve ser considerada como um todo que engendra as suas partes que, por sua vez, também são totalidades, o que permite pensar as almas como partes que representam totalidades que não diminuem o seu princípio originador. Assim como há uma parte da alma individual que se divide nos corpos e isso representa uma afecção dos corpos que a faz parecer dividida, a semente permanece com suas partes em unidade e não obstante, estas são divididas pela matéria: “E também a semente é um todo e, todavia, dela provém as partes nas que, por natureza pode se dividir; e assim, cada parte é um todo; não obstante, a semente total permanece inteira sem minguar – a matéria é que a divide – e todas as partes são uma só coisa.” (IV 9 (8), 5, 9-12 [trad. IGAL, J.]: καὶ τὸ σπέρμα ὅλον καὶ ἀπ’ αὐτοῦ τὰ μέρη, ἐν οἷς πέφυκε μερίζεσθαι, καὶ ἕκαστον ὅλον καὶ μένει ὅλον οὐκ ἡλαττωμένον τὸ ὅλον - ἢ δ’ ὕλη ἐμέρισε - καὶ πάντα ἓν.). Esse passo pode ser esclarecido por outro, que afirma que as partes de um animal estão todas contidas na razão seminal em um mesmo ponto e que posteriormente, no animal, são divididas por sua massa corporal (III 2 (47), 2, 18-23)<sup>227</sup>. Aquilo que no incorpóreo, mesmo em seu nível mais baixo, está sempre junto e unificado, no corpóreo se divide espacialmente.

A metáfora<sup>228</sup> mais importante elaborada no tratado e bastante recorrente, é a da ciência universal e de seus teoremas (IV 9 (8), 5)<sup>229</sup>. A ciência é uma totalidade que engendra teoremas que são as suas partes.<sup>230</sup> Segundo Plotino, cada teorema da ciência total está em ato nessa ciência, mas pode ser considerado separadamente e, nesse caso, representa um teorema particular. Dessa forma, a ciência universal possui a totalidade dos teoremas em ato e cada teorema particular possui a totalidade dos outros em potência. Plotino afirma que essa é a diferença entre a ciência total e suas partes, pois na primeira estão todas em ato e, nas segundas, o todo se encontra em potência e só a parte considerada separadamente está em ato. Segundo Plotino, isso pode ser entendido a partir do exemplo de uma dedução geométrica, em que cada

---

mais qu’il se base sur la théorie, au fond aristotélicienne, selon laquelle l’individu total est déjà présent dans la semence, quoiqu’on ne puisse pas encore distinguer les différentes parties.” Para Ferwerda (1965, p. 84-85), os estoicos elaboraram essa ideia e conceberam o mundo como repleto dessas sementes saídas de Deus.

<sup>227</sup> A mesma ideia é expressa em muitos passos: II 6 (17), 1, 8-12; III 7 (45), 11, 23-30; IV 7 (2), 5, 42-48.

<sup>228</sup> No passo IV 8 (6), 3, 10-21, Plotino menciona outras três metáforas para exemplificar a relação todo-parte na Alma, a do gênero e suas espécies, a do fogo e a da cidade, mas que por modicidade não iremos apresentar aqui.

<sup>229</sup> A metáfora é encontrada em outros passos: III 9 (13), 2; IV 3 (27), 2, 50-59; V 9 (5), 8, 3-7; VI 9 (9), 5, 16-20.

<sup>230</sup> Plotino se refere aos teoremas científicos e, na sequência do texto, a referência à geometria deixa claro o modelo de ciência que tem em mente.

parte implica todos os passos antecedentes e consequentes, que nela estão contidos em potência. (ver IV 9 (8), 5). A Alma universal, assim como a ciência, é capaz de gerar almas particulares pela sua potência e estas implicam a totalidade das outras almas particulares, pois fazem parte de um sistema no qual tudo está simultaneamente implicado. Como afirma Bréhier (2008, p. 77-78), a multiplicidade das almas representa apenas o relaxamento da unidade que as mantinham unidas e a consequente “acentuação de sua particularidade”<sup>231</sup>.

O exemplo da ciência e seus teoremas também está presente no tratado IV 3 (27) e serve como ocasião para mostrar que as almas particulares não podem ser consideradas como meras partes da Alma universal. Plotino polemiza no tratado IV 3 (27) com os estoicos, sem mencioná-los explicitamente, e procura evidenciar que a sua doutrina da unidade múltipla da Alma não é compatível com a doutrina estoica que concebe as almas individuais como meras partes ou fragmentos da Razão universal<sup>232</sup>. O esclarecimento da homonímia do termo “parte” aplicado tanto ao mundo corpóreo quanto ao incorpóreo permite a adoção da solução da metáfora da ciência e de seus teoremas. De acordo com Plotino, no caso dos corpos homeoméricos usados como exemplo, as partes resultam da magnitude, da massa, e não da forma, pois a brancura das partes de um corpo branco não é uma parte da brancura total, já que a magnitude não se aplica a esta (IV 3 (27), 2, 10-19). Evidente que a divisão em partes resultantes da massa não pode ser atribuída de modo algum aos incorpóreos. De acordo com Plotino, no entanto, o termo “parte” poderia, em tese, ser aplicado aos incorpóreos em vários sentidos: a) no caso dos números, em que uma quantidade menor é parte de uma maior, como o dois é parte de dez; b) nas figuras geométricas, como parte de uma linha ou círculo; c) como no caso da ciência e seus teoremas (2. 19-24). Nos dois primeiros exemplos, contudo, há problemas, segundo Plotino, pois a divisão em partes fragmenta e diminui o todo, e as partes, por sua vez, são menores que o todo, já que ambos são dotados de quantidade, o que não ocorre com a Alma (2. 24-30). Outra objeção aos exemplos, de acordo com Plotino, é que uma parte qualquer de uma figura não apresenta necessariamente identidade específica com o todo, ao contrário do que ocorre na relação entre a Alma universal e

---

<sup>231</sup> É importante reforçar a concepção de que todas as almas estão na Alma universal em ato: “Porque no todo estão já as muitas almas, não em potência, porém cada uma em ato.” (VI 4 (22), 4, 39-40 [trad. IGAL, J.]: ἐν γὰρ τῷ ὅλῳ αἱ πολλὰ ἤδη οὐ δυνάμει, ἀλλ’ ἐνεργείᾳ ἐκάστη). No passo 4. 26, Plotino afirma que tanto no *Noûs* quanto na Alma o múltiplo se distingue pela alteridade e não localmente.

<sup>232</sup> Segundo Plotino, os estoicos também dividiam a alma individual em partes que estariam distintamente presentes nos órgãos (IV 3 (27), 3, 13-15). A posição de Plotino é que, como vimos acima, a alma está toda inteira em cada parte do corpo, muito embora potências distintas possam atuar em órgãos distintos (3. 15-21).

as particulares, pois as partes das figuras geométricas não são forçosamente figuras da mesma espécie (2. 35-41). Assim, a solução adotada por Plotino é a terceira, a da ciência e de seus teoremas:

Então, será verdade que a alma é parte no mesmo sentido em que se diz que o teorema de uma ciência é parte da ciência total, dado que a ciência mesma não permanece por isso menos inteira, enquanto que a partição é como uma enunciação e uma atualização de cada teorema? Precisamente em uma entidade assim, cada parte contém em potência a ciência inteira, porém esta não é por isso menos inteira. Se, pois, isso é o que se verifica no caso da Alma total e das outras, então a Alma total, que consta de semelhantes partes, não será alma de um ser particular, porém uma Alma autossubsistente, e, portanto, tampouco será Alma do cosmos, porém que a do cosmos será uma das almas particulares. Logo, todas são partes de uma só Alma porque são da mesma espécie.

IV 3 (27), 2, 50-58 [trad. IGAL, J.]: ἄρ' οὖν οὕτω μέρος ὡς θεώρημα τὸ τῆς ἐπιστήμης λέγεται τῆς ὅλης ἐπιστήμης, αὐτῆς μὲν μενούσης οὐδὲν ἦττον, τοῦ δὲ μερισμοῦ οἷον προφορᾶς καὶ ἐνεργείας ἐκάστου οὔσης; ἐν δὴ τῷ τοιούτῳ ἕκαστον μὲν δυνάμει ἔχει τὴν ὅλην ἐπιστήμην, ἡ δὲ ἐστὶν οὐδὲν ἦττον ὅλη. εἰ δὴ οὕτως ἐπὶ ψυχῆς τῆς τε ὅλης καὶ τῶν ἄλλων, οὐκ ἂν ἡ ὅλη, ἦς τὰ τοιαῦτα μέρη, ἔσται τινός, ἀλλὰ αὐτῆ ἄρ' ἑαυτῆς· οὐ τοίνυν οὐδε τοῦ κόσμου, ἀλλὰ τις καὶ αὕτη τῶν ἐν μέρει. μέρη ἄρα πᾶσαι μιᾶς ὁμοειδεῖς οὔσαι.

Concluimos então que, se pelo corpo os seres individuais são partes, as almas particulares, contudo, concomitantemente uma só e distintas em relação à Alma universal, não podem ter o mero estatuto de parte, pois são totalidades vinculadas ao seu princípio unificador e não rompem a sua unidade, como as metáforas da ciência e da semente ilustram. A multiplicidade das almas nos corpos reflete e expressa, desse modo, a multiplicidade que está presente em seu princípio<sup>233</sup>, com uma diferença, porém, pois na Alma universal tudo está junto, enquanto no mundo corpóreo essa multiplicidade aparece dividida espacialmente, em um jogo de harmonia e conflito. O cosmos então é um grande animal, cuja vida é insuflada pela Alma do mundo e cujas vidas particulares são de responsabilidade de suas respectivas almas, que descem periodicamente para cumprir as suas funções cosmológicas.

---

<sup>233</sup> Moreau (1970, p. 143-144) mostra que a separação local não é o princípio de distinção das almas e que estas são distintas na medida em que refletem as distinções entre os arquétipos que estão no *Noûs*: “La dispersion corporelle n’est cependant pas le principe de leur distinction; elle ne fait que la manifester sensiblement.” Turlot (1985, p. 526) mostra que o princípio de individuação está no inteligível, mas os *lógoi* desempenham um papel fundamental na particularização de cada homem, de cada indivíduo concreto.

Permanece ainda uma questão, que decorre da anterior: de que modo a estrutura das almas, tanto a do mundo quanto as particulares, permite que desempenhem as suas funções cosmológicas e se associem de alguma maneira aos corpos para produzi-los, animá-los e governá-los, ou seja, de que modo a sua estrutura permite a realização de sua função intermediária? Plotino afirma que todas as almas, tanto as que habitam corpos particulares quanto a Alma do mundo<sup>234</sup>, possuem uma parte superior e outra inferior mediante as quais se vinculam tanto ao Intelecto quanto aos corpos: “Toda alma possui, com efeito, um elemento de sua parte inferior orientado ao corpo e um elemento de sua parte superior orientado ao intelecto.” (IV 8 (6), 8, 11-13 [trad. IGAL, J.]: πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν.). No tratado IV 1 (21) encontramos um dos critérios que Plotino utiliza para estabelecer a distinção entre a natureza e estrutura de cada alma e do Intelecto por um lado e os seres corpóreos por outro, e também para viabilizar o contato das almas com os extremos da cadeia dos seres: o critério da indivisibilidade (ἀμεριστόν) e a divisibilidade (μεριστόν). Por meio desse critério, podemos saber por que o Intelecto e suas formas não desempenham diretamente a função de organizar e animar os corpos, enquanto as almas são capazes de fazê-lo, pois representa uma justificação de como a natureza inteligível de cada alma mantém sua continuidade com o *Noûs* e pode também se relacionar com o ser sensível. Plotino afirma no tratado IV 1 (21) que o inteligível, tomado em sua totalidade, deve ser considerado como a verdadeira essência (ἡ ἀλητινὴ οὐσία) e que o Intelecto é a sua parte mais elevada (IV 1 (21), 1, 1-2). A característica mais fundamental da verdadeira essência é a sua indivisibilidade e a posse de todos os seres juntos nessa indivisibilidade (ὅμου πάντα), enquanto os seres corpóreos são divisíveis e podem sofrer separação local (IV 1 (21), 1, 5-12). Como, no âmbito do inteligível, o Intelecto representa uma realidade mais elevada que a Alma, Plotino formula como critério de distinção entre ambos a capacidade que esta tem de se dividir nos corpos com os quais entra em contato (1. 7-12). Dessa distinção temos então uma definição da natureza da Alma, formulada no *Timeu*<sup>235</sup>, como uma essência indivisível e uma essência que se divide nos corpos, contraposta à essência indivisível do Intelecto e à divisibilidade dos corpos.

---

<sup>234</sup> Andolfo (1996, p. 184-196) discorre amplamente sobre a questão da divisibilidade-indivisibilidade da Alma do mundo e individual. Santa Cruz (1979, p. 51-59) também apresenta uma excelente análise do tema.

<sup>235</sup> Essa doutrina é elaborada por Plotino a partir do *Timeu*, no qual Platão descreve e explica o surgimento da Alma do mundo mediante a ação do demiurgo, que mistura a substância indivisível e divisível, assim como o idêntico

Plotino indica no passo IV 2 (4), 2, 39-42<sup>236</sup> as duas subdivisões relativas à essência indivisível e divisível, perfazendo assim o total de quatro divisões e fazendo coincidir o critério de divisibilidade-indivisibilidade do *Timeu*, ao critério de unidade-multiplicidade do *Parmênides*. Plotino pretende elucidar no tratado a natureza da Alma e, para isso, propõe um novo método, distinto do tratado imediatamente anterior, o IV 7 (2), no qual demonstrou a condição de substância incorpórea da Alma em geral. A análise se inicia com a divisão inicial dos seres em dois grupos: 1) divisíveis e 2) indivisíveis. Os divisíveis se agrupam em: a) corpos, que são dotados de massa e magnitude e que sofrem separação local; b) as formas dos corpos, tais como as cores e demais qualidades. Os indivisíveis, por sua vez, agrupam-se da seguinte forma: a) o Intelecto como inteligível absolutamente indivisível; b) a Alma como indivisível capaz de se dividir nos corpos. Com essa divisão, temos a escala completa dos seres dispostos em uma série hierárquica de acordo com o critério da divisibilidade-indivisibilidade, que permite pensar o seu estatuto ontológico e respectivas relações.

No patamar mais baixo dos seres estão situados os corpos, cuja característica mais fundamental é a de serem dotados de massa, cuja extensão permite a sua divisão local e cujas partes são distintas entre si e do todo (IV 2 (4), 1, 11-17). No patamar imediatamente superior se encontra o εἶδος, que não é originariamente divisível, mas como forma imanente dos corpos se torna divisível junto com estes (1. 29-41). A diferença em relação aos corpos é que se encontra inteiramente em cada parte dividida, muito embora seja distinto em cada uma das partes em que se divide e não compartilhe as mesmas afecções. Estas últimas são as naturezas totalmente divisíveis. No terceiro patamar em escala ascendente encontra-se a alma de cada corpo, indivisível como toda natureza inteligível, mas com a capacidade de se tornar divisível nos corpos e cuja divisibilidade pode ser melhor compreendida quando a situamos entre a substância inteligível e as qualidades de um corpo, tais como a cor ou o sabor. De acordo com Igal (1985, p. 287, nota 7, v. II), as diferenças em relação ao εἶδος são as seguintes: este, como forma imanente, depende do corpo; ele é o mesmo especificamente em cada parte de um corpo, mas não numericamente, enquanto a alma de cada corpo é a mesma tanto especificamente quanto numericamente em cada parte do corpo em que se encontra; desse modo, não há simpatia mútua

---

(*tautón*) e o diverso (*tháteron*), originando três novas essências intermediárias (*Timeu* 35 a 1-b1). Essas essências são novamente misturadas para formar a Alma do mundo. Seguimos aqui a interpretação de Brisson (1974, p. 269-354), que apresenta uma extensa e erudita análise da questão no *Timeu*.

<sup>236</sup> O tratado IV 1 (21) é posterior e apresenta um resumo simplificado do IV 2 (4).

entre formas presentes em partes distintas de um corpo. Segundo Plotino, a indivisibilidade da alma particular significa que é uma mesma substância toda inteira em cada parte do corpo, de tal modo que é a mesma alma presente em cada parte da natureza corpórea; por outro lado, a sua divisibilidade significa a sua presença em todas as partes de um determinado corpo (1. 53-66). A divisibilidade da alma particular, Plotino ressalta, não representa uma afecção desta, que é por si mesma indivisível, mas do próprio corpo que a recebe e a faz aparecer como divisível nos corpos<sup>237</sup>. No patamar mais elevado da escala dos seres se encontra a essência puramente indivisível, o *Noûs*.

A Alma, considerada como imagem do *Noûs*, preserva deste a sua absoluta indivisibilidade, pois pertence à natureza inteligível, que não poderia ser simplesmente divisível sem comprometer a sua invariabilidade e permanência. Como imagem, contudo, acrescenta à sua condição indivisível a divisibilidade por meio da qual é capaz de animar os corpos e cumprir a sua função cosmológica, transmitindo a potência do *Noûs* aos seres sensíveis. Os argumentos em prol da necessidade de sua divisibilidade indivisível são dados no passo IV 2 (4), 2. De acordo com Plotino, como regentes dos corpos, as almas não podem ser divididas como estes, sob pena de não poderem cumprir as suas funções diretivas, pois em cada parte haveria uma alma distinta que perceberia as afecções sofridas pelo corpo e assumiria a sua direção, assim como no universo haveria tantas almas diretoras quanto as suas partes (2. 1-11). Por outro lado, caso fosse absolutamente indivisível, não poderia animar e dirigir um corpo que, por definição, é constituído de partes, pois estaria apenas em um único centro (2. 35-39), deixando o restante sem vida. Para Plotino, a própria coesão dos corpos e do universo depende então da Alma em geral ser indivisível e divisível nos corpos, fórmula que corresponde à sua condição una e múltipla. Pela sua unidade, que corresponde à sua parte superior, indivisível e intelectiva, dirige com sabedoria os seres a ela vinculados, haurindo a sabedoria do *Noûs*, transmitindo-a aos seres posteriores e governando regiamente o cosmos; pela sua essência divisível, que se estende por todas as partes dos corpos e que coincide com sua multiplicidade e com as partes sensitiva e vegetativa<sup>238</sup>, transmite aos seres sensíveis sua organização e vida (2. 39-48). A definição da Alma como uma

---

<sup>237</sup> “Em conclusão, a divisão é uma afecção própria dos corpos, não da alma.” (IV 2 (4), 1, 75-76 [trad. IGAL, J.]: ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμὸν, οὐκ αὐτῆς.). No passo VI 4 (22), 4, 26-34 a divisibilidade não implica que esteja dividida junto como corpos, mas que se refletindo nestes em cada parte, parece estar dividida desse modo, mas a alma está toda inteira em cada parte.

<sup>238</sup> No passo IV 3 (27), 19, Plotino analisa a questão do indivisível e divisível e faz corresponder o divisível com a sensibilidade e a vegetatividade, presentes em todas as partes de um corpo. A conclusão é que o indivisível e o divisível são duas partes da Alma e duas essências.

essência indivisível e uma essência que se divide nos corpos permite a distinção entre uma parte superior e uma parte inferior, a primeira permanecendo em si mesma como um centro de onde procede a segunda como um raio (IV 1 (21), 1, 12-17) que toca o círculo<sup>239</sup> exterior, o mundo corpóreo, para cumprir a sua função de engendrá-lo, animá-lo e organizá-lo. Ao par divisível-indivisível, suficiente para abranger toda a hierarquia dos seres, Plotino faz corresponder a abrangência do par uno-múltiplo: “A alma é, pois, una e múltipla à maneira dita; as formas imanentes nos corpos são múltiplas e unas; os corpos somente múltiplos e o Ser supremo, somente uno<sup>240</sup>.” (IV 2 (4), 2, 52-55 [trad. IGAL, J.]: ἔστιν οὖν ψυχὴ ἓν καὶ πολλὰ οὕτως· τὰ δὲ ἐν τοῖς σώμασιν εἶδη πολλὰ καὶ ἓν· τὰ δὲ σώματα πολλὰ μόνον· τὸ δ’ ὑπέρτατον ἓν μόνον.).

#### 2.4.3. A Alma, o *lógos* e o múltiplo sensível

Na seção anterior, investigamos de que modo a unidade e multiplicidade da Alma permite que se mantenha vinculada ao Intelecto pela sua parte superior, indivisível e desempenhe concomitantemente as suas funções junto ao mundo sensível pela sua parte inferior, divisível. Nesta seção, iremos analisar a mesma relação sob outro aspecto, investigando em que sentido a Alma é *λόγος*<sup>241</sup> do *Noûs* e, como tal, causa do múltiplo sensível. Em um primeiro momento, examinaremos a origem do *lógos* e a sua relação com a Alma; posteriormente investigaremos como a Alma desdobra a sua parte inferior, que representa um *lógos* inferior cuja função é a de ordenar o múltiplo sensível.

---

<sup>239</sup> A respeito da metáfora do círculo e da esfera em relação com o mundo, consultar Ferwerda (1965, p. 30-34).

<sup>240</sup> Igal (1985, p. 282, nota 4) discorda de Santa Cruz (1979, p. 55, nota 6), que considera que os termos “ὑπέρτατον” e “ἓν μόνον” designam o Uno e não o *Noûs*. Apesar de o Uno ser constantemente considerado por meio de superlativos e a expressão “somente um” se aplicar normalmente ao Uno, seguimos Igal nesse ponto, pois o contexto indica que os seres em discussão são os inteligíveis.

<sup>241</sup> A respeito do *lógos* na filosofia de Plotino, os principais trabalhos específicos são os de Witt (1931); Turlot (1985); Brisson (1999); Couloubaritsis (1992) e Fattal (1998).



O termo “*lógos*” assume uma ampla polissemia<sup>242</sup> na filosofia de Plotino. O *Lexicon Plotinianum* (1980, col. 601-614) registra mais de oitocentas ocorrências agrupadas em cinco significados: a) pensamento falado ou palavra escrita; b) razão em geral, pensamento racional, raciocínio; c) princípio racional, formativo, criativo; conceito, significado ou definição de uma coisa; d) raciocínio em argumentos, discussões; e) proporção, relação, contagem. Em uma investigação do estatuto do múltiplo sensível, a análise da função cosmológica do *lógos* deve assumir uma dimensão preponderante, pois é por meio de sua ação sobre a matéria que o mundo sensível é constituído como imagem dos arquétipos inteligíveis presentes no *Noûs*. Mesmo em sua função cosmológica, a doutrina do *lógos* é apresentada por Plotino com amplas variações, que permitem diversas questões e até interpretações díspares. Há um *lógos* do Uno<sup>243</sup>? O *Noûs* é o único princípio do *lógos* ou a Alma deve ser considerada também como seu princípio? A Alma se identifica com o *lógos* ou há diferenças entre ambos? Há um *lógos* superior e inferior em concomitância com a divisão da Alma? Além dessas questões internas ao pensamento plotiniano, há ainda as questões históricas relativas à origem da doutrina do *lógos* nas *Enéadas*, o que torna o seu exame mais complexo.

De um ponto de vista histórico, a principal influência recebida por Plotino na formação de sua doutrina do *lógos* é proveniente do estoicismo, mas não há que se descartar a relação, provavelmente mediata, com Fílon de Alexandria<sup>244</sup>. Brisson (1999, p. 87) mostra que Plotino buscou realizar uma síntese da metafísica transcendente do platonismo, expressa pela transcendência das três hipóstases em relação ao universo sensível, com a doutrina estoica da imanência, cujo aspecto fundamental é uma concepção vitalista que pensa o cosmos constituído e conformado a partir de uma energia interna. Para Plotino, o princípio de coesão e conformação do

---

<sup>242</sup> Hadot (1987, p. 214-216) apresenta uma sintética, mas profunda apreciação da polissemia do termo “*lógos*” em Plotino. O termo aparece em seu sentido mais habitual de “palavra”, “discurso”, “faculdade racional” etc. O seu sentido mais profundo em Plotino relaciona e sintetiza certos aspectos aristotélicos e estoicos da doutrina do *lógos*. Segundo Hadot (1987, p. 214), de um ponto de vista aristotélico, presente também em Plotino, o *lógos* assume a condição de conteúdo nocional, essência e forma, mas é revestido de um sentido platônico que supõe uma forma ou Ideia transcendente da qual o *lógos* depende, mas que, por outro lado, a manifesta em todos os níveis de realidade como sua projeção e, nesse sentido, é uma imitação do seu modelo. Para Hadot, esse aspecto platônico-aristotélico do *lógos* assume um sentido estoico de forma produtora e organizadora. Segundo o intérprete (1987, p. 215), o *lógos* desdobra a necessidade inteligível presente nas Ideias e representa tanto uma fórmula racional e programa quanto uma razão formadora.

<sup>243</sup> No passo V 1 (10), 6, 43-46, Plotino parece aludir à existência de um *lógos* do Uno. A questão é complexa e para o exame desse problema remetemos o leitor aos trabalhos de Couloubaritsis (1992, p. 231-243), Rist (1967, p. 84ss) e Pigler (2003, 189-210).

<sup>244</sup> Não tanto uma relação de influência histórica, mas de certas semelhanças e antecipações. Bréhier (2008) e Witt (1931) apresentam indicações importantes sobre a questão. Para Witt (1931, p. 104), Fílon antecipou Plotino ao transformar o *lógos* em um princípio simultaneamente transcendente e imanente ao sensível.

mundo é o *lógos*, embora, em dissonância com os estoicos, jamais o designe em termos materiais, como indica Witt (1931, p. 104). Turlot (1985, p. 517)<sup>245</sup>, por sua vez, situa a concepção plotiniana do *lógos* a partir da divisão da filosofia pré-socrática em dois grupos: o primeiro, representado por Anaxágoras e seu conceito de *Noûs*, pensa um princípio separado de tudo; o segundo, representado por Heráclito e sua concepção de *lógos*, pensa um princípio imanente aos seres. De acordo com o intérprete, as filosofias que se originaram do primeiro grupo apresentam uma tendência dualista, enquanto as derivadas do segundo, como a estoica, uma inclinação monista que identifica natureza e razão. Para Turlot (1985, p. 517), Plotino se filia ao primeiro grupo, pois o *Noûs* transcendente é essencial ao seu sistema, mas considera que o conceito de *lógos* desempenha um papel fundamental em sua doutrina, assumindo um significado metafísico que remete à questão de sua relação com as três hipóstases.

Sob o aspecto de sua realidade metafísica, o surgimento do *lógos* deve ser compreendido a partir da relação do *Noûs* com a Alma, pois é no âmbito dessa relação que se inscreve a sua origem. Em alguns passos das *Enéadas*, Plotino identifica de modo claro a Alma com o *lógos* e a produção da primeira em concomitância com a do segundo, como se fossem idênticos. A Alma, segundo Plotino, representa uma substância cuja atividade racional decorre da atividade pensante de seu princípio, o *Noûs*, relação que é ilustrada pela metáfora da luz, formulada no seguinte passo: “Segundo isso, há que assemelhar o Primeiro à luz, o segundo ao sol e o terceiro ao astro lunar, que toma sua luz do sol.” (V 6 (24), 4, 14-16 [trad. IGAL, J.]: Καὶ οὖν ἀπεικαστέον τὸ μὲν φωτί, τὸ δὲ ἐφεξῆς ἡλίῳ, τὸ δὲ τρίτον τῷ σελήνης ἄστρῳ κομιζομένῳ τὸ φῶς παρ’ ἡλίου.). A metáfora é apresentada após a discussão da ausência de inteligência do Uno, em função de sua simplicidade e autossuficiência. Curiosamente, a relação entre luz e sol aparece invertida, pois no passo, o Uno não é mais comparado ao sol, mas com a luz, pois não pensa, mas é a condição para que outros pensem, assim como a luz é condição para que os objetos sejam iluminados e vistos. O Intelecto é comparado ao sol, porque este expressa melhor a sua condição simultânea de luz e ser iluminado (4. 14-20), ou seja, pensamento e ser inteligido, portanto, atividade intelectual primordial que jamais se inclina para as coisas inferiores e que contém todos os seres juntos em unidade, pois os apreende simultaneamente e de modo intuitivo. A lua, por sua vez, simboliza a condição da Alma, que recebe um reflexo da atividade

---

<sup>245</sup> Turlot segue Hamelin (1978, p. 214) nessa divisão da filosofia pré-socrática.

intelectiva do *Noûs* e se torna atividade intelectual derivada (4. 15) e secundária<sup>246</sup>, *dianoética* (V 3 (49), 6, 18-22). A Alma então é uma razão ou *lógos* derivado do ato próprio do *Noûs* (V 1 (10), 3, 7-12) e desse modo identificada com a razão que procede do Intelecto e se constitui como seu ato segundo, o que justifica a afirmação de que a Alma é o *lógos* do *Noûs* e aparenta indicar que não há razão para pensá-los como realidades distintas. A questão não é tão simples, a ponto de ter levado Armstrong (1984, p. 115-125) a aventar a tese de uma quarta hipóstase representada pelo *lógos*, opinião posteriormente negada pelo autor, mas que ainda é frequentemente usada de modo inoportuno para criticá-lo.

Uma questão difícil emerge então da análise do surgimento da Alma e do *lógos* e que diz respeito às suas relações. O *lógos* jamais pode ser considerado uma hipóstase independente da Alma e mesmo do *Noûs* (TURLOT, 1985, p. 518), mas permanece a seguinte pergunta: a Alma é idêntica ao *lógos* e as almas são idênticas aos seus respectivos *lógoi* ou devem ser pensados de maneira distinta? É possível encontrarmos nas *Enéadas* respostas dissonantes que identificam o *lógos* e a Alma, como no passo acima, e que às vezes os distinguem, indicando que o primeiro está presente na Alma e não subsiste sem ela. No passo a seguir, Plotino põe a questão como um problema a ser resolvido: “É que a alma é uma coisa e suas razões outra? Não, a alma mesma é uma Razão<sup>247</sup> e um compêndio de razões<sup>248</sup>. As razões são atividade da alma atuando segundo sua essência e sua essência é potência de razões.” (VI 2 (43), 5, 11-14 [trad. IGAL, J.]: ἄρ’ οὖν αὐτὸ μὲν ἄλλο, οἱ λόγοι δὲ ἄλλοι; ἢ καὶ αὐτὴ λόγος καὶ κεφάλαιον τῶν λόγων, καὶ ἐνέργεια αὐτῆς κατ’ οὐσίαν ἐνεργούσης οἱ λόγοι· ἢ δὲ οὐσία δύναμις τῶν λόγων.). Plotino afirma que a Alma é um *lógos* que contém em si um conjunto de *lógoi*<sup>249</sup>, gerados pela sua potência e que estes devem ser considerados como seus atos<sup>250</sup>. Esse passo

<sup>246</sup> A metáfora da luz aparece modificada em IV 3 (27), 17, 6-18. No passo, o Uno é comparado a um foco de luz que irradia um primeiro círculo de luz à sua volta, o *Noûs*, que por sua vez irradia um segundo círculo, a Alma. Após esses círculos há um terceiro círculo, sem luz própria, representado pelo mundo sensível.

<sup>247</sup> De acordo com Igal (1992, p. 57, nota 115, v. I): “O termo *Logos*, em seu sentido metafísico, é o mais intraduzível do léxico plotiniano pela multiplicidade de significados que denota e conota. Deles importa destacar os seguintes: 1) expressão ou imagem de uma realidade superior como a palavra o é da ideia; 2) inteligência, intelecção ou inteligível não primários; 3) princípio constitutivo de uma realidade como forma imanente; 4) princípio originativo de uma realidade inferior como causa exemplar e eficiente simultaneamente.”

<sup>248</sup> No passo III 6 (26), 1, 31, Plotino considera a alma como razão.

<sup>249</sup> Brisson (1999, p. 93-94): “En définitive, on pourrait dire que l’Âme hypostase est la somme de tous les *logoi*, et que ces *logoi* sont en fait les Formes qui se trouvent sous le mode de simultanéité dans l’Intellect et sous un mode discursif dans l’Âme hypostase.”

<sup>250</sup> Isnardi Parente (1994, p. 344) ressalta em seu comentário, que no passo Plotino quase identifica ἐνέργεια e δύναμις. Apresentamos a questão na seção sobre a doutrina dos dois atos.

coincide com o que é dito a respeito da questão no tratado III 3 (48): “Pois as razões são atividades de uma alma universal, e as partes o são das parciais; e, como essa alma uma possui partes diferentes, também as razões as têm e, assim, também as ações, que são os últimos engendrados.” (III 3 (48), 1, 4-6 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ψυχῆς γάρ τινος πάσης ἐνέργεια οἱ λόγοι, τῶν δὲ μερῶν τὰ μέρη· μιᾶς δὲ διάφορα ἐχούσης μέρη ἀνάλογον καὶ οἱ λόγοι, ὥστε καὶ τὰ ἔργα ἔσχατα ὄντα γεννήματα.).

No tratado III 5 (50), 9, Plotino aborda novamente a questão do engendramento do *lógos* e sua relação com a Alma. O *lógos* é associado com Poros e este é definido como uma razão representativa do Intelecto, “inerente à Alma” e que está na Alma (9. 1-3). Desse modo, a Alma é concebida como algo que acolhe o *lógos* procedido da Inteligência para ela, de tal modo a torná-la plena e saturada. Com o advento do *lógos* na Alma, esta recebe do Intelecto sua perfeição e permanece adornada pelas razões que estão nela de modo adventício (9. 14-16). É nesse sentido que Plotino afirma no passo V 8 (31), 3, 4-9 que o *Noûs* não é razão, mas autor desta, que é considerada “beleza imanente em uma matéria psíquica”. Isso explica de que modo Plotino considera que a Alma é passiva, em função de sua relação com o Intelecto (V 9 (5), 4, 10-15). Na Alma então são implantadas as razões como formas e estas assumem a função de representarem os seus respectivos arquétipos, como novamente afirma o passo abaixo:

Portanto, também as almas, imediatamente suspensas uma a uma de seu respectivo Intelecto, sendo como são razões representativas dos Intelectos e estando mais desdobradas que aqueles, como que convertidas de algo exíguo em algo múltiplo, estando cada uma em contato com seu respectivo, exíguo e mais indiviso Intelecto, desejando dividir-se, porém não podendo chegar à divisão total porque preservam tanto sua identidade como sua alteridade, cada uma segue sendo uma, ao mesmo tempo que todas são uma só.

IV 3 (27), 5, 8-14 [trad. IGAL, J.]: οὕτω τοίνυν καὶ ψυχαὶ ἐφεξῆς καθ’ ἕκαστον νοῦν ἐξηρητημέναι, λόγοι νῶν οὔσαι καὶ ἐξειλιγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνοι, οἷον πολὺ ἐξ ὀλίγου γενόμεναι, συναφεῖς τῷ ὀλίγῳ οὔσαι ἀμερεστέρω ἐκείνων ἐκάστω, μερίζεσθαι ἤδη θελήσασαι καὶ οὐ δυνάμεναι εἰς πᾶν μερισμοῦ ἵέναι, τὸ ταῦτόν καὶ ἕτερον σφῆζουσαι, μένει τε ἐκάστη ἐν καὶ ὁμοῦ ἐν πᾶσαι.

Igal (1985, p. 41, v. II) apresenta uma solução para a questão da relação da Alma com o *lógos* que nos parece ser bastante plausível e decorrente dos textos em que a questão é apresentada, pois considera que ambos podem ser tomados como idênticos e diferentes, a partir

de certa perspectiva: “É o ato da Alma perfeita em ato; é para a Alma em ato o que a Forma é para a Inteligência autossubsistente em ato. Segundo isso, cabe dizer que em certo modo, o *Logos* é distinto da Alma e está na Alma; porém precisamente porque o *Logos* é o princípio formal da Alma, também cabe dizer que a Alma é seu *Logos* ou que o *Logos* é Alma. Os dois pontos de vista são igualmente legítimos.” O que Igal manifesta é a tentativa de conciliação da linguagem fluida com que Plotino apresenta as relações entre *lógos* e Alma e que representa muito mais a complexidade ínsita à questão, do que pontos de vista contraditórios.

Outra questão que decorre da presença das razões na Alma é a do seu estatuto e divisões, pois, se a Alma e o *lógos* são idênticos em certo sentido, as suas divisões devem ser correspondentes. Plotino afirma que a Alma, em sua relação com o *Noûs*, permanece contemplando os inteligíveis puros e é capaz de vê-los de modo mais claro em seu princípio, pois quando os contempla em seu interior, a sua visão se torna um tanto quanto diminuída e obscura em comparação com aquela: “A saber: a Alma subsequente ao Intelecto, ainda que, como Alma, tenha seu próprio conteúdo, o vê melhor em seu antecedente.” (VI 2 (43), 22, 3-4 [trad. IGAL, J.]: ἐπεὶ καὶ ψυχὴ μετὰ νοῦν, καθόσον ψυχὴ ἔχουσα ἐν αὐτῇ, ἐν τῷ πρὸ αὐτῆς βέλτιον καθορᾷ). O passo nos leva a pensar que a Alma é capaz de contemplar os inteligíveis no *Noûs*, mas também volta o seu olhar para si mesma e os apreende em si, como seus conteúdos próprios. O fato de a Alma apreendê-los em si mesma de modo mais obscuro indica, portanto, que, ao acolher a potência do *Noûs*, não é capaz de engendrar esses inteligíveis em si mesma, tal como estão no primeiro, e recebe deles tão somente reflexos que se constituem como os seus *lógoi*. Na Alma então não se realiza de modo perfeito a identidade entre a atividade pensante e os conteúdos próprios de seu pensamento.

A atividade contemplativa da Alma, no entanto, considerada em seu nível mais elevado, não permite a sua diferenciação do Intelecto. Ambos pertencem ao mundo inteligível e são essências, a sua distinção, portanto, diz respeito à diversidade de funções e atividades que as duas hipóstases desempenham. Como traço do *Noûs*, a Alma o imita em sua unidade exercendo uma atividade intelectual em função de se manter próxima e em comunhão com o seu princípio; por outro lado, pela sua estrutura peculiar, que a faz una e múltipla, também é capaz de exercer diretamente uma atividade que a vincula ao mundo dos corpos para ordená-lo e governá-lo, o que revela a transferência da atividade demiúrgica do *Noûs* para a sua esfera de atuação. Por proceder

do Intelecto, a Alma é intelectiva (νοερά, V 1 (10), 3, 12), mas não permanece apenas como intelectiva, pois caso contrário não poderia ser diferenciada da sua origem.

Todavia, a função própria da parte mais racional da Alma consiste em inteligir, mas não em inteligir somente, se não, em que diferiria do Intelecto? Porque a Alma, ao receber outra característica ademais da de ser intelectiva, não permaneceu como mero intelecto. E assim, também a Alma possui sua função, porque tudo que pertence ao reino dos inteligíveis a possui. Mas a Alma, ao olhar para quem é anterior a ela, entende; porém, ao olhar para si mesma, põe em ordem e governa o que é posterior a ela, e manda nele.

IV 8 (6), 3, 21-27 [trad. IGAL, J.]: ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μὲν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέρει; προσλαβούσα γὰρ τῷ νοερά εἶναι καὶ ἄλλο, καθὸ νοῦς οὐκ ἔμεινεν· ἔχει τε ἔργον καὶ αὐτῆ, εἴπερ πᾶν, ὃ ἐὰν ᾖ τῶν νοητῶν. Βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν τὸ μετ' αὐτὴν [ὃ] κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ·

O passo acima indica três momentos da atividade contemplativa da Alma, o primeiro mediante o qual entende o seu arquétipo, o segundo, quando contempla a si mesma e se conserva, e o último, quando se volta para as realidades inferiores. Os três momentos podem ser reduzidos a dois: contemplação autoconstitutiva que simultaneamente engendra a sua parte inferior, e contemplação que origina os seres sensíveis. Plotino afirma que a atividade contemplativa das almas particulares é dupla<sup>251</sup>, uma dirigida ao *Noûs* e seus arquétipos, e outra para o que lhe é inferior (VI 2 (43), 22, 29-32). A parte superior da Alma, a essência indivisível, corresponde à intelectividade, enquanto a parte inferior, a essência que se divide nos corpos, corresponde à sensibilidade e vegetatividade (ANDOLFO, 1996, p. 188), engendradas pela superior como uma imagem: “As hipóstases daqueles se originam enquanto eles permanecem, ao passo que a alma, foi dito, move-se ao engendrar tanto a sensação hipostática quanto a natureza, inclusive a dos vegetais.” (III 4 (15), 1, 1-3<sup>252</sup> [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Τῶν μὲν αἰ ὑποστάσεις γίνονται μενόντων ἐκείνων, ἡ δὲ ψυχὴ κινουμένη ἐλέγετο γεννᾶν καὶ αἰσθησιν

<sup>251</sup> No passo III 4 (15), 6, 21-28, Plotino afirma a identidade das funções da alma do mundo e das individuais.

<sup>252</sup> O mesmo ponto de vista está presente no tratado V 2 (11), que afirma que a Alma gera as suas partes inferiores movendo-se em direção contrária ao *Noûs*: “A Alma, ao contrário, não cria permanecendo, mas engendra uma imagem após por-se em movimento. Desse modo, olhando para o princípio, aquele do qual proveio, plenifica-se; mas avançando até um movimento diferente e ainda contrário engendra como imagem de si mesma a Sensação e a Natureza que vegeta nas plantas.” (V 2 (11), 1, 18-21 [trad. IGAL, J.]: ἡ δὲ οὐ μένουσα ποιεῖ, ἀλλὰ κινήσεισα ἐγέννα εἶδωλον. ἐκεῖ μὲν οὖν βλέπουσα, ὅθεν ἐγένετο, πληροῦται, προελθοῦσα δὲ εἰς κίνησιν ἄλλην καὶ ἐναντίαν γεννᾷ εἶδωλον αὐτῆς αἰσθησιν καὶ φύσιν τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς.).

τὴν ἐν ὑποστάσει καὶ φύσιν καὶ μέχρι φυτῶν.). Essa divisão da Alma corresponde à divisão do *lógos*, pois em sua parte superior, a Alma se mantém em contemplação e não se vincula diretamente ao sensível, e nesse nível representa um *lógos* superior. A função de ordenar o mundo cabe à parte inferior da Alma, mais especificamente, à sua função vegetativa ou φύσις, que assume a condição de *lógos* inferior. É nesse nível que se encontram os *lógoi* inferiores, que atuam sobre a matéria e transmitem a esta a potência dos seres inteligíveis.

A contemplação da Alma dirigida ao seu princípio permite que esta realize a sua própria ordem interior, como um *lógos* universal abrangente do conjunto dos *lógoi*. Ao haurir a potência do *Noûs*, a Alma realiza a sua perfeição própria e se capacita a transmitir uma imagem da ordem inteligível primordial e imutável para o mundo sensível, na medida em que recolhe em si mesma as imagens desses arquétipos mediante a sua conversão contemplativa. Como imagem da ordem presente no *Noûs* e que representa a sabedoria primordial, a Alma se apresenta como uma sabedoria derivada (V 8 (31), 4, 36-42) que reflete a ordem *noética* em si mesma e a transmite para os seres posteriores<sup>253</sup>. No passo, a sabedoria é identificada com a Alma superior<sup>254</sup>, que emite para a φύσις ou natureza um reflexo seu, uma razão inferior cuja função é a de ordenar o mundo como imagem da sabedoria da Alma e dos próprios arquétipos primordiais:

Em que, porém, diferirá semelhante sabedoria da chamada Natureza? - Pois em que a sabedoria é um nível primeiro, enquanto a Natureza é um nível ínfimo. Porque a Natureza é um reflexo da sabedoria, e, como é um nível ínfimo da Alma, também é ínfima a razão que nela se reflete. É como se a figura impressa em uma espessa camada de cera penetrasse até o fundo desenhando-se na face oposta: a figura de cima seria clara; a de baixo, um tênue vestígio.

IV 4 (28), 13, 1-7 [trad. IGAL, J.]: Ἄλλὰ τί διοίσει τῆς λεγομένης φύσεως ἢ τοιαύτη φρόνησις; ἢ ὅτι ἡ μὲν φρόνησις πρῶτον, ἡ δὲ φύσις ἔσχατον Ἰνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἡ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὄν ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει, οἷον εἰ ἐν κηρῷ βαθεῖ διικνοῖτο εἰς ἔσχατον ἐπὶ θάτερα ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ τύπος, ἐναργοῦς μὲν ὄντος τοῦ ἄνω, ἴχνους δὲ ἀσθενοῦς ὄντος τοῦ κάτω.).

<sup>253</sup> “Todavia, a ordenação é a atividade de uma Alma que está dependendo de uma Sabedoria permanente cuja imagem é a ordenação situada na Alma.” (IV 4 (28), 10, 11-13 [trad. IGAL, J.]: τοῦτο δὲ ψυχῆς ἐνέργεια ἐξηρητημένης μενούσης φρονήσεως, ἥς εἰκὼν ἡ ἐν αὐτῇ τάξις.).

<sup>254</sup> No tratado IV 4 (28), 11-13, Plotino identifica a sabedoria com o *lógos* universal que compreende a totalidade dos *lógoi*, que jamais atua discursivamente, utiliza a memória ou procede mediante cálculo na formação e governo do universo.

Plotino indica que o *Noûs* dispõe tudo segundo o melhor, por meio de sua potência que rege o todo (III 2 (47), 6, 18-25). A realização da ordem perfeita do *Noûs* no mundo sensível é chamada nos tratados III 2 (47) e III 3 (48) de providência (*πρόνοια*), que significa a atividade causal e demiúrgica que procede do *Noûs* e que atua para dispor o mundo sensível como uma imagem adequada da natureza do arquétipo, sem esforço e deliberação, por intermédio da Alma. Alguns intérpretes consideram que a providência situa-se no nível da Alma universal<sup>255</sup>, pois é de fato a Alma que atua imediatamente na conformação do cosmos e o produz<sup>256</sup>, tomando como modelo o seu arquétipo. No passo a seguir, Plotino define claramente o que ele entende por providência:

Mas, como dissemos que a este cosmos cabe existir sempre e jamais deixar de existir, diríamos correta e consistentemente que a providência para este universo é ser ele conforme ao intelecto, e que o intelecto existe antes dele não por ser anterior no tempo, mas porque o cosmos procede do intelecto e porque este é por natureza anterior e causa daquele, como um arquétipo e um paradigma, sendo o cosmos imagem dele e através dele existindo e subsistindo sempre deste modo: (...).

III 2 (47), 1, 20-26 [tradução BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἐπεὶ δὲ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ οὐποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδὲ φαμεν παρεῖναι τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολούθως λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸν εἶναι, καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον ὄντα, ἀλλ' ὅτι παρὰ νοῦ ἐστὶ καὶ φύσει πρότερος ἐκεῖνος καὶ αἴτιος τούτου ἀρχέτυπον οἶον καὶ παράδειγμα εἰκόνος τούτου ὄντος καὶ δι' ἐκεῖνον ὄντος καὶ ὑποστάντος ἀεὶ, τόνδε τὸν τρόπον.

Em sua discussão da providência, Plotino descarta tanto a produção e ordenamento pelo azar quanto pelo cálculo da inteligência divina, o que o distancia tanto do mecanicismo quanto da produção artesanal, como ocorre também nos níveis superiores. A produção deliberada

---

<sup>255</sup> Segundo Brisson (1999, p. 94), o nível superior da Alma do mundo, cuja função é ordenar pela sua atividade contemplativa, corresponde à Providência; o nível inferior, cuja função é produzir, corresponde à *phýsis*.

<sup>256</sup> Assim como a Alma e o *lógos* se dividem em superior e inferior, de modo correspondente a providência é dividida por Plotino em superior e inferior: “(...) e há, por um lado, a razão produtiva e, por outro, a que conecta as coisas superiores às originadas, e esta é a providência lá em cima, ao passo que a que procede dessa lá em cima se identifica com a outra razão, que está conectada à superior, e das duas se origina uma combinação universal e uma providência universal.” (III 3 (48), 4, 9-13 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: καὶ λόγος ὁ μὲν ποιητικός, ὁ δὲ συνάπτων τὰ κρείττω τοῖς γενομένοις, κάκεινα πρόνοια ἢ ἄνωθεν, ἢ δὲ ἀπὸ τῆς ἄνω, ὁ ἕτερος λόγος συνημμένος ἐκείνῳ, καὶ γίνεται ἐξ ἀμφοῖν πᾶν πλέγμα καὶ πρόνοια ἢ πᾶσα.). O *lógos* então cumpre duas funções: constitui um princípio produtor e organizador dos seres inferiores e também um princípio unificador dos diversos níveis ontológicos, ou melhor, do sensível com o inteligível (vide FATTAL, 1998).



é chamada de providência particular, só se justificando nas atividades humanas que produzem objetos que necessariamente têm um começo no tempo e que implicam a escolha do momento, os meios para a sua produção e a sua finalidade (III 2 (47), 1, 15-19). A providência universal, por sua vez, relaciona-se com algo que não tem começo no tempo, o cosmos, que não é eterno em sentido estrito, mas possui apenas e tão somente uma existência que se distende indefinidamente no âmbito da sucessão, decorrente da eternidade do *Noûs*, sua causa e modelo (1. 20-26). Todas as perfeições do mundo, sua harmonia, regularidade e unidade decorrem da permanência, estabilidade e totalidade do ser verdadeiro e não se originam por cálculo, mas da potência e sabedoria do seu paradigma (2. 9-12). O cosmos, em sua multiplicidade de configurações, decorre do seu demiurgo e este não delibera, argumenta Plotino, porque sendo uma totalidade inclusiva de todos os seres, sem qualquer tipo de deficiência, não poderia deliberar sem que isso implicasse algo adventício, como o aprendizado (2. 11-16). É a contemplação silenciosa do Intelecto, irradiadora do *lógos* universal, que doa para a matéria uma imagem sua que, sendo múltipla e dividida espacialmente, admite partes em conflito e hostilidade, mas que no conjunto permanece subsumido à harmonia e perfeição do seu modelo, que rege tudo de acordo com a lei universal, justiça distributiva que dispõe ordenadamente todas as coisas. É a parte inferior da Alma, acolhedora do *lógos* superior, que se encarrega de produzir o mundo e o conforma ao seu arquétipo.

Como essa parte inferior da Alma do mundo, ou ainda esse *lógos* inferior é produzido? Em III 5 (50), 9, o *lógos* é pensado como originado do *Noûs*, porém no tratado III 2 (47), 16 a sua produção decorre conjuntamente do *Noûs* e da Alma. Não há, contudo, discrepância entre os tratados, pois enquanto o primeiro se refere à processão do *lógos* superior, o segundo se refere ao surgimento do *lógos* inferior. Esse *lógos* ou razão inferior que está presente na φύσις se distingue tanto do Intelecto quanto do *lógos* anterior, ou seja, da Alma superior, e é definido como uma vida irradiada de ambos e que contém uma razão, sendo determinada por esta (III 2 (47), 16, 10-20). O tratado II 3 (52) apresenta o processo de engendramento do *lógos* inferior em coincidência com o passo do tratado IV 8 (6) citado mais acima. A Alma, ao contemplar<sup>257</sup> o *Noûs*, satura-se com a sua potência, mas não consegue contê-la e, assim, transborda, originando as suas partes inferiores, que não representam, contudo, uma nova

---

<sup>257</sup> Plotino indica no passo III 8 (30), 3, 11-15, que o *lógos* inferior resulta de uma contemplação: “Pois ele é o resultado da contemplação e de algo que contemplou.” (trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἔστι μὲν γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας καὶ θεωρήσαντός τινος.).

hipóstase: “E se isso foi dito corretamente, é preciso que a alma do universo contemple, claro, os entes mais excelsos, dirigindo-se sempre à natureza inteligível e a deus, e que, quando ela se preenche e está preenchida como quem se locupletou, a imagem que provém dela, seu nível derradeiro em sentido descendente, este seja o princípio produtivo.” (II 3 (52), 18, 8-13 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς εἴρηται, δεῖ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα ἀεὶ ἰεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς καὶ πεπληρωμένης οἷον ἀπομεστούμενης αὐτῆς τὸ ἐξ αὐτῆς ἰνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιῶν τοῦτο εἶναι.). A Alma do mundo, em sua parte superior, produz, como todos os seres, a partir da sua perfeição, acabamento e potência recebidos do *Noûs*, e não poderia permanecer sem engendrar. Preenchida e saturada pela contemplação do Intelecto divino, tendo se tornado plena pelo *lógos* que recebe, transborda e irradia de si a sua parte inferior, a qual desempenha uma função cosmológica fundamental como φύσις, considerada o último demiurgo por Plotino, em função de sua atuação no sensível.

Os *lógoi* inferiores que constituem a φύσις apresentam o mesmo *modus operandi* que as hipóstases superiores em sua atividade produtiva, incluindo-se o nível superior da Alma, ou seja, a sua atividade produtiva coincide com a contemplativa<sup>258</sup>. O seu modo de contemplação, contudo, é deficiente, nublado, algo correspondente à consciência onírica<sup>259</sup>, imagem de uma contemplação mais elevada<sup>260</sup>. Ao contrário das partes superiores da Alma, nela não há imaginação e muito menos conhecimento<sup>261</sup>. Segundo Plotino, sem qualquer cálculo e

---

<sup>258</sup> “Por ser contemplação e objeto de contemplação e *logos*, por ser exatamente isso, ela produz.” (III 8 (30), 3, 19-20 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τῶ οὖν εἶναι θεωρία καὶ θεώρημα καὶ λόγος τούτῳ καὶ ποιεῖ ἢ ταῦτά ἐστιν.).

<sup>259</sup> “E se alguém quer conferir à natureza alguma consciência ou percepção, esta não será como a percepção ou consciência a que nos referimos no caso de outras coisas, mas como se alguém comparasse a consciência ou percepção do sono com a da vigília.” (III 8 (30), 4, 22-25 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: καὶ εἴτε τις βούλεται σύνεσιν τινα ἢ αἴσθησιν αὐτῇ διδόναι, οὐχ οἷαν λέγομεν ἐπὶ τῶν ἄλλων τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν σύνεσιν, ἀλλ’ οἷον εἴ τις τὴν τοῦ ὕπνου τῇ ἐγρηγορότος προσεικάσειε.).

<sup>260</sup> “Existe uma outra contemplação, mais nítida em sua visão, e a natureza é a imagem dessa contemplação.” (III 8 (30), 4, 28-29 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἕτερα γὰρ αὐτῆς εἰς θεῶν ἐναργεστέρα, ἢ δὲ εἰδῶλον θεωρίας ἄλλης.).

<sup>261</sup> “Por isso, a Natureza não é sábia, mas se limita a produzir: (...).” (IV 4 (28), 13, 7-8 [trad. IGAL, J.]: ὅθεν οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ.).

deliberação, de sua contemplação silenciosa brotam o desenho e o contorno dos corpos<sup>262</sup>. A ação da parte mais baixa da Alma é descrita no passo a seguir, no qual Plotino afirma que a sua parte inferior conforma a matéria disseminando nesta as razões conformadoras: “Esta alma situada nas sementes é a que alguns chamam ‘natureza’, a qual, partindo de lá, isto é, dos princípios anteriores a ela, como a chama parte do fogo, relampeou e conformou a matéria, não a pressionando nem valendo-se das consabidas alavancas, mas preenchendo-a de razões.” (V 9 (5), 6, 20-24 [trad. IGAL, J.]: φύσιν δέ τινες αὐτὴν ὀνομάζουσιν τὴν ἐν τοῖς σπέρμασιν, ἢ ἐκεῖθεν ὀρμηθεῖσα ἀπὸ τῶν πρὸ αὐτῆς, ὥσπερ ἐκ πυρὸς φῶς, ἤστραψέ τε καὶ ἐμόρφωσε τὴν ὑλὴν οὐκ ὠθοῦσα οὐδὲ ταῖς πολυθρυλλήτοις μοχλείαις χρωμένη, δοῦσα δὲ τῶν λόγων.). Como afirma o tratado III 6 (26), a matéria é infecunda e, portanto, tem na forma o seu princípio fecundante: “(...) pois apenas a forma é fértil, já que a outra natureza é infértil.” (III 6 (26), 19, 24-25 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, ἢ δ’ ἑτέρα φύσις ἄγονος.). Em função disso, no passo a seguir, Plotino reafirma o que é dito abundantemente em outros tratados, ou seja, que a razão é a potência geradora dos seres sensíveis (III 6 (26), 19, 28-29), afirmação plena de significado em um passo em que a matéria é abordada em sua incapacidade de engendrar, comparada aos eunucos em torno da deusa<sup>263</sup>. A φύσις semeia as razões seminais na matéria (V 9 (5), 6, 23) e é movida por um desejo, sem nenhum cálculo ou deliberação<sup>264</sup>, de resgatá-la de sua indigência transmitindo a potência e a vida<sup>265</sup> que ela mesma acolhe dos princípios superiores.

---

<sup>262</sup> “O meu contemplar produz um objeto de contemplação, como os geômetras desenharam contemplando; todavia eu não desenho, mas contemplo, e as linhas dos corpos ganham existência como se elas tombassem.” (III 8 (30), 4, 7-10 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: καὶ τὸ θεωροῦν μου θεώρημα ποιεῖ, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι θεωροῦντες γράφουσιν· ἀλλ’ ἐμοῦ μὴ γραφούσης, θεωρούσης δέ, ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμὰ ὥσπερ ἐκπίπτουσαι.). Nos passos II 9 (33), 18, 14-17 e VI 7 (38), 7, 8-16 encontramos o mesmo ponto de vista.

<sup>263</sup> Segundo Igal (1985, p. 190, nota 152, v. II), a deusa em questão é Cibele.

<sup>264</sup> Laurent (1992, p. 207) mostra que não se deve recusar à Alma do mundo uma *boulesis*, mas sim a *prohairesis* entendida como escolha racional relativa a diversas alternativas.

<sup>265</sup> A definição e o modo de atuação da φύσις são apresentados por Plotino no passo V 9 (5), 6, 15-24 e II 3 (52), 17, 1-17.

No tratado III 8 (30), Plotino compreende a produção contemplativa como produção de forma<sup>266</sup> (7. 21-22). Quando a φύσις engendra por meio de sua atividade contemplativa, representa uma forma que produz outra forma. Isso nos leva ao problema da hierarquia no âmbito da própria φύσις, pois Plotino parece aludir a um *lógos* intermediário entre a figura visível dos corpos, sua μορφή<sup>267</sup> e o *lógos* produtivo representado pela natureza:

Pois não é o fogo que precisa se aproximar da matéria para que ela se torne fogo, mas um *logos*: isso é uma indicação, de modo algum insignificante, de que, tanto nos animais quanto nas plantas, os *logoi* são os produtores, e de que a natureza é um *logos*, que produz um outro *logos*, engendramento seu, que doa algo ao substrato, mas permanece ele mesmo imóvel. O *logos* que atua no formato visível já é o último, morto e incapaz de produzir outro, mas o que tem vida é irmão do que produz o formato e, possuindo a mesma força, a produz naquilo que se origina.

III 8 (30), 2, 25-34 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: οὐ γὰρ πῦρ δεῖ προσελθεῖν, ἵνα πῦρ ἢ ὕλη γένηται, ἀλλὰ λόγον· ὁ καὶ σημεῖον οὐ μικρὸν τοῦ ἐν τοῖς ζώοις καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς τοὺς λόγους εἶναι τοὺς ποιοῦντας καὶ τὴν φύσιν εἶναι λόγον, ὃς ποιεῖ λόγον ἄλλον γέννημα αὐτοῦ δόντα μὲν τι τῷ ὑποκειμένῳ, μένοντα δ' αὐτόν. ὁ μὲν οὖν λόγος ὁ κατὰ τὴν μορφήν τὴν ὀρωμένην ἔσχατος ἤδη καὶ νεκρὸς καὶ οὐκέτι ποιεῖν δύναται ἄλλον, ὁ δὲ ζῶν ἔχων ὁ τοῦ ποιήσαντος τὴν μορφήν ἀδελφὸς ὢν καὶ αὐτὸς τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχων ποιεῖ ἐν τῷ γενομένῳ.

O passo acima é difícilimo de ser interpretado, pois afirma que há um *lógos* que se identifica com a natureza e outro que pode ser considerado como a *morphé* ou figura dos corpos, um *lógos* morto que não engendra. O problema reside no *lógos* que tem vida e que é considerado irmão do que produz a figura. Os intérpretes divergem a respeito desse *lógos* que tem vida e é provável que a interpretação exata do passo seja impossível. Igal (1985, p. 240, nota 12, v. II) interpreta o passo afirmando que são três: os dois *lógoi* irmãos são identificados com a natureza e a estrutura orgânica que não produz mais; o outro *lógos* é a Alma superior. Santa Cruz (1979, p. 75-77 e 109) considera o passo no sentido da afirmação da existência de dois *lógoi* no nível inferior, a alma inferior que é um *lógos* produtor e vivo, e o *lógos* que esta produz, último *lógos*

<sup>266</sup> “(...) o produzir é fazer uma forma existir, e isso é preencher todas as coisas com contemplação.” (III 8 (30), 7, 21-22 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τὸ γὰρ ποιεῖν εἶναι τι εἶδος ἐστι ποιεῖν, τοῦτο δὲ ἐστι πάντα πληρῶσαι θεωρίας.).

<sup>267</sup> Segundo Laurent (1992, p. 205-206), o que é visto no sensível é uma *morphé* ou *týpos*, mas não um *eidos*.

que coincide com a *morphé*, incapaz de produzir. A sua interpretação não diverge significativamente da de Igal, pois no passo III 8 (30), 3, 7-10, a intérprete reconhece a menção a um terceiro *lógos* que seria a Alma superior. Pradeau (2006, p. 56, nota 24), por sua vez, ao comentar a sua tradução do passo, afirma a existência de três razões: a natureza ou “potência vegetativa da alma do mundo, que produz a figura (*morphé*) dos corpos”; a razão que é morta e que consiste na própria figura corporal; e a razão irmã, identificada pelo intérprete com a alma individual vinculada a um corpo vivo. Laurent (1992, p. 210ss)<sup>268</sup> considera que a natureza é um *lógos* geral que produz as razões seminais de cada vivente; dessas razões, algumas dão a figura estéril aos corpos, e outras engendram um *lógos* nas plantas e animais que permite que continuem engendrando, um *lógos* vivente possuído pelos seres animados, pois o outro *lógos* é possuído apenas pelos minerais. Fattal (1998, p. 42), que segue Laurent em grande parte, considera que o passo afirma que a natureza produz dois tipos de *lógoi*: o primeiro coincide com o *lógos* que produz a figura visível dos seres, são razões configurativas que não engendram outras razões; o outro representa razões viventes ou seminais, que produzem os seres vivos e são capazes de engendrar outras razões. Fattal (1998, p. 42-43) conclui, não obstante a diversidade da noção de *lógos* em Plotino, que o *lógos* na matéria é uma imagem da forma inteligível, dotado de poder produtivo, distinto tanto da matéria sem forma quanto da forma configurativa estéril.

Os intérpretes, não obstante as divergências a respeito da hierarquia dos *lógoi*, concordam que o *lógos* representado pelas razões seminais produz uma figura que constitui o último *lógos*, já improdutivo e, portanto, morto. Esse ponto de vista se relaciona com o que é dito no tratado II 4 (12), 5 a respeito da matéria como cadáver ornamentado, pois nem esta abandona a sua indigência mesmo com a presença dos *lógoi*, como veremos, nem o *lógos* que está nela está realmente vivo, como também indica o tratado III 6 (26), quando afirma que as imagens dos seres reais que estão na matéria são homônimas e não conservam a potência dos seus modelos, pois caso o fizessem a matéria jamais permaneceria tal qual é com a sua presença:

Ademais, se as imagens refletidas fossem tais quais são os seres a partir do quais vieram para a matéria, talvez fosse possível atribuir-lhes alguma das potências

---

<sup>268</sup> Laurent (1992, p. 35-37) apresenta outra distinção importante feita no tratado II 6 (17), relativa ao *eîdos* e *morphé*. Esta última é identificada com a figura visível, enquanto o *eîdos* representa a manifestação da forma inteligível em um corpo, mas que não deve ser confundida com a Ideia que está no *Noûs* (p. 35). Laurent (p. 36) ressalta, porém, que, no vocabulário flutuante de Plotino alguns textos identificam os dois termos. Segundo Laurent (1992, p. 36), o *eîdos* diz respeito às qualidades essenciais, enquanto a *morphé* se relaciona com as qualidades acidentais.

dos que as emitiram e supor que, uma vez que a dita potência tenha chegado até a matéria, esta seria afectada por aquelas; agora, como os seres refletidos são distintos das imagens vistas, é possível disso deduzir que sua afecção é falsa, pois falsa é a imagem vista e ela não possui nenhuma semelhança com quem a produz.

III 6 (26), 7, 33-40 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: καὶ γὰρ αὖ, εἰ μὲν τοιαῦτα ἦν τὰ ἐνορώμενα, οἷα τὰ ἀφ' ὧν ἦλθεν εἰς αὐτήν, τάχ' ἂν τις διδοὺς αὐτοῖς δύναμιν τινα τῶν πεμψάντων τὴν εἰς αὐτήν γενομένην πάσχειν ὑπ' αὐτῶν ἂν ὑπέλαβε· νῦν δ' ἄλλων μὲν ὄντων τῶν ἐμφανταζομένων, ἀλλοίων δὲ τῶν ἐνορωμένων, κάκ τούτων μαθεῖν ἔστι τὸ τῆς πείσεως ψευδὸς ψευδοῦς ὄντος τοῦ ἐνορωμένου καὶ οὐδαμῆ ἔχοντος ὁμοιότητα πρὸς τὸ ποιῆσαν.

O ponto de vista do tratado III 6 (26) a respeito do *lógos* presente na matéria representa um claro desafio de conciliação com o que outros tratados afirmam, pois mesmo como imagem do inteligível, Plotino ressalta a sua incapacidade de atuar de fato sobre a matéria a ponto de transformá-la. Se por um lado, o mundo sensível é apresentado ao longo do tratado como uma imagem em função do *lógos* que está nele ser uma imagem dos seres inteligíveis, não obstante o estatuto dessa imagem tangencia a ilusão em função tanto da impassibilidade da matéria, que veremos no próximo capítulo, quanto do *lógos* que atua nela e que não tem a potência necessária para afetá-la. Desde Aristóteles, a tradição grega, que recebeu a sua influência, concebe os seres corpóreos como entidades constituídas de um princípio formal e um princípio material, ou seja, como um composto (σύνθετος) de matéria e forma. Essa doutrina hilemórfica, com amplas variações, tem suas raízes no platonismo, com sua doutrina acerca da interação entre o receptáculo e a imagem da Ideia exposta no *Timeu*. Em Plotino, a interação dos princípios material e formal representa a condição para a existência dos seres sensíveis, e o princípio inteligível que atua sobre a matéria para formar o composto é o *lógos*. O modo de sua interação é essencial para a determinação do estatuto do sensível.

A atividade da φύσις é responsável pela doação de um último *lógos*, essencial para a formação do mundo sensível, que só pode ocorrer no âmbito de um processo temporal, o que implica que a atividade da alma inferior é geradora do tempo. Não pretendemos, nos limites deste trabalho, sequer tocar nas questões mais importantes que envolvem esse tema, mas apenas indicar a geração do tempo como condição prévia sem a qual não existiria o múltiplo sensível, pois o seu ser só existe em devir, a tal ponto de poder ser identificado com a temporalidade: “Para as coisas

originadas, se retiras deles o “será”, como estão sempre a adquirir seu ser, imediatamente caber-lhes não ser; (...).” (III 7 (45), 4, 19-20 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τοῖς μὲν οὖν γεννητοῖς, εἰ ἀφέλοις τὸ “ἔσται”, ὅτε ἐπικτωμένοις ἀεὶ εὐθύς ὑπάρχει μὴ εἶναι).<sup>269</sup> A contrapartida desse ser cujo existir coincide com o devir é o ser cuja natureza é a eternidade, ou seja, ser sempre existente. A identificação do ser verdadeiro com o ser existente eterno é tal, que Plotino chega a pensar na relação entre “existente” e “sempre existente” como tautológica (III 7 (45), 6, 26-42). O tempo, segundo Plotino, não pode ser definido como algo posterior, extrínseco ou mesmo concomitante à Alma, mas como consubstancial com esta, assim como a eternidade é consubstancial ao *Noûs* (III 7 (45), 11, 59-62), como sua ἐνέργεια (III 7 (45), 11, 43-46). O tempo começa a ser definido então por Plotino, mediante uma pergunta: “Portanto, se alguém disser que o tempo é a vida da alma em movimento de transição de uma vivência para outra, pareceria estar dizendo o quê?” (III 7 (45), 11, 43-45 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι, ἄρ’ ἂν δοκοῖ τι λέγειν;).

A resposta é que o tempo, vida da Alma, é imagem móvel da eternidade<sup>270</sup>, vida do *Noûs*. A vida da Alma e o movimento do cosmos representam, respectivamente, uma imitação da vida do *Noûs* e do movimento dos seres inteligíveis em torno ao princípio. Nesse processo de produção do tempo e sua imitação da eternidade, evidencia-se na relação entre o *Noûs* e a Alma a produção por inversão já presente no engendramento do *Noûs* pelo Uno. A contraposição entre a vida do *Noûs* e da Alma é dada no passo a seguir, no qual Plotino responde à pergunta acima, apresentando sua definição completa de tempo:

Pois, se a eternidade é vida em repouso, em identidade, invariável e já infinita, se é preciso que o tempo seja a imagem da eternidade, assim como este universo em relação àquele, é preciso dizer que o tempo é, em vez da vida de lá, uma outra vida como que homônima, que é a dessa potência da alma, e, em vez do movimento inteligível, o movimento de uma parte da alma; em vez da identidade, da invariabilidade e da permanência, o não permanecer em si, fazer uma coisa e então outra; em vez da inextensão e da unidade, a imagem da unidade, aquilo que é uma unidade em continuidade; em vez do já infinito e completo, o avanço para o infinito sempre em direção ao sucessivo; em vez de

<sup>269</sup> Puente (2002, p. 259): “O ato seminal da Alma é, pois, a sua temporalização e é somente a partir desse ‘processo’ que ela cria o cosmo sensível.”

<sup>270</sup> *Timeu* 37d-38b.

um todo imediato, aquilo que será um todo por partes e um todo sempre no porvir.

III 7 (45), 11, 45-56 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: εἰ γὰρ αἰῶν ἐστὶ ζωὴ ἐν στάσει καὶ τῷ αὐτῷ καὶ ὡσαύτως καὶ ἄπειρος ἤδη, εἰκόνα δὲ δεῖ τοῦ αἰῶνος τὸν χρόνον εἶναι, ὡσπερ καὶ τότε τὸ πᾶν ἔχει πρὸς ἐκεῖνο, ἀντὶ μὲν ζωῆς τῆς ἐκεῖ ἄλλην δεῖ ζῶην τὴν τῆσδε τῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς ὡσπερ ὁμώνυμον λέγειν εἶναι καὶ ἀντὶ κινήσεως νοερᾶς ψυχῆς τινος μέρους κίνησιν, ἀντὶ δὲ ταυτότητος καὶ τοῦ ὡσαύτως καὶ μένοντος τὸ μὴ μένον ἐν τῷ αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργοῦν, ἀντὶ δὲ ἀδιαστάτου καὶ ἐνὸς εἰδῶλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχείᾳ ἐν, ἀντὶ δὲ ἀπείρου ἤδη καὶ ὅλου τὸ εἰς ἄπειρον πρὸς τὸ ἐφεξῆς ἀεὶ, ἀντὶ δὲ ἀθρόου ὅλου τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον καὶ ἀεὶ ἐσόμενον ὅλον.

A vida da Alma é, por conseguinte, configurada como uma imagem invertida da vida do *Noûs*, o que permite, pela negação de certas características da primeira, a determinação da natureza da segunda. A vida da Alma é uma imitação da vida do *Noûs*, mas no ato mesmo de imitá-la, a Alma precisa desdobrar essa potência que não consegue conter e assim a transforma em vida temporalizada que constitui a potência da Alma que produz o mundo. O que está presente no *Noûs* em unidade, repouso, invariabilidade e inextensão, na Alma se reflete inversamente como estados sucessivos, ainda em unidade, mas não a do eterno presente e sim em continuidade indefinida, dividido consecutivamente. Há, contudo, semelhança entre os dois níveis, pois é exatamente aquilo que está presente na totalidade indivisível da eternidade que se desdobra de um momento a outro na sucessão indefinida do tempo.

Plotino descreve a geração do tempo a partir do capítulo décimo primeiro do tratado III 7 (45), fornecendo duas indicações metodológicas que devem ser levadas em consideração na explicação de seu surgimento: devemos tomar como ponto de partida a eternidade, modelo do tempo; é preciso gerar a temporalidade em teoria, ou seja, mentalmente, pois o tempo não tem início, mas não se confunde com a eternidade, já que se caracteriza pela sucessão em direção ao posterior (11. 1-20). Ao invocar o tempo como narrador de sua própria origem, Plotino alude à presença do tempo no ser antes de sua geração, o que representa o ponto de vista de que o efeito está presente em sua causa ou que a imagem está previamente em seu modelo, em estado de unidade. Rompendo esse estado de unidade em que todas as coisas estão simultaneamente juntas, a alma inferior se move em função de sua natureza inquieta que se traduz pelo desejo de buscar sua autonomia. Não contendo mais a totalidade na eternidade do presente, a alma inferior se



move em direção ao posterior e ao diverso, para manifestá-la sucessivamente, em contraposição à identidade constante da eternidade e, por esse movimento, gera o tempo, que constitui a sua vida. No passo IV 7 (2), 13, 1-8, Plotino afirma que na vida do Intelecto puro não há qualquer desejo ou tendência, mas a natureza inferior, ou seja, a alma, além de sua atividade intelectual própria, concebe um outro desejo, o de ordenar conforme a sua visão dos seres perfeitos. Como se fosse fecundada por estes, a alma avança em função desse desejo e, como se estivesse grávida, procria. No passo III 7 (45), 11, 15-20, Plotino descreve assim o motor da geração do tempo:

Mas, como havia uma natureza inquieta, que era desejosa de governar a si mesma e ser de si mesma e que escolheu procurar mais do que o presente, ela então se moveu, e se moveu também o tempo, e visto que nos movemos sempre em direção ao depois e ao posterior e ao não idêntico, mas outro e então outro, fazendo um pouco longo nosso caminho, fabricamos o tempo como imagem da eternidade.

III 7 (45), 11, 15-20 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: φύσεως δὲ πολυπράγμονος καὶ ἄρχειν αὐτῆς βουλομένης καὶ εἶναι αὐτῆς καὶ τὸ πλεον τοῦ παρόντος ζητεῖν ἐλομένης ἐκινήθη μὲν αὐτή, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός, καὶ εἰς τὸ ἔπειτα ἀεὶ καὶ τὸ ὕστερον καὶ οὐ ταυτόν, ἀλλ' ἕτερον εἶθ' ἕτερον κινούμενοι, μῆκός τι τῆς πορείας ποιησάμενοι αἰῶνος εἰκόνα τὸν χρόνον εἰργάσμεθα.

Apesar do fato de Plotino atribuir de modo próprio a temporalidade aos seres sensíveis<sup>271</sup>, o tempo representa a vida da alma inferior, imagem da eternidade que é a vida do intelecto. A metáfora que ilustra a relação da Alma com as hipóstases superiores e o modo como se move é dado no passo a seguir: “Mas se comparamos o Bem com um centro, o Intelecto o compararíamos com um círculo imóvel e a Alma com um círculo em movimento, porém movido pelo desejo.” (IV 4 (28), 16, 23-25 [trad. IGAL, J.]: εἰ δὲ τὰγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξειε, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενον ἂν τάξειε, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει.). A inquietude da alma inferior mencionada acima tem relação com a sua inclinação para a ordenação e governo do cosmos, nascida de outro desejo, o de transferir para a natureza inferior, no caso a matéria, o que é contemplado no inteligível; mas como não contém em unidade indivisível o que recebe da visão da Alma superior, atua

---

<sup>271</sup> Em um tratado anterior ao tratado sobre o tempo, o IV 4 (28), 15, 10-20, Plotino aborda a questão do tempo no contexto de uma discussão sobre a presença da memória na Alma do universo e reconhece por um lado que o tempo existe na atividade da Alma e decorre desta, mas por outro que sequer as almas individuais estão no tempo, pois também são eternas e o tempo é posterior.

sucessivamente ou temporalmente (III 7 (45), 11, 22-43). A condição prévia para a produção do cosmos sensível como imagem do inteligível é a criação do tempo, pois se o *Noûs* é eterno e sua vida é eternidade, o modo de ser do cosmos como sua imagem é a sucessão, que se desdobra de momento a momento, sempre impulsionado pela alteridade. A sucessão presente no cosmos é derivada do movimento da alma inferior, pois o mundo está no tempo<sup>272</sup> e, conseqüentemente, é impulsionado pelo movimento da alma inferior<sup>273</sup>. Como o cosmos só pode existir no tempo<sup>274</sup>, a alma inferior precisa dividir temporalmente a sua atividade para que os seus produtos possam existir<sup>275</sup>.

#### 2.4.4. A Alma e a refutação da causalidade material

Uma questão fundamental a respeito do papel da Alma na formação da multiplicidade sensível diz respeito à argumentação desenvolvida por Plotino para refutar a causalidade material. Procedendo dessa maneira, Plotino mostrou a insuficiência da matéria e dos corpos por um lado, e por outro a absoluta dependência que estes mantêm em relação aos princípios inteligíveis e, de modo mais imediato, da Alma. Nesse sentido, Plotino deu continuidade à concepção de seus predecessores platônicos e pitagóricos a respeito da insuficiência da causalidade meramente material como modo de explicação dos fenômenos sensíveis e da sua dependência em relação à Alma como princípio produtivo.

Logo, requer-se que exista o princípio que os ordene e a causa da combinação. Portanto, esta é a que teria categoria de alma. Porque nenhum corpo, nem um composto, porém, nem sequer um simples, pode dar-se entre os seres, a não ser que exista uma alma no universo, suposto que é uma razão que, advindo sobre a

---

<sup>272</sup> No passo IV 4 (28), 15, 17-18, Plotino afirma que o sensível é inferior ao próprio tempo porque está abrangido por ele.

<sup>273</sup> Plotino afirma em IV 3 (27), 22, 7-12 que não é a Alma que está no cosmos, mas este na Alma.

<sup>274</sup> Puente (2002, p. 261): “O cosmo, contudo, depende diretamente do tempo, pois ele é criado no tempo e todos os seus processos ocorrem no âmbito temporal, como vimos acima. Isso não quer dizer, entretanto, que o tempo ‘precede’ o cosmo cronologicamente, pois eles são coetâneos, mas apenas que o cosmo é o produto da atividade da Alma que é denominada tempo. Ou seja: o tempo possui uma precedência causal, não-temporal, sobre o cosmo, pois o cosmo foi criado no tempo, enquanto o tempo se manifesta no cosmo.”

<sup>275</sup> “Qual é a causa de que dita Alma engendre o tempo, porém não a eternidade? A causa está em que os produtos que engendra não são eternos, senão que estão compreendidos no tempo.” (IV 4 (28), 15, 14-16 [trad. IGAL, J.]: τί ἐστίν, ὃ ποιεῖ γεννᾶν αὐτὴν χρόνον, ἀλλὰ μὴ αἰῶνα; ἢ ὅτι, ἃ γεννᾷ, οὐκ αἰδία, ἀλλὰ περιεχόμενα χρόνω’).

matéria, produz um corpo e que, por outra parte, uma razão não pode provir de nenhum princípio outro que da alma.

IV 7 (2), 2, 20-25 [trad. IGAL, J.]: δεῖ ἄρα εἶναι τὸ τάξιν καὶ τὸ τῆς κράσεως αἴτιον· ὥστε τοῦτο τάξιν ἂν ἔχοι ψυχῆς. οὐ γὰρ ὅ τι σύνθετον, ἀλλ' οὐδὲ ἀπλοῦν ἂν εἴη σῶμα ἐν τοῖς οὖσιν ἄνευ ψυχῆς οὐσης ἐν τῷ παντί, εἴπερ λόγος προσελθὼν τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ, οὐδαμῶθεν δ' ἂν προσέλθοι λόγος ἢ παρὰ ψυχῆς.

As principais teorias criticadas são a estoica e epicurista. Em vários tratados das *Enéadas* podemos encontrar passos significativos que tentam mostrar a insuficiência de uma explicação materialista e mecanicista do mundo, a partir de argumentos cosmológicos e antropológicos que indicam tanto a impossibilidade de uma autofundação e auto-organização do devir, quanto à impossibilidade da presença do pensamento e da vida nos corpos sem a ação causal de um princípio de natureza distinta do que é corpóreo, conforme a seguir: “Quem acha que os seres são administrados pela fortuna e pelo acaso, que são reunidos por causas corporais, este está bem afastado tanto de Deus quanto da noção do Um. O discurso não é para eles, mas para os que supõem uma outra natureza além dos corpos e ascendem até a Alma.” (VI 9 (9), 5, 1-5 [trad. BRANDÃO, B. G. L.]: “Ὅστις οἶεται τὰ ὄντα τύχῃ καὶ τῷ αὐτομάτῳ διοικεῖσθαι καὶ σωματικαῖς συνέχεσθαι αἰτίαις, οὗτος πόρρω ἀπελήλαται καὶ θεοῦ καὶ ἐννοίας ἐνός, καὶ ὁ λόγος οὐ πρὸς τούτους, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἄλλην φύσιν παρὰ τὰ σώματα τιθεμένους καὶ ἀνιόντας ἐπὶ ψυχῆν.).

No tratado IV 7 (2): *Sobre a imortalidade da alma*, Plotino apresenta a sua doutrina acerca da imortalidade da alma individual, da sua incorporeidade e da sua função de princípio organizador. Toda a argumentação diz respeito à alma individual, mas se aplica evidentemente à Alma do mundo. Para defendê-la, procurou refutar as doutrinas que negavam a incorporeidade e imortalidade da alma e elaborou, nos capítulos 2 a 8, a mais longa crítica que saiu de sua pena ao estoicismo e ao epicurismo. A importância desses capítulos do tratado reside na tentativa de demonstração da necessidade da existência de um princípio que transcenda os corpos para ser capaz de originá-los e organizá-los. No caso do tratado em questão, em função do tema estudado, esse princípio é identificado com a Alma e, uma vez provada a necessidade da existência desta como princípio organizador dos corpos, torna-se possível alcançar os níveis mais altos da hierarquia do inteligível e o princípio primeiro. As críticas de Plotino assumem basicamente duas

teses: a) os corpos não podem, por si mesmos, produzir pensamento, vida e ordem; b) a alma não pode ser corpórea, pois caso o fosse, isso implicaria a impossibilidade de sua utilização como princípio explicativo dos corpos. Ambas as teses se vinculam ao que é dito no tratado III 6 (26) a respeito da correlação entre a resistência dos corpos e sua deficiência em ἐνέργεια.

O ponto de partida de sua análise é a constatação de que o homem possui uma alma e um corpo, o que exige a investigação de cada um dos seus componentes (IV 7 (2), 1, 1-7). Quanto aos corpos, três características indicam a sua impermanência e mutabilidade: eles são compostos; até os corpos mais simples são constituídos de matéria e forma e podem ser desmembrados nestas; são extensos e podem ser fracionados. Além da análise racional, o testemunho dos sentidos também indica a sua constante corrupção, explicável em função do que foi dito acima (1. 7-22).

Após apresentar as características que tornam todo corpo corruptível, Plotino investiga a natureza da alma com o objetivo de saber se pode ser considerada um corpo. Caso essa tese seja admissível, a teoria estoica da corporalidade da alma deveria ser aceita. Para fazer frente a essa tese, Plotino mostra que, se a alma for um corpo, seria necessário admitir a sua composição e apontar as suas diversas partes constitutivas, pois todo corpo é composto e possui partes. Segundo Plotino, se em um corpo vivo, pelo menos uma das suas partes possuir vida inerentemente, esta será alma em relação às outras partes, pois não se conhece nenhum corpo que possua, por si mesmo, a vida (ζωή). Mais uma vez, a argumentação visa claramente as teorias materialistas, pois devemos nos lembrar que os estoicos (S.V.F., II, 786-787) e epicuristas (*Carta a Heródoto* 63-67) defendiam a tese da corporalidade da alma. Plotino tenta demonstrar, pela sua argumentação, que é insustentável a doutrina que proclama que a alma é um corpo, pois caso seja admitida, a consequência é que alma será composta, impermanente e não poderá ser o princípio organizador do mundo sensível. Os estoicos são criticados em razão de afirmarem que a alma é corpórea, sem se darem conta de que toda alma é princípio de vida e que nenhum corpo, nem mesmo os quatro elementos, possui vida por si mesmo. (vide IV 7 (2), 2, 1-25).

Voltando-se novamente contra as teses estoicas, Plotino elabora uma crítica da teoria que concebe a alma como um corpo simples constituído pela fusão de *lógos* e matéria, o primeiro devendo ser necessariamente responsável pela presença da vida, já que a segunda é um corpo destituído de qualidades. Mais uma vez, a crítica de Plotino é essencial, pois dela resulta uma tentativa de provar a necessidade da existência de princípios incorpóreos, no caso a alma, que

justifiquem a existência do mundo corpóreo. A teoria dos estoicos, segundo Plotino, só poderia ser justificada de dois modos: ou eles admitem que a alma é uma substância, ou que é uma afecção da matéria. No primeiro caso, são obrigados a aceitar que a alma identifica-se apenas com a forma e é substância incorpórea doadora de vida, pois nela não há matéria e, portanto, não pode ser um corpo e não necessita ser pensada como fusão de ambos, matéria e forma; se a pensarem sempre como constituída de matéria e forma, teriam de decompô-la sempre de novo para achar o que nela é responsável pela vida e, portanto alma, o que resultaria em uma regressão ao infinito. Com relação à segunda hipótese, se for uma afecção da matéria, torna-se impossível a justificativa da origem dessa afecção, pois a matéria não pode dar a si mesma nenhum princípio vital nem se autoestruturar, em função da sua potencialidade, carência de inteligência e de todas as qualidades, conforme a própria doutrina estoica (S.V.F., I, 85 e II, 309 e 326)<sup>276</sup>. A conclusão do raciocínio é que, uma vez sendo impossível a existência de corpos estruturados e vivos sem um princípio que os transcenda, a alma, como princípio vital, deve ser incorpórea. (vide IV 7 (2), 3, 6-18). Plotino também procura evidenciar que a presença da alma ou de uma potência psíquica é fundamental para a existência e conservação dos corpos, pois a natureza destes consiste na mudança, o que implicaria uma constante corrupção, caso não estivesse presente uma potência unificadora e coesiva como a alma; e dado que a matéria não pode se autoestruturar em função da sua passividade, da sua completa falta de ἐνέργεια, da sua impotência, mais uma vez se faz necessária a presença da alma. (vide IV 7 (2), 3, 18-28).

Plotino, no quarto capítulo, indica que a própria doutrina estoica insiste na existência de uma alma inteligente que preceda os corpos organizados e implicitamente parece admitir a necessidade de que essa inteligência deve possuir uma natureza diferente daquilo que ordena, quando a denominam de “hálito quente em certo estado”, sendo forçados a reconhecer na expressão “certo estado”, a referência a um ser cuja operação se distingue dos corpos (IV 7 (2), 4, 1-22). Embora não o faça no texto, Plotino poderia ter dirigido a mesma observação aos epicuristas, em função destes reconhecerem que os átomos da alma são qualitativamente diferentes dos átomos constitutivos do corpo, o que indica que também pressentiram que a atividade pensante do homem não pode ser explicada em termos de uma mera interação mecânica dos átomos, mas sim em função da presença de algo que possua uma natureza diferente da corpórea. Na sequência do tratado, nos capítulos 5 a 8, Plotino se dedica a construir uma série de

---

<sup>276</sup> Remetemos a Igal (1985, p. 494, v. II).

argumentos que visam a provar que a alma não pode ser um corpo, pois caso o fosse, não seria possível explicar o movimento dos corpos e o seu crescimento, tampouco a presença da alma em toda extensão dos corpos e sequer fenômenos tais como a percepção sensível, memória e a sensação, ou mesmo a inteligência e a aquisição de virtudes (IV 7 (2), 5-8).

O argumento exposto no passo 8<sup>3</sup>. 1-25 encerra um especial interesse para os propósitos deste trabalho, pois Plotino tenta mostrar que a teoria estoica cai em um completo absurdo ao afirmar que do inferior procede o superior, quando dizem que o hálito ou *pneuma* é, primeiro, natureza (φύσις) nas plantas, depois, alma (ψυχή) nos animais e por último, inteligência (νοῦς) no homem e que, portanto, a vida, a alma e a inteligência nascem de algo inferior. A metafísica estoica, nesse ponto, representa a exata inversão da metafísica neoplatônica, que ensina que do princípio primeiro, transcendente e superior a tudo, surgem todos os seres inferiores em uma sequência hierárquica descendente<sup>277</sup>, em função da irradiação de sua potência infinita. Admitir que do inferior pudesse surgir o superior em escala ascendente, seria admitir que o que está em potência precede o ato, o que é rejeitado por Plotino, que aceita o ensinamento aristotélico (*Met.* 1049 b 24-25) de que a passagem da potência ao ato só se realiza mediante a presença de um ser em ato (V 9 (5), 4, 1-10), pois é contraditório que um ser em potência possa, por si mesmo, chegar a estar em ato. Se qualquer ser em potência pudesse dar a si mesmo o movimento que consiste em passar do estado de potência ao estado atual, deveria encerrar em si, simultaneamente, a potência e o ato em relação ao mesmo. (vide IV 7 (2), 8<sup>3</sup>, 1-25).

O atomismo representa o outro ponto de vista criticado por Plotino em sua defesa da necessidade da alma como princípio incorpóreo dos corpos, embora considere tão inverossímeis as suas doutrinas, que dedica pouco espaço para refutá-las<sup>278</sup>. Vimos em uma seção anterior que Plotino rejeita a identificação do ser verdadeiro com os corpos e recusa completamente a sua suposta função de princípio. Os atomistas, segundo Plotino, equivocaram-se ao afirmar que os corpos complexos são formados por átomos que não possuem vida, pois caem no absurdo de

---

<sup>277</sup> Igal (1985, p. 508, nota 54, v. II) afirma a respeito do passo IV 7 (2), 8 (3), 1-4, que a hierarquia estoica é ascendente: “Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núm. 806. Os estoicos estabeleciam uma gradação entre os seres: o *pneûma* que há nos corpos inanimados é um mero ‘princípio de coesão’; nas plantas é ‘natureza’; nos animais irracionais é ‘alma’ e no homem é ‘inteligência’ (cf. *Ibid.*, II, núms. 714 y 1013 [pág. 302, 36-37]). O que Plotino critica aqui não é a gradação mesma, porém uma suposta ‘evolução ascendente’.”

<sup>278</sup> Encontramos as seguintes referências ao átomo nas *Enéadas*: II 4 (12), 7, 20 e 24; III 1 (3), 2, 10; III 1 (3), 3, 1, 5, 9, 18, 20 e 25; IV 7 (2), 3, 1.

considerar que desses seres corpóreos e inanimados e de sua interação mecânica, possa brotar a vida e a inteligência. Ademais, se os corpos não têm o poder de auto-ordenação, isso implica que necessitam de um princípio que os forme e ordene, ou seja, de uma razão que atue e reduza o caos e a feiúra à beleza e harmonia.

Pois bem, que corpo pode existir que possua vida por si mesmo? Porque o fogo, o ar, a água e a terra são por si inanimados, e qualquer um deles em que está presente a alma vive com uma vida que lhe é adventícia; por outra parte, outros corpos além dos ditos não existem, e precisamente os que opinam que há, ademais, elementos distintos daqueles, afirmam que são corpos e não almas, nem possuidores de vida. Todavia, se nenhum deles possui vida, é absurdo supor que sua associação tenha produzido vida. Mas, se se supõem que cada um possui vida, então basta um só. Melhor dito, é impossível que a aglomeração de alguns corpos produza vida e que os seres carentes de inteligência engendrem inteligência.

IV 7 (2), 2, 10-19 [trad. IGAL, J.]: τί ἂν οὖν εἶη σῶμα ζωὴν παρ' αὐτοῦ ἔχον; πῦρ γὰρ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ ἄψυχα παρ' αὐτῶν· καὶ ὅτω πάρεστι τούτων ψυχῇ, τοῦτο ἐπακτῶ κέχρηται τῇ ζωῇ, ἄλλα δὲ παρὰ ταῦτα σώματα οὐκ ἔστι. καὶ οἷς γε δοκεῖ εἶναι καὶ στοιχεῖα τούτων ἕτερα, σώματα, οὐ ψυχαί, ἐλέχθησαν εἶναι οὐδὲ ζωὴν ἔχοντα. εἰ δὲ μηδενὸς αὐτῶν ζωὴν ἔχοντος ἢ σύνοδος πεποίηκε ζωὴν, ἄτοπον· εἰ δὲ ἕκαστον ζωὴν ἔχοι, καὶ ἐν ἄρκεϊ· μᾶλλον δὲ ἀδύνατον συμφόρησιν σωμάτων ζωὴν ἐργάζεσθαι καὶ νοῦν γεννᾶν τὰ ἀνόητα.

O que se depreende dos argumentos contra os atomistas é que estes invertem a relação causal entre a alma e o corpo, ao estabelecerem que a alma é originada pelos corpos e não o contrário. A tese atomista de que os átomos se aglomeram e originam a alma não pode se sustentar, segundo Plotino, porque os átomos são considerados impassíveis e não podem unificar-se, mas apenas justapor-se, o que implica a impossibilidade da produção de algo verdadeiramente uno, como é o caso da alma (IV 7 (2), 3, 1-5).

No tratado III 1 (3), que aborda a questão da fatalidade, Plotino, ao expor a sua teoria da causalidade e ao afirmar que todos os seres nascem em função de uma causa (αἰτία), critica o atomismo. Nessa crítica, Plotino adota uma perspectiva antropológica, argumentando que o pensamento não poderia ser produzido pelo mero movimento e choque dos átomos, e que tampouco seria possível explicar como certas tendências, habilidades ou talentos poderiam provir

de uma variação das características dos átomos, por exemplo, como tais coisas poderiam inclinar alguém para os estudos de geometria e outro para o estudo da astronomia (III 1 (3), 3, 1-29).

No tratado II 4 (12), os atomistas também são criticados de um modo mais abrangente por Plotino, que estabelece algumas objeções contra os que consideram que os átomos são constitutivos dos corpos, ou seja, argumenta que os átomos sequer podem ser princípios dos corpos ou matéria destes. Segundo Plotino, o indivisível (ἄτομος) não pode existir na medida em que todo corpo é divisível; a continuidade e flexibilidade dos corpos atestam que não são feitos de *átomos*; Plotino também afirma que tampouco o mundo poderia existir como realidade que possui vida e ordem, caso não houvesse alma e inteligência, e estes não poderiam ser feitos de átomos, pois é impossível explicar como a justaposição de átomos daria origem à vida e ao pensamento; além disso, seria impossível fabricar, a partir dos átomos que não se diferenciam entre si qualitativamente, mas apenas quantitativamente, coisas distintas deles ou com uma natureza distinta (II 4 (12), 7, 20-28).

Podemos finalizar a argumentação de Plotino que visa refutar a exclusividade da causalidade material na produção e organização dos seres sensíveis, com a indicação de um passo no qual Plotino investiga a alma e conclui que ela é uma substância verdadeira, pertencente inteiramente ao inteligível, contraposta ao que está em processo de devir, o mundo dos corpos, que não deve ser considerado como substância em sentido estrito, em função da sua condição fugidia, dependência da alma e participação nesta para poder existir e ser o que é:

Qual é, pois, a substância da alma? [...] Está claro que é a que dizemos que é “realmente substância”. Porque há algo, todo o corpóreo, que diríamos que é “devir”, mas não substância, pois “nasce e perece, porém jamais é realmente”, mas que se conserva por sua participação no Ser e enquanto participa nele.

IV 7 (2), 8 (5), 43-55 [trad. IGAL, J.]: τίς οὖν οὐσία αὐτῆς; [...] ἡ δῆλον ὅτι ἦν φαμεν ὄντως οὐσίαν εἶναι. τὸ μὲν γὰρ γένεσις, ἀλλ’ οὐκ οὐσία, πᾶν τὸ σωματικὸν εἶναι λέγοιτ’ ἄν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, μεταλήψει δὲ τοῦ ὄντος σφζόμενον, καθόσον ἄν αὐτοῦ μεταλαμβάνη.

A questão da causa verdadeira está entrelaçada com o problema ontológico relativo ao ser que verdadeiramente é. Aqueles que lhe atribuem uma autêntica realidade buscam demonstrar que é a única causa de todos os seres corpóreos e a única justificação da presença da vida e do pensamento nos seres sensíveis. A crença na identificação entre ser e corpo foi



combatida por todos os platônicos, especialmente por Plotino, pois representa para este uma falsa opinião que acorrenta a alma aos corpos, impedindo uma concepção correta da verdadeira natureza dos seres sensíveis e da sua condição de imagem refletida dos seres ditos verdadeiros e, em última instância, do próprio princípio primeiro. O homem que não vislumbra isso, ou seja, que não conhece a verdadeira condição ontológica do sensível permanece impossibilitado de realizar a sua natureza mais elevada, pois confunde as aparências com o verdadeiro. É por isso que Plotino afirma que a Alma é o princípio formativo (VI 2 (43), 5, 9-10).

Não obstante a sua função e contato com a matéria e os corpos, a Alma do mundo e as almas individuais não sofrem qualquer afecção por isso. No tratado III 6 (26), antes de abordar a impassibilidade da matéria e das consequências ontológicas que decorrem dessa condição, Plotino afirma de modo inequívoco a impassibilidade de todas as hipóstases. A tese geral dos cinco primeiros capítulos é que nenhum ser inteligível e incorpóreo está sujeito a qualquer afecção (πάθη). Esse ponto de vista parece, contudo, contradizer o que é dito no tratado V 9 (5), 4, 8-14, em que se afirma a passibilidade da Alma, em função de sua relação com o *Noûs*, que desempenha o papel de princípio conformador dessa, considerada como matéria.

Pigler tenta mostrar que a produção da Alma introduz no mundo inteligível a passibilidade, pois a Alma pensa em ato quando contempla o Intelecto<sup>279</sup>. Pigler alerta que Plotino distingue a afecção da Alma que sofre a ação do *Noûs* e o sofrer representado pela sensação, porém afirma que a condição da Alma como matéria em face ao *Noûs* e sua passagem para o pensar em ato representa uma afecção, o que não ocorre com o *Noûs*, que está sempre em ato<sup>280</sup>. Segundo Pigler (2002, p. 142), a Alma é passível porque recebe do *Noûs* uma energia derivada como indeterminação múltipla e dela elabora todos os seus conteúdos, porém os percorre passo a passo, desdobrando-se para apreendê-los e unificando-os em si, mas como algo distinto de si, processo que gera uma alteridade incessante que se traduz como temporalidade. A passibilidade da Alma é uma implicação de sua relação com o *Noûs* e decorre então do modo como recebe e pensa os inteligíveis em si. Esse modo de passibilidade da Alma deve, contudo, ser entendido em um sentido bem específico e no âmbito do contexto de sua relação com o *Noûs*, pois do ponto de vista do tratado III 6 (26), todas as realidades inteligíveis e incorpóreas são impassíveis. A Alma, no exercício de sua causalidade sobre o mundo sensível, mesmo em sua

---

<sup>279</sup> “(...) la production de l’Âme introduit dans le monde intelligible la dissonance du pâtir, car passer à l’acte sous l’influence d’un être en acte, comme elle le fait, c’est pâtir” (PIGLER, 2002, p. 141).

<sup>280</sup> “La réalité intelligible impassible, c’est-à-dire toujours en acte, est donc le Νοῦς.” (PIGLER, 2002, p. 141).

parte inferior, não sofre qualquer afecção. O contraste entre as afirmações do tratado V 9 (5) e III 6 (26) mostra o quanto a linguagem de Plotino pode variar no tratamento de um mesmo tema. A primeira parte do tratado III 6 (26) busca demonstrar que a alma individual, mesmo em sua função de animar e dirigir os corpos, e apesar de formar uma série de representações a partir da apreensão sensorial, ou mesmo de estar sujeita a desejos, apetites e cóleras em decorrência do contato com os corpos, jamais sofre qualquer afecção. Evidentemente que, se alma individual mesma não é afetada pelos seres corpóreos, não é possível que se cogite uma afecção do *Noûs* e do Uno ou mesmo da Alma do mundo. Resta-nos investigar a matéria com o objetivo de mostrar a sua condição impassível mesmo ao entrar em contato com a forma e originar o mundo dos corpos, estes sim, evidentemente passíveis.

## II. SEGUNDA PARTE: A RECEPÇÃO DO INTELIGÍVEL E O ESTATUTO DA IMAGEM SENSÍVEL

### 3. A natureza da matéria e a sua impassibilidade no tratado III 6 (26)

No capítulo anterior, analisamos o surgimento da multiplicidade inteligível, os modos possíveis de sua articulação com a unidade e sua condição de princípio e modelo dos seres corpóreos. Esses princípios não originam imediatamente o mundo sensível, mas uma matéria na qual atuarão para formar os compostos sensíveis, pois a matéria é condição para a multiplicidade em qualquer nível ontológico. O tratado III 6 (26) elabora a tese absolutamente original da impassibilidade da matéria<sup>281</sup>, decorrente da sua condição incorpórea, identidade com o não-ser e a privação, temas abordados nos tratados anteriores especializados na matéria e que são pressupostos por Plotino em toda a sua argumentação. É necessário, então, articularmos as doutrinas dos tratados II 4 (12) e II 5 (25) que preparam a tese da impassibilidade da matéria, com a doutrina do tratado III 6 (26), que representa a única elaboração explícita dessa tese nas *Enéadas*<sup>282</sup>. Os dois primeiros tratados conduzirão a nossa investigação dos problemas concernentes à necessidade da existência e natureza da matéria dos sensíveis (ὕλη τῶν αἰσθητῶν)<sup>283</sup> e de sua relação com a privação e o não-ser. No decorrer dessa investigação, examinaremos de que modo os pontos de vista dos tratados II 4 (12) e II 5 (25) preparam a tese da impassibilidade da matéria desenvolvida no tratado III 6 (26).

A tese da impassibilidade da matéria apresentada no tratado III 6 (26) e a concepção pseudo-hilemórfica que dela decorre representam, em nossa opinião, uma das tentativas mais importantes e criativas elaboradas na Antiguidade, de mostrar a condição aparente do mundo sensível. A nossa investigação, nesta segunda parte deste trabalho, concentrar-se-á na elucidação da natureza impassível da matéria, no modo como recebe a potência e perfeição dos princípios inteligíveis e nas consequências para o estatuto do múltiplo sensível que decorrem dessa

---

<sup>281</sup> Segundo Narbonne (1993, p. 314), Beutler e Theiler (Band II b, p. 435) consideravam a doutrina da impassibilidade da matéria como uma contribuição original de Plotino, provavelmente jamais enunciada por qualquer pensador anterior.

<sup>282</sup> Narbonne (1995, p. 69): “Le traité III, 6 [26] est le seul de toutes les *Ennéades* à déclarer la matière du monde sensible *impassible* (ἀπαθής).” (Grifo do autor).

<sup>283</sup> A expressão “matéria sensível”, embora muito usada, não é tão adequada, pois a matéria, mesmo a constitutiva dos corpos sensíveis, é incorpórea e não é sensível em nenhum sentido, nem ontológico nem epistemológico.

concepção. As perguntas que, neste capítulo e no subsequente, nortearão todas as discussões, são extraídas do próprio tratado III 6 (26):

[...] se, então, o ente é tal, é necessário que ele mesmo não seja um corpo nem o substrato dos corpos, mas que o ser dessas coisas seja o ser dos não-entes.

E como pode a natureza dos corpos ser não existente? Como pode ser não existente a matéria sobre a qual se sustentam os corpos, as montanhas, as rochas e a terra toda, que é sólida? E também todas aquelas coisas que são resistentes e que com seus golpes forçam as coisas golpeadas a reconhecer sua realidade?

III 6 (26), 6, 29-36 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: - εἰ οὖν τοιοῦτον τὸ ὄν, ἀνάγκη μῆτε τι σῶμα αὐτὸ μῆτε τὸ ὑποκείμενον τοῖς σώμασιν εἶναι, ἀλλ' εἶναι τούτοις τὸ εἶναι τὸ μὴ οὔσιν εἶναι.

Καὶ πῶς ἡ τῶν σωμάτων φύσις μὴ οὔσα, πῶς δὲ ἡ ὕλη ἐφ' ἧς ταῦτα, ὄρη καὶ τέτραι καὶ πᾶσα γῆ στερεά; καὶ πάντα ἀντίτυπα καὶ ταῖς πληγαῖς βιαζόμενα τὰ πληττόμενα ὁμολογεῖν αὐτῶν τὴν οὐσίαν;

A questão central do estatuto do múltiplo sensível no tratado III 6 (26) se articula então em torno das perguntas apresentadas acima: como é possível que o mundo corpóreo ou o múltiplo sensível, que aparenta possuir a máxima realidade, possa ser destituído de ser? Como pode ser aparente aquilo que, do ponto de vista da nossa experiência cotidiana, apresenta-se como o ser mais verdadeiro? As perguntas relacionam uma questão que, na filosofia de Plotino, torna-se simultaneamente ontológica e epistemológica, em função da correspondência entre os níveis hipostáticos e epistemológicos que se entrelaçam, desde o Uno até o mundo sensível. A respeito dessas questões acerca do não-ser do sensível e da matéria, temos duas respostas possíveis: ou o mundo sensível coincide pura e simplesmente com o não-ser absoluto, ou o seu modo de existência aparente deve ser compreendido de outra maneira. Para responder a essas questões de modo adequado, devemos investigar a natureza da matéria e, em decorrência, o estatuto do sensível a partir da perspectiva do tratado III 6 (26).

### 3.1. A origem da matéria e a recusa do dualismo de princípios

A tradição filosófica grega, de Platão aos últimos neoplatônicos, ocupou-se com o problema da matéria (ύλη) considerada como receptáculo e princípio constitutivo dos corpos (των σωμάτων), muito embora somente com Platão e, principalmente, com Aristóteles e os estoicos, a questão tenha recebido os seus contornos terminológicos e conceituais precisos. Plotino é devedor principalmente dos três últimos e recebeu ainda a contribuição dos filósofos médio-platônicos e neopitagóricos que mediarão a sua interpretação de Platão. Investigar o problema da matéria nas *Enéadas* exige o constante retorno aos seus precursores, cujas teorias foram assimiladas, mas também bastante criticadas pelo pensador alexandrino, principalmente a estoica e a aristotélica.

O termo ύλη tornou-se um termo técnico a partir de Aristóteles<sup>284</sup> e não aparece em Platão com o significado de “matéria” (REALE, 1995, p. 160). Evidentemente que tampouco o termo foi utilizado pelos pré-socráticos, que não aventaram a questão da matéria e muito menos o problema da sua origem, natureza e funções<sup>285</sup>. Diversos elementos (στοιχεῖα), entretanto, foram apresentados pelos filósofos originários para a explicação da origem da multiplicidade, considerados como ἀρχή ou φύσις de onde todos os seres surgiram. Em suas doutrinas cosmológicas, não havia uma distinção clara entre causa eficiente, formal e material que tornasse possível a colocação de uma diferença conceptual entre aquilo que funciona como receptáculo no qual os seres são gerados, aquilo de que são feitos e aquilo a partir do qual eles se originam. Para os pré-socráticos, os princípios tais como o ar (ἀήρ), a água (ύδωρ), o fogo (πύρ), o indefinido (ἄπειρον), o número (ἀριθμός) ou o átomo (ἄτομος) deveriam ser considerados como originários. É claro que a questão do estatuto filosófico das teorias pré-socráticas é extremamente complexo<sup>286</sup>, mas a condição não engendradora dos elementos relatados acima e a ausência de um conceito de matéria como distinta de outros princípios não parece poder ser posta em dúvida. Não

---

<sup>284</sup> Narbonne (1993, p. 47-48, nota. 1) afirma que o termo ύλη foi utilizado pela primeira vez, em sentido técnico ou filosófico, por Aristóteles.

<sup>285</sup> Embora os pré-socráticos não tenham tratado do tema em termos platônico-aristotélicos, ao refutar as teses dos primeiros no tratado II 4 (12), 6, Plotino reconhece neles a presença de problemas e doutrinas relativas à questão da matéria, seguindo Aristóteles nesse ponto (cf. *Met.* A 3-5). De um ponto de vista estritamente historiográfico, os pré-socráticos não trabalharam com o conceito de matéria.

<sup>286</sup> Sinnige (1968) aborda extensamente o problema da matéria nos pré-socráticos.

obstante a ausência terminológica e conceptual concernente ao problema da matéria nos textos pré-socráticos, o fato é que tanto Platão quanto o Estagirita reconheceram nos primeiros cosmólogos a colocação inicial do problema.

De modo mais específico, a questão da origem da matéria foi objeto de intensa reflexão no âmbito da filosofia grega e a maior parte da tradição optou por considerar a matéria como não engendrada, o que resultou na persistente presença de um dualismo metafísico de princípios presente na tradição, em Platão<sup>287</sup>, Aristóteles<sup>288</sup>, nos estoicos<sup>289</sup>, nos médio-platônicos<sup>290</sup> e Numênio<sup>291</sup>. A exceção coube a alguns neopitagóricos<sup>292</sup> e aos neoplatônicos, mas a posição do fundador do neoplatonismo não é tão clara como os manuais de história da filosofia fazem parecer.

Plotino representou a continuidade da tradição anterior sob muitos aspectos, mas no que diz respeito ao problema da origem da matéria, a questão se apresenta como uma das mais

---

<sup>287</sup> Platão afirma, no passo 51e-52b do *Timeu*, a existência de três tipos distintos de realidade: o ser (ὄν), o receptáculo (χώρα) e a geração, o ser em devir (γένεσις). Com relação à origem da χώρα, Platão afirma a sua eternidade (52 a) e não se encontra passagem na obra platônica que permita a afirmação de que o receptáculo que recebe as imagens das Ideias seja produzido ou gerado. Além do mais, a tradição indireta das doutrinas não escritas afirma claramente que nem mesmo a *díade* indefinida considerada como uma matéria inteligível é engendrada pelo Uno, mas constitui junto com este uma polaridade de princípios (ver REALE, 1997, p. 157-166).

<sup>288</sup> Com relação ao problema da origem da matéria primeira, Aristóteles afirma a sua condição não engendrada: “(...) enquanto ela é segundo a potência, ela não se corrompe segundo ela mesma, mas é necessário que seja incorruptível e inengendável. Pois, por um lado, se ela viesse a ser, algo deveria lhe subjazer inicialmente, a partir do qual ela se constituísse como a partir de um elemento imanente; mas este último é essa mesma natureza, de modo que ela seria antes de ter vindo a ser (...)” (*Phys. A 9*, 192 a 30-32, trad. ANGIONI, L.).

<sup>289</sup> O ponto de vista dos estoicos a respeito da origem da matéria não se diferencia do platônico e do aristotélico, pois para Zenon e seus discípulos, a matéria é inengendrada e, além do mais, é incorruptível (S.V.F. II, 408, 34).

<sup>290</sup> Apuleio, em sua interpretação de Platão, afirma a sua condição originária: “(...) ele (Platão) assinala que ela não pode ser criada nem destruída (...)”. (*De Platone I*, 191-192, trad. BEAUJEU, J.). Albino também procura reproduzir a posição de Platão e a considera inengendrada: “Ao lado da matéria que desempenha a função de princípio, Platão admite também outros princípios (...)”. (*Didaskalikós*, IX, 11-12, trad. LOUIS, P.). Com relação ao surgimento da matéria, a posição de Plutarco é bastante original. Thévenaz (1938, p. 108-118) indica as constantes flutuações do filósofo a respeito do tema e distingue três tipos de matéria em sua análise do *De animae procreatione*: uma matéria completamente indeterminada, passiva, pré-cósmica; esta, em conjunto com a alma pré-cósmica origina uma matéria pré-cósmica corporal e desordenada que, por sua vez, em conjunto com a alma do mundo, origina uma matéria cósmica corporal e ordenada.

<sup>291</sup> Numênio considera a matéria primeira como inengendrada, mas admitiu também uma espécie de geração da matéria segunda no momento em que a primeira recebe ordenação: “(...) esta *díade*, segundo ele, indeterminada não tem geração, mas determinada é engendrada (...)”. (Fr. 52, trad. DES PLACES, E.).

<sup>292</sup> Com relação à tradição pitagórica, o testemunho de Diógenes Laércio, que se reportou a Alexandre Poliistore (séc. I a. C.), mostra que o médio-pitagorismo subordinava a *díade* ao Uno (REALE, 1994, p. 330). Nos neopitagóricos, principalmente na doxografia de autores como Moderado de Gades (séc. I d.C.), encontra-se também a subordinação da *díade* ao Uno (REALE, 1994, p. 351-352). O problema é que grande parte do conhecimento que nós temos a respeito do neopitagorismo provém dos autores neoplatônicos que podem ter atribuído aos pitagóricos doutrinas que eram suas, como no caso de Simplício que relata a doutrina de Moderado (*In Arist. Phys.*, 230, 34ss). A respeito dessas questões, consultar Reale (1994, p. 321-357).

espinhosas de toda a filosofia plotiniana e deu margem a uma série de acirradas discussões entre os especialistas, alguns defendendo o caráter não engendrado da matéria, como no caso de seus predecessores, e outros defendendo o seu engendramento, mas com interpretações muito divergentes. Os principais representantes e respectivos trabalhos acerca desse debate ocorrido em anos recentes foram os seguintes: Schwyzer (1973, 266-280), Corrigan (1986, 167-181), Puech (1960, p. 159-190), Narbonne (1993, p. 135-207) e O'Brien (1991b, 15-25 e 1993, p. 19-35), que produziram, além dos referidos, uma quantidade considerável de artigos e livros sobre o tema, dos quais só podemos dar aqui uma breve síntese. O'Brien (1991b) repertoria parte dessa discussão, da qual ele é um dos protagonistas principais, reproduzida por vários intérpretes<sup>293</sup>. Toda essa polêmica acerca da origem da matéria em Plotino é importante de um ponto de vista cosmológico, mas não pretendemos abordá-la exaustivamente. Desse modo, iremos tão somente circunscrevê-la em seus aspectos mais importantes e apresentar a posição que seguimos, pois não pretendemos contribuir aqui com uma nova posição acerca do tema, já que o nosso escopo consiste na determinação do estatuto da matéria, fundamental para a elucidação do modo como esta recebe a potência dos seres inteligíveis.

Grande parte dos trabalhos dedicados ao estudo do pensamento plotiniano aceita como ponto pacífico a geração da matéria pelos princípios inteligíveis anteriores e isso muitas vezes pode levar o leitor a pensar que essa posição está presente de modo claro nas *Enéadas*, mas o fato é que a condição engendrada da matéria em Plotino não é evidente e só pode ser aceita a partir de um longo trabalho de discussão e exegese dos textos. Estes permitem uma interpretação muito diversa do tema, até mesmo a negação do engendramento da matéria, posição defendida por Schwyzer<sup>294</sup>; ou a concepção de vários tipos de matéria e vários engendramentos, como Corrigan<sup>295</sup> tenta demonstrar. Puech (1960, p. 183-185) chegou a indicar uma evolução na concepção plotiniana de matéria, que representaria a passagem de um ponto de vista inicialmente

---

<sup>293</sup> Zamora (2000, p. 215-225) comenta esse debate, assim como Collette-Ducic (2007, p. 86-108).

<sup>294</sup> A interpretação de Schwyzer é repertoriada pelo seu principal interlocutor e oponente, O'Brien (1991b, p. 27-41) e é reproduzida de modo sintético por Zamora (2000, p. 216-221) que a apresenta em três grupos distintos: Schwyzer afirma que certos passos das *Enéadas*, como o III 9 (13), 3, 7-14, com certeza admitem a geração dos corpos, mas não da matéria; o passo II 5 (25) 5, 14-15 defende o não engendramento da matéria, em função da afirmação de Plotino de que ela permanece sempre em potência e que, portanto, não poderia ser produzida; como consequência do anterior temos que, em função da matéria estar sempre em potência, é indestrutível e, portanto, não poderia ter sido gerada (cf. o passo II 5 (25), 5, 33-35).

<sup>295</sup> Corrigan (1986, 167-181 e 1996, p. 257-297) aceita a geração da matéria, mas alude à possibilidade da existência de três diferentes gerações da matéria em Plotino. O'Brien (1991b, 43-83) discute extensamente a interpretação de Corrigan (1986).

dualista, para uma posição que aceitava a sua origem a partir de um princípio, em função da postura crítica de Plotino ao gnosticismo.

Narbonne (1993, p. 135-207) examina de maneira minuciosa e crítica o problema da origem da matéria e indica de modo original o que ele considera como certa hesitação e dubiedade de Plotino ao longo das *Enéadas*, a respeito do seu engendramento. A solução para o impasse, segundo Narbonne, é apresentada somente no tratado I 8 (51)<sup>296</sup> no qual, por razões éticas, Plotino afirma o surgimento da matéria (p. 180). O passo que, segundo o citado intérprete, elimina todas as dúvidas e prova definitiva e cabalmente a aceitação de Plotino do engendramento da matéria pela alma parcial é o seguinte (p. 180):

E pode-se entender a necessidade do mal também assim; uma vez que o bem não existe sozinho, é necessário que, na efluência originada a partir dele, ou se alguém preferir estes termos, na eterna defluência e afastamento, o último, depois do qual não mais poderia originar-se coisa alguma, este é o mal. Necessariamente, o posterior ao primeiro existe, assim como o último: isso é a matéria, que nada mais possui dele. E essa é a necessidade do mal.

I 8 (51), 7, 16-23 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ λαβεῖν καὶ οὕτω τὴν ἀνάγκην. ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτό, ἢ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει, τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὅτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν. ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον τοῦτο δὲ ἢ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ. καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.

Para Narbonne (1993, p. 180-181), no tratado I 8 (51), Plotino muda o tom em relação aos tratados anteriores e somente nele afirma inequivocamente que a matéria é necessariamente engendrada, em função de sua teoria ética que exige esse engendramento como única forma de explicar a presença real do mal no mundo, sem resvalar para um dualismo de princípios independentes como o de alguns gnósticos que ele critica. De acordo com Narbonne (1993, p. 181-182), Plotino já havia identificado em alguns tratados a matéria e o mal, como no último capítulo de II 4 (12), o que permitiu a explicação da origem dos males e do seu fundamento. Essa identificação é acentuada, contudo, no tratado I 8 (51), a ponto de transformá-

---

<sup>296</sup> Pigler (2002, p. 204, nota 1) interpreta a tese de Narbonne como uma recusa em reconhecer a geração da matéria em Plotino. Essa interpretação de Pigler é surpreendente, pois Narbonne (1993, p. 179-207) não recusa a tese do engendramento, mas mostra a condição aporética de vários passos utilizados pelos especialistas para justificá-la e afirma apenas o seu caráter tardio, estabelecido no tratado I 8 (51).



la em princípio do mal (1993, p. 184), trazendo consigo o risco de um dualismo radical, caso a matéria fosse considerada como não engendrada, justamente o tipo de dualismo gnóstico que Plotino combateu em vários momentos. Narbonne (1993, p. 183-184) vê no tratado I 8 (51) a afirmação de uma real oposição da matéria ao Bem, pois a primeira funcionaria como a causa verdadeira do mal, capaz de se opor efetivamente à ação do segundo, não apenas como privação e falta. A sua subordinação ao Bem seria então necessária para limitar em alguma medida o seu alcance e eficácia<sup>297</sup>. O engendramento da matéria como uma solução para o dualismo, como propõe Narbonne, é plausível, mas deixa em aberto o grave problema filosófico da geração do mal, em última instância, por um princípio que representa o Bem absoluto, como o intérprete reconhece (1993, p. 182). Se por um lado, com essa suposta solução, Plotino evita o dualismo gnóstico entre dois princípios independentes, por outro lado, a tese da dependência da matéria não evitaria a consequência de que o Bem é princípio do mal.

Narbonne teve o mérito extraordinário de discutir e mostrar as aporias que envolvem os passos geralmente considerados como os mais claros a respeito da geração da matéria e utilizados para justificá-la, além de mostrar que há passos nas *Enéadas* que parecem indicar a recusa do engendramento da matéria<sup>298</sup>. É razoável a sua afirmação de que somente no tratado I 8 (51) a tese de fato é enunciada com toda a clareza, não obstante haver pelo menos indícios fortes de sua aceitação em tratados anteriores. Consideramos as críticas de Narbonne como imprescindíveis no que diz respeito à problematização da questão da origem da matéria, mas a solução proposta por O'Brien é a que seguimos aqui, pois os seus argumentos são suficientemente convincentes para mostrar a aceitação precoce, nas *Enéadas*, da geração da matéria. Ademais, seria de se estranhar que Plotino, após anos de prática filosófica e docência, tivesse se decidido por tal solução apenas em seus últimos escritos, embora Narbonne justifique isso ao mostrar que Plotino só teria se ocupado de modo mais efetivo com o problema do mal em

---

<sup>297</sup> “Car on ne peut soutenir que la matière est la source même du mal, son inexpugnable racine, répéter continûment à la suite de Platon (par exemple *Théétète*, 176 a-b), qu’il faut fuir cette région du monde parce qu’y règnent les maux, sans être amené à reconnaître à cette matière une quelconque efficace, sans être forcé de lui concéder *plus que ne laisse entendre la formule d’un mal qui n’est que privation e manque, fût-il total, de Bien*; sans lui faire abandonner l’impassibilité et la neutralité qui la caractérisent d’un point de vue ontologique et lui attribuer un pouvoir dont on ne pourra plus désormais conjurer l’existence qu’en le subordonnant et le faisant dépendre contradictoirement du Bien, sans donc faire ultimement de ce dernier, la raison même de son contraire” (NARBONNE, 1993, p. 185). (Grifo do autor)

<sup>298</sup> O mais surpreendente é que Narbonne, além de problematizar os passos utilizados para a defesa da geração da matéria, consegue mostrar que em muitos passos, Plotino parece acreditar em sua condição não engendrada (NARBONNE, 1993, p. 159-169).

um período tardio de sua docência, e percebido assim, a necessidade de resolver o problema do mal e sua origem (1993, p. 181).

Ao explicar o seu ponto de vista a respeito do tema, O'Brien (1991b, p. 16-18 e 1993, p. 24-27) reconhece nos tratados III 9 (13) e III 4 (15), a tese do engendramento. No passo III 9 (13), 3, 7-16, segundo O'Brien, Plotino afirma a geração da matéria:

Assim, a alma parcial é iluminada ao voltar-se para o que é anterior a ela – porque se encontra com o ente –, ao passo que, voltando-se para o que vem depois dela, volta-se para o não-ente. Faz isso quando se volta para si mesma; porque, querendo voltar-se para si mesma, cria o que vem depois dela como imagem de si mesma, como se adentrasse o vácuo do não-ente e se tornasse mais indeterminada. E a imagem totalmente indeterminada dessa imagem é obscura: pois é totalmente irracional e ininteligível e muito afastada do ente. Voltada para a região intermédia, está onde lhe é apropriado, mas, olhando novamente sua imagem, como num segundo relance, a formata e, regozijando-se, a adentra.

III 9 (13), 3, 7-16 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: φωτίζεται μὲν οὖν ἡ μερικὴ πρὸς τὸ πρὸ αὐτῆς φερομένη - ὄντι γὰρ ἐντυγχάνει - εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτὴν εἰς τὸ μὴ ὄν. τοῦτο δὲ ποιεῖ, ὅταν πρὸς αὐτὴν πρὸς αὐτὴν γὰρ βουλομένη τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖ εἶδωλον αὐτῆς, τὸ μὴ ὄν, οἷον κενεμβρατοῦσα καὶ ἀοριστοτέρα γινομένη· καὶ τούτου τὸ εἶδωλον τὸ ἀόριστον πάντη σκοτεινόν· ἄλογον γὰρ καὶ ἀνόητον πάντη καὶ πολὺ τοῦ ὄντος ἀποστατοῦν. εἰς δὲ τὸ μεταξὺ ἐστὶν ἐν τῷ οἰκείῳ, πάλιν δὲ ἰδοῦσα οἷον δευτέρᾳ προσβολῇ τὸ εἶδωλον ἐμόρφωσε καὶ ἥσθεισα ἔρχεται εἰς αὐτό.

O mesmo pode ser dito do passo III 4 (15), 1, 1-12, no qual O'Brien encontra uma nova indicação da geração da matéria pela alma inferior, consequência do esgotamento da potência e perfeição do Uno irradiada através de toda a cadeia processional<sup>299</sup>:

As hipóteses daqueles se originam enquanto eles permanecem, ao passo que a alma, foi dito, move-se ao engendrar tanto a sensação hipostática quanto a natureza, inclusive a dos vegetais. [...] Então, ela nada engendra? Engendra algo completamente distinto dela: porque não há mais vida depois dela, o engendrado é sem vida. E por quê? Ora, porque, como todo o engendrado anterior a esse era sem forma, mas era informado porque se voltava para seu progenitor, como que dele se nutrindo, assim também aqui o engendrado não deve mais ser uma forma de alma – pois já não vive –, mas indeterminação absoluta.<sup>300</sup>

<sup>299</sup> Corrigan (1996, p. 258-259) considera que esse é o único passo em que Plotino afirma sem ambiguidade a geração da matéria pela alma parcial.

<sup>300</sup> O tratado V 2 (11) vincula os dois passos acima. No primeiro, Plotino fala do engendramento de uma imagem pela Alma superior e depois, do engendramento de outra imagem que seria obscura e indeterminada, a matéria; mas não esclarece a identidade da primeira imagem e não menciona a vegetatividade. No segundo, Plotino alude à

III 4 (15), 1, 1-12 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Τῶν μὲν αἰ ὑποστάσεις γίνονται μενόντων ἐκείνων, ἡ δὲ ψυχὴ κινουμένη ἐλέγετο γεννᾶν καὶ αἴσθησιν τὴν ἐν ὑποστάσει καὶ φύσιν καὶ μέχρι φυτῶν. [...]. αὕτη μὲν οὖν οὐδὲν γεννᾷ· γεννα πάντα ἕτερον αὐτῆς· οὐκέτι γὰρ ζωὴ μετὰ ταύτην, ἀλλὰ τὸ γεννώμενον ἄζων. τί οὖν; ἢ, ὥσπερ πᾶν, ὅσον πρὸ τούτου ἐγεννᾶτο, ἀμόρφωτον ἐγεννᾶτο, εἰδοποιεῖτο δὲ τῷ ἐπιστρέφεσθαι πρὸς τὸ γεννησάν οἶον ἐκτρεφόμενον, οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα τὸ γεννηθὲν οὐ ψυχῆς ἔτι εἶδος - οὐ γὰρ ἔτι ζῆ - ἀλλ' ἀοριστίαν εἶναι παντελῆ.

Na sequência do passo acima, Plotino afirma que essa indeterminação não possui a capacidade da conversão, a qual está presente na matéria inteligível, mas se converte em corpo após receber uma razão (III 4 (15), 1, 14-17). A referência à geração de algo morto, ou seja, que carece de vida, por si só não constitui uma prova cabal de que Plotino esteja se referindo à matéria, pois, como já vimos, o último *lógos* gerado é considerado morto ou sem vida por ele<sup>301</sup>. Não obstante, a indicação da absoluta indeterminação do produto da vegetatividade<sup>302</sup>, a sua incapacidade de conversão ao princípio que o gerou e, finalmente, a sua mudança em corpo após a recepção da forma, representam características que indicam que se trata da matéria, embora Plotino não a mencione explicitamente.

O'Brien (1993, p. 24) argumenta que no primeiro passo acima a imagem engendrada é o não-ser e o indefinido; no segundo passo, o que é produzido é sem vida e indefinição absoluta, o que indica, em ambos os casos, que se trata da matéria. Contra os que argumentam que o primeiro passo se refere à produção dos corpos, como o faz Schwyzer, O'Brien (p. 25-26) mostra que nos dois passos há distinção entre a geração da matéria e a produção dos corpos: no primeiro passo, Plotino refere-se a um segundo olhar da Alma para o seu produto, por meio do qual ela o informa; no segundo passo, Plotino afirma que o indefinido se torna um corpo. Nos

---

vegetatividade que engendra algo posterior, uma indeterminação absoluta, mas nesse último passo não se fala da vegetatividade, nem de seu produto como sendo imagem. No passo V 2 (11), 1, 18-28, Plotino afirma que a alma inferior é uma imagem da superior e corresponde à sensibilidade e vegetatividade que se encontra nas plantas, em acordo com ambos os passos, o III 9 (13) e o III 4 (15). Sobre a relação entre os três passos ver O'Brien (1993, p. 57-58), que faz notar que o termo "imagem" se refere tanto à vegetatividade ou alma parcial, inferior, quanto à matéria, que neste caso deve ser considerada imagem de uma imagem.

<sup>301</sup> Narbonne (1993, p. 152) não aceita que esse passo seja decisivo para o engendramento e o compara ao passo III 8 (30), 2, 22-34, que afirma que a última produção do *lógos* é um outro *lógos*, sem vida, morto. A menção à indeterminação absoluta no passo III 4 (15), 1, 13, em nossa opinião, parece representar uma diferença decisiva.

<sup>302</sup> A alma parcial, indicada nos textos de O'Brien (1993, p. 24-27), corresponde sem dúvida à alma vegetativa, cf. Collette-Ducic (2007, p. 87).

dois passos<sup>303</sup>, O'Brien identifica as duas atividades da Alma: a geradora da matéria e a formadora dos corpos.

Narbonne (1993, p. 150) apresenta de modo notável as dificuldades de interpretação do passo III 4 (15), 1 e nega que possa se referir à matéria; um dos argumentos é que Plotino não admite que esta se converta em um corpo. O intérprete não propõe, contudo, uma explicação suficiente acerca da identidade do indeterminado produzido pela parte inferior da Alma. Narbonne (p. 155) aventa a hipótese, apoiando-se no passo VI 7 (38), 33, 30-38, de que o indeterminado seja a última razão, sem vida, mas ainda perfectível. É difícil, porém, pensarmos na geração de um “indeterminado absoluto” que não seja a matéria. Ademais, Plotino, em sua habitual elasticidade de linguagem, afirma no passo II 4 (12), 11, 40-43 que a matéria se converte em todas as coisas, o que torna sem efeito parte do argumento de Narbonne. No seu comentário ao tratado II 5 (25), Narbonne (1998, p. 133-134) volta ao assunto e sintetiza sua posição a respeito dos passos III 9 (13), 3 e III 4 (15), 1: eles não mencionam a matéria e, com base na interpretação do passo IV 3 (27), 9, 15-26, sugere que possam se referir ao lugar (τόπος) engendrado pela Alma antes dos corpos e fundamental para estes.

Collette-Ducic (2007, p. 92-94) mostra que os passos indicados e as expressões como “totalmente obscuro”, “não-ser”, “sem vida”, “receptáculo” podem de fato se referir ao τόπος. O intérprete afirma que a argumentação de Narbonne não problematiza, contudo, a noção de lugar, que nas *Enéadas* admite uma polissemia de significados. Além de corresponder ao significado dado por Aristóteles em *Phys.* 212 a 5-6, como limite imóvel de um corpo continente contíguo ao conteúdo, pode significar também a χώρα platônica. Para Collette-Ducic (p. 93), os passos III 9 (13), 3 e IV 3 (27) 9, 15-26 não podem se referir ao τόπος no sentido aristotélico, pois este último se refere ao limite de um corpo, enquanto Plotino afirma a produção de algo indefinido e sem limite; ademais, para Aristóteles, o lugar é limite de um corpo, enquanto Plotino se refere, nos passos citados, ao lugar que acolhe a alma. Para o intérprete, Platão identifica a χώρα com o

---

<sup>303</sup> O'Brien (1991b, p. 19-20) apresenta outros passos posteriores, como o IV 3 (27), 9, 23-26, nos quais Plotino afirma, ao comparar o fogo com o Uno e os seus produtos que, além dos limites da irradiação do Uno, a luz torna-se escuridão (σκότος), o que significa que a escuridão surge após o esgotamento da irradiação da luz e que essa escuridão é dependente da luz e é a matéria. O passo II 9 (33), 12, 39-44 também representa uma evidência da aceitação da geração da matéria, segundo O'Brien (1993, p. 20-21), pois no tratado *Contra os Gnósticos*, Plotino extrai dos seus adversários a admissão de que a matéria é uma consequência necessária de princípios anteriores.

τόπος<sup>304</sup>, assim como com a ἔδρα (sede), indicando sempre aquilo que acolhe as imagens dos seres inteligíveis. Essa identificação foi acolhida já pelos primeiros platônicos, segundo o autor, e seguida também por Plotino que, no passo a seguir, a declara explicitamente:

[...] e a matéria não é capaz de apropriar-se de todas as formas juntas como precisamente faz a alma: se não, seria alguma delas; por outro lado, é preciso que ela receba todas elas, mas não as receba indivisamente. Por conseguinte, é preciso que ela, sendo espaço para todas as coisas, vá até todas elas, se encontre com todas e possibilite toda distensão, porque ela mesma não está presa à distensão, mas estava à disposição da distensão porvindoura.

III 6 (26), 18, 35-41 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἢ τε ὕλη πάντα ὁμοῦ ὥσπερ ἡ ψυχὴ οὐ δύναται εἰσοικίσασθαι· ἢ ἦν ἄν τι ἐκείνων· αὐτὴν τε αὖ δεῖ τὰ πάντα δέξασθαι, μὴ ἀμερῶς δὲ δέξασθαι. δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὔσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν καὶ πᾶσιν ἀπαντῆσαι καὶ πρὸς πᾶν διάστημα ἀρκέσαι, ὅτι μὴ κατείληπται διαστήματι αὐτῇ, ἀλλ' ἦν ἐκκειμένη τῷ μέλλοντι.

O passo representa um sério obstáculo para a argumentação de Narbonne de que o τόπος engendrado pela alma possa ser identificado com o sentido aristotélico de lugar, pois indica claramente sua identidade com a χώρα e, como tal, receptáculo das imagens das formas. A conclusão de toda a argumentação de Collette-Ducic, de modo sintético, é que Plotino identificou no passo acima χώρα, τόπος e ὕλη, e também afirmou nos passos III 9 (13), 3 e III 4 (15), 1, a geração da matéria

Outra questão não menos complicada diz respeito à identidade da alma que engendra a matéria. O'Brien (1993, p. 55-60) mostra que, nos passos acima, se trata de uma alma parcial<sup>305</sup>, ou seja, da alma inferior que é uma imagem da Alma superior<sup>306</sup>. É essa alma inferior

---

<sup>304</sup> “Por último, há um terceiro gênero, o espaço: por ser eterno, não admite destruição, enseja lugar para tudo o que nasce e em si mesmo não é apreendido pelos sentidos, mas apenas por uma espécie de raciocínio bastardo. Dificilmente pode-se acreditar nele. É o que contemplamos como em sonhos, quando dizemos que tudo o que existe deve necessariamente estar nalgum lugar e ocupar determinado espaço, e o que não se encontra nem na terra nem em qualquer parte do céu é nada.” (*Timeu* 52 b, trad. NUNES, C. A.).

<sup>305</sup> Pigler (2002, p. 231, nota 2) afirma que a parte inferior da Alma gera a matéria e que sua posição difere da de O'Brien exposta em *Théodicée plotinienne* (1993, p. 19-35), que apresentamos acima, pois nesse texto é dito, segundo Pigler, “que é a alma particular que engendra a matéria”. Ora, não se vê, contudo, a pertinência do comentário de Pigler, pois O'Brien afirma justamente que a “alma parcial” que produz a matéria é a parte inferior da Alma superior, a sua imagem, exatamente a alma que Pigler considera como produtora da matéria.

<sup>306</sup> O'Brien (1993, p. 46 e p. 55) faz uma distinção entre as almas superior, parcial e individual e não vê discrepância entre os passos III 9 (13) e III 4 (15) citados acima, pois segundo o intérprete, todos se referem à alma parcial, aspecto inferior da Alma universal, como produtora da matéria. Igal (1992, p. 330, nota 60, v. I) encontra, contudo, uma

ou potência vegetativa que cria a matéria e a reveste de forma, produzindo assim o corpóreo. Quando Plotino afirma, no passo IV 3 (27), 9, 12-29, que é a Alma do universo ou superior que engendra o corpo revestindo a obscuridade de forma, isso não representa contradição com o que é dito sobre a alma inferior nos tratados III 9 (13) e III 4 (15), segundo O'Brien (1993, p. 56), pois a Alma superior age por meio de sua imagem, a alma inferior.

Os tratados anteriores sobre a matéria, o II 4 (12), II 5 (25) e o III 6 (26), não afirmam diretamente o engendramento da matéria<sup>307</sup>, mas se referem frequentemente a ela como sendo uma imagem. No passo II 4 (12), 15, 21-28, Plotino apresenta a relação entre as duas matérias em termos de modelo e imagem. Em um primeiro momento, Plotino afirma a condição da matéria do sensível de ser imagem, ao dizer que uma imagem possui ilimitação em proporção ao seu distanciamento do ser, mas logo após, inverte a relação no que se refere à ilimitação, ao afirmar que a matéria do sensível é modelo da inteligível em função de sua maior indeterminação (ver IGAL, 1992, p. 435, nota 81, v. I). Embora não afirme o engendramento da matéria inferior pela superior<sup>308</sup>, Plotino pensa a segunda como imagem cuja ilimitação decorre do seu afastamento do ser e torna-se difícil pensar algo que tenha o estatuto de imagem sem se admitir a sua geração de algum modo. No tratado III 6 (26) ocorre uma nova indicação da condição da matéria como imagem, a partir de uma declaração de que os seres que estão nela são uma imagem em uma imagem: “E as coisas que entram e saem são cópias dos entes”<sup>309</sup>, imagens que entram em uma imagem amorfa (...).” (III 6 (26), 7, 27-28 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα καὶ εἰδῶλα εἰς εἰδῶλον ἄμορφον (...)). A declaração acima é perfeitamente compatível com o que é dito nos tratados III 9 (13) e III 4 (15), especialmente no primeiro, pois nele se afirma que a alma inferior é uma imagem que cria uma imagem de si mesma, a matéria. No tratado III 6 (26), a imagem que está em uma imagem é a *morphé* que ela projeta na matéria e que constitui o último *lógos*. Evidentemente que não há imagem que não pressuponha um modelo<sup>310</sup>, o que representa ao menos mais um indício de que

---

contradição entre III 9 (13), 3 e I 8 (51), 14 em relação ao III 4 (15), 1, pois, segundo o intérprete, enquanto os dois primeiros se referem à alma particular (individual), o último se refere à Alma universal. Rist (1967, p. 123) afirma que, no passo III 9 (13), 3, Plotino identifica a alma individual e a alma parcial.

<sup>307</sup> O passo II 5 (25), 5, 13-19 alude a um aparecimento da matéria depois do surgimento dos seres transcendentais.

<sup>308</sup> Há quem tenha defendido esse ponto de vista, como Schlette (1966), segundo Narbonne (1993, 199-201).

<sup>309</sup> Referência ao *Timeu* 50 c.

<sup>310</sup> É necessário ressaltar que Platão nunca considera a *χώρα* como imagem em seus diálogos, pois esta jamais é considerada engendrada.

Plotino considerava a matéria como engendrada muito antes do tratado I 8 (51)<sup>311</sup>. Aliás, no próprio tratado I 8 (51), no qual se encontra, segundo Narbonne, a máxima evidência da geração da matéria, encontramos uma continuidade com os outros tratados nesse sentido, mediante a afirmação da condição da matéria como imagem, agora idêntica ao não-ser, considerado como uma imagem do ser ou algo ainda mais distante, conforme a seguir:

Resta, portanto, se o mal existe, que exista nos não-entes, sendo como uma forma do que não é e estando na proximidade de alguma das coisas misturadas ao não-ente, ou que de algum modo esteja em comunhão com o não-ente. Mas um não-ente que não é o não-ente absoluto, mas apenas distinto do ente; mas não-ente neste sentido não é como o movimento e o repouso que há no ente, mas como imagem do ente ou algo que é ainda mais não-ente.

I 8 (51), 3, 3-9 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς μὴ οὖσιν εἶναι οἶον εἰδός τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν καὶ περὶ τι τῶν μεμιγμένων τῶ μὴ ὄντι ἢ ὁπωσοῦν κοινωνούντων τῶ μὴ ὄντι. μὴ ὄν δὲ οὔτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος· οὐχ οὔτω δὲ μὴ ὄν ὡς κινήσεις καὶ στάσεις ἢ περὶ τὸ ὄν, ἀλλ' ὡς εἰκῶν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν.

Nesse e em outros passos, a afirmação da matéria como imagem representa, contudo, um problema, pois se admitirmos que a matéria e o mal sejam imagens do ser, isso implicará que não apenas o bom, o belo e o verdadeiro presentes no mundo sensível são gerados pelo inteligível como sua imagem, mas também aquilo que nega essas características. Nesse caso, resta saber: como é possível que a matéria seja imagem de algo? Se ela é diferença absoluta em relação à forma, que semelhança possui para que seja considerada uma imagem? A menos que a imagem possa ser concebida como algo absolutamente equívoco, não se vê como a matéria possa ser imagem do que é forma<sup>312</sup>. Do mesmo modo que é difícil pensar o Uno absolutamente

---

<sup>311</sup> Narbonne (1993, p. 162) se recusa a admitir que se possa encontrar algum indício da geração da matéria no tratado 26, pois segundo ele, no passo III 6 (26), 9, 37-38, Plotino caracteriza a matéria como una e contínua (simples); algo com essas características, segundo o intérprete, não pode ser gerado pelas razões.

<sup>312</sup> Lavaud (2008, p. 46-47) apresenta uma solução interessante para a questão, pois se a matéria é indeterminada e não pode ser representativa de nada, condição de toda imagem, por outro lado a matéria é definida como imagem por “sua maneira de ser relativa aos outros” (II 4 (12), 12, 28) e, desse modo, tem em comum com toda imagem o fato de que não tem outra consistência que o seu ser relacional. O intérprete (p. 48) mostra que, no tratado I 8 (51), Plotino explora a função hierarquizante da imagem, que possibilita situar a matéria em um nível inferior ao ser, mas que também tem a preocupação de situá-la abaixo do não-ser mesmo da imagem, pois não conserva qualquer semelhança em relação ao ser; no tratado III 6 (26) não há distinção entre o não-ser da matéria e o da imagem, mas essa ausência implica o esvaziamento da noção de imagem.

indeterminado como modelo de seres determinados que dele constituem uma imagem, torna-se problemático conceber a matéria como imagem dos seres determinados que a geram.

A doutrina da indeterminação absoluta da matéria, afirmada nos tratados II 4 (12) e III 6 (26), enquadra-se bem no esquema processional que afirma que a potência do Uno se irradia até o seu esgotamento, como confirma posteriormente o tratado I 8 (51). A investigação acerca da origem da matéria já indica que, enquanto último produto da processão do Uno, necessariamente a matéria deve consistir em uma espécie de esgotamento do próprio processo de irradiação dos seres. Desse modo, deve ser destituída daquilo que os caracteriza, o que já constitui uma justificação metafísica da indeterminação da matéria e aponta para a imprescindível busca dos seus princípios.

A tese de uma matéria não engendrada nas *Enéadas*, em nossa opinião, não implicaria a inviabilidade da ontologia da imagem e da metáfora do espelho, tal como proposta no tratado III 6 (26), pois no mundo sensível, os espelhos existem independentemente dos seres que nele se refletem. Tal ponto de vista, contudo, implicaria sim a exclusão de pelo menos uma realidade do âmbito das imagens e uma posição metafísica irreduzivelmente dualista contrária ao espírito de uma metafísica que busca apresentar a não-dualidade de todos os seres em função de serem justamente imagens, em última instância, de um único princípio. A doutrina da origem da matéria se concilia melhor com uma ontologia tal como é proposta no tratado III 6 (26), pois indica o objetivo de estabelecer com firmeza a absoluta dependência dos seres sensíveis em relação ao seu modelo, já que sequer o meio em que se encontram pode ser considerado independente dos seus princípios.

A despeito de toda a discussão sobre o problema da origem da matéria, o fato é que todos os especialistas citados acima concordam que a matéria é considerada por Plotino como engendrada, com exceção de Schwyzer, que teve a sua posição satisfatoriamente superada. E, apesar da dificuldade em se determinar qual o passo que de fato marca a aceitação do engendramento da matéria nas *Enéadas*, uma vez aceita a posição de que a matéria é engendrada, emerge com clareza a originalidade da concepção plotiniana sobre o tema, como sugere Igal<sup>313</sup>,

---

<sup>313</sup> “Em todo caso, há um ponto essencial em que se aparta de seus dois predecessores, para não dizer de todos os filósofos pagãos anteriores a ele. Para Plotino, a matéria não é um fator primordial; não é eternamente existente com independência de todo princípio, porém, o que é muito distinto, eternamente originada como sequela necessária de realidades anteriores (II 9 (33), 3, 17-18), ou como o último elo da cadeia processional (I 8 (51), 7, 16-23), ou como a treva que surge ao esfumar-se em seus últimos limites a luminosidade irradiada por uma fogueira (IV 3 (27), 9, 24-26)” (IGAL, 1992, p. 65, v. I).



para quem a posição de Plotino acerca da origem da matéria é original em relação à tradição grega.

### 3.2. A existência necessária da matéria do sensível e a sua impassibilidade

Uma vez examinada a questão da origem da matéria, podemos investigar a argumentação de Plotino que sustenta a necessidade da existência dela no tratado II 4 (12) e de que maneira essa argumentação se relaciona com a questão de sua impassibilidade exposta no tratado III 6 (26). Plotino considera que os filósofos gregos foram unânimes a respeito das funções fundamentais que a matéria desempenha: deve ser um substrato (ὑποκείμενον) dos corpos e um receptáculo das imagens das formas inteligíveis (ὑποδοχήν τῶν εἰδῶν)<sup>314</sup> (II 4 (12), 1, 1-4). A menção dessas duas funções<sup>315</sup> indica um claro reconhecimento da importância de Platão e Aristóteles como as suas principais fontes<sup>316</sup> sobre o assunto, embora Plotino mencione que os filósofos não chegaram a um acordo com relação ao estatuto ontológico da matéria e sobre o modo de sua recepção das formas (1. 4-6). O filósofo alexandrino reconhece duas perspectivas em oposição, presentes na abordagem do estatuto ontológico da matéria e originadas das concepções cosmológicas e ontológicas das principais correntes da tradição filosófica grega: os estoicos a conceberem como corpórea<sup>317</sup> e os platônicos como incorpórea<sup>318</sup> (1. 6-18). Ele se

---

<sup>314</sup> Narbonne (1993, p. 309-310), em seu comentário ao tratado II 4 (12), esclarece que Plotino não pretende identificar o ὑποκείμενον aristotélico com o ὑποδοχή platônico, mas que os dois conceitos são apropriados para designar a ὕλη. Além disso, segundo o intérprete, a noção plotiniana de substrato difere da aristotélica, pois Aristóteles confere uma certa substancialidade à matéria considerada como substrato da forma (*Met.* 1029 a 27 ss.; 1042 a 26 ss.; 1042 b9-10; *De An.* 412 a 7; *Phys.* A 192 a 3 ss.), enquanto em Plotino, a matéria permanece sem ser afetada pela forma e privada de substancialidade. Outra observação importante de Narbonne (1993, p. 310) é que o termo aristotélico ὕλη era empregado na Antiguidade tanto para designar a χώρα de Platão quanto o substrato de Aristóteles.

<sup>315</sup> Alguns especialistas como Cornford (1997, p. 181), por exemplo, recusam-se a admitir que o receptáculo de Platão possa ser chamado de ὕλη, pois para o filósofo ateniense a χώρα seria aquilo no qual (ἐν ᾧ) as qualidades aparecem, enquanto a matéria aristotélica seria aquilo de que (ἐξ οὗ) os seres são feitos.

<sup>316</sup> Essa definição evidencia a influência platônica, ao considerar a χώρα como receptáculo (*Timeu* 49 a 6; 50 b 6 e 5; 51 a 7), e aristotélica, ao considerar a ὕλη como substrato (*Phys.* A 192 a 31).

<sup>317</sup> Conforme S. V. F. II, 309, 326.

<sup>318</sup> Plotino parece atribuir aos seus antecessores platônicos uma doutrina que era sua. Segundo Narbonne (1993, 314-315), a doutrina da completa incorporeidade da matéria é uma contribuição original de Plotino, provavelmente nunca admitida sem restrições antes dele, muito embora tenha raízes no pensamento de Aristóteles no *De gen. et corrup.*

mostra extremamente crítico em relação aos primeiros<sup>319</sup>; já com relação aos segundos, parece querer aproximá-los de sua própria doutrina, pois a afirmação de que ela é incorpórea permite, como vimos, que a concebam não apenas como substrato dos corpos, mas também da realidade inteligível, admitindo-se assim dois tipos de matéria: a inteligível e a do sensível (1. 14-18). A doutrina da incorporeidade da matéria possibilita, como iremos examinar, a posterior afirmação da sua impassibilidade, com todas as consequências sobre o estatuto ontológico dos seres sensíveis.

Plotino, no tratado II 4 (12), surpreendentemente não se mostra interessado em investigar o problema da origem da matéria e foca a sua atenção em demonstrar a necessidade lógica da sua existência como receptáculo do vir-a-ser e substrato dos seres corpóreos. O sexto capítulo do tratado II 4 (12) é dedicado à demonstração da necessidade da existência da matéria como condição para a existência dos sensíveis e de sua composição. Plotino busca demonstrar a necessidade da presença de matéria como uma condição para a existência dos corpos, a partir das teorias elaboradas por Aristóteles em *Phys. A*, 6-9, no *De gen. et corrup.* 329 a 16, em *Met. H* 5, 1044 b 27-29<sup>320</sup>; teorias que têm como núcleo essencial a constatação de um substrato que justifique a geração (*γένεσις*), a corrupção (*φθορά*) e a consequente distinção entre a matéria como substrato e aquilo que ela recebe. Aristóteles, no primeiro livro da *Física*, buscou investigar os princípios que tornam possível a mudança (*μεταβολή*)<sup>321</sup>. De acordo com Ross (1987, p. 73-74), depois de examinar as teorias dos filósofos pré-socráticos, o Estagirita constata que todos reconheceram os contrários primordiais como princípios, pois “não são gerados uns dos outros e tudo deve provir deles, condições que caracterizam os princípios primeiros”; devem ser pelo menos dois e destes não pode haver um número infinito. Segundo Ross, ditos princípios não podem se reduzir somente a dois pelas seguintes razões: os contrários não atuam uns sobre os outros, por exemplo, o amor não une a discórdia nem vice-versa e, portanto, deve haver um terceiro a partir do qual um une e o outro separa; como nenhuma substância é idêntica a um dos

---

329 a 32-33. Ainda segundo esse intérprete, é provável que os autores anteriores tenham entrevisto o risco de confundi-la com um inteligível, caso a declarassem incorpórea.

<sup>319</sup> Narbonne (1993, p. 310-311) indica que a corporeidade da matéria é um ponto fundamental de divergência entre os estoicos e as concepções de fundo platônico-aristotélicas, incluindo-se aí a de Plotino.

<sup>320</sup> Vide Igal, 1992 (p. 416, nota 32, v. I).

<sup>321</sup> A respeito da mudança e do movimento, ver *Phys. E* 1, 225 a 1 - 225 a 7 e *Met. K* 11, 1067 b 14 - 1068 a 7. Nesses textos, Aristóteles indica quatro possibilidades lógicas de mudança: de não-sujeito para sujeito e vice-versa; de sujeito para sujeito; de não-sujeito para não-sujeito. Esta última deve ser excluída, pois não apresenta oposição de contradição nem de contrariedade, condições em que a mudança pode ocorrer.

contrários, estes devem atuar como adjetivos. Ainda segundo Ross (1987, p. 71-72), considerar os contrários como primeiros princípios implica admitir que a substância procede de não-substâncias, mas como nada antecede a substância, a conclusão é que deve haver um terceiro princípio que funcione como substrato material para todas as coisas e esse substrato não pode se identificar com os corpos elementares, porque estes incluem os contrários em sua constituição. Ross conclui sua apresentação do seguinte modo:

Um único substrato, e os contrários diferindo por excesso e defeito de alguma qualidade, - são estes os princípios que um estudo simples da mudança revela, e são estes, de facto, os princípios a que o pensamento anterior chegou. Nada se ganha, e algo é perdido, pelo reconhecimento de mais de três princípios (ROSS, 1987, p. 74).

Os três princípios pressupostos em toda a mudança são a matéria (ύλη), a forma (εἶδος) e a privação<sup>322</sup> (στέρησις). Aristóteles utiliza um exemplo para mostrar que, em toda a mudança, eles estão envolvidos, conforme o passo a seguir:

Ora, dizemos, pois, que uma coisa vem a ser a partir de outra, ou que uma coisa distinta vem a ser a partir de uma coisa distinta, ou enunciando os simples, ou enunciando os complexos. Digo isso do seguinte modo: há o caso, pois, *em que homem vem a ser culto*, há o caso em que *o não-culto vem a ser culto* ou *o homem não culto vem a ser homem culto*. Assim, denomino simples, por um lado, *o homem* e *o não-culto*, no caso daquilo que devém, assim como o *músico*, no caso daquilo que vem a ser [surge], ao passo que, por outro lado, quando dizemos que *o homem não-culto vem a ser homem culto*, denomino complexo tanto aquilo que devém como aquilo que vem a ser [surge]. E, desses casos, num deles se diz não apenas *vir a ser isto*, mas também *vir a ser a partir disto*, por exemplo, a partir do não-culto, vem a ser culto; mas isso não se diz em todos os casos: pois não *a partir de homem veio a ser culto*, mas sim *o homem veio a ser culto*. E no caso dos que devém tal como dizemos que os simples devém, um dos elementos devém subsistindo, ao passo que o outro devém sem subsistir: pois o homem, por um lado, subsiste e é ao vir a ser homem culto, mas o não-culto ou o inculto -, por sua vez, não subsiste, nem simplesmente, nem composto (*Phys. A 7, 189b 30-190 a12*, trad. ANGIONI, L.).

---

<sup>322</sup> Os tipos de oposição (ἀντίθεσις) estabelecidos por Aristóteles permitem um claro entendimento do conceito de privação. Berti indica que esse quadro está presente em *Met. I 3, 1054 a 23-25* e apresenta as seguintes oposições: a contradição (ἀντίφασις); a privação (στέρησις); a contrariedade (ἐναντιότης) e a correlação (τὰ πρὸς τι). A primeira não admite intermediário (μεταξύ); a segunda dá-se em um substrato e admite um intermediário entre ela e seu oposto, a posse (ἔξις); a contrariedade é vista como privação perfeita, já que os termos se encontram nos extremos de um mesmo gênero; finalmente a correlação, que é uma contrariedade em que os opostos se implicam mutuamente (BERTI, 1983, p. 116-117).

Segundo Lear (2006, p. 96-97), o passo anterior mostra que a mudança pode ser compreendida em dois sentidos: a) o não culto torna-se culto e, b) o homem não culto torna-se homem culto. As duas proposições estão corretas, segundo o citado intérprete, mas a primeira pode ser enganosa caso seja interpretada no sentido de uma geração a partir do não-ser sem mais. A segunda mostra que, em toda mudança, há um sujeito da mudança que permanece, no caso um homem privado de cultura torna-se culto. A mudança compreendida nesses termos elimina o problema da geração a partir do não-ser, negada tanto por Parmênides como por Aristóteles, se aplicarmos a ela os conceitos de ato e potência, pois o homem não culto não é absoluta privação, mas possui a potencialidade de se tornar homem culto. A matéria, como substrato dos corpos que acolhe a forma e como potencialidade capaz de se tornar algo em ato, possibilita todo modo de mudança e, assim, deve ser considerada como o substrato (ὑποκείμενον) da geração e da corrupção (*De gen. et corrup.* 320 a 2-3).

A utilização dessa concepção aristotélica está presente no passo a seguir, em que Plotino afirma que a transformação recíproca dos elementos exige a presença de um substrato que recebe uma forma enquanto se desfaz de outra:

Sobre o receptáculo de corpos, diga-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 transforma não é total; se não, haverá uma essência que é aniquilada no não-ente; nem, ao contrário, o que é engendrado passa do não-ente absoluto ao ente, mas há a transformação de uma forma a partir de outra. Mas permanece aquele que recebeu a forma do que foi engendrado e abandonou a outra. A corrupção, com efeito, mostra isso de modo genérico: pois é a corrupção de um composto; se é assim, cada coisa é composta de matéria e forma.

Π 4 (12), 6, 1-10 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Περὶ δὲ τῆς τῶν σωμάτων ὑποδοχῆς ὧδε λεγέσθω. ὅτι μὲν οὖν δεῖ τι τοῖς σώμασιν ὑποκείμενον εἶναι ἄλλο ὄν παρ' αὐτά, ἢ τε εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων δηλοῖ. οὐ γὰρ παντελῆς τοῦ μεταβάλλοντος ἡ φθορά· ἢ ἔσται τις οὐσία εἰς τὸ μὴ ὄν ἀπολομένη· οὐδ' αὖ τὸ γενόμενον ἐκ τοῦ παντελῶς μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἐλήλυθεν, ἀλλ' ἔστιν εἶδους μεταβολὴ ἐξ εἶδους ἑτέρου. μένει δὲ τὸ δεξάμενον τὸ εἶδος τοῦ γενομένου καὶ ἀποβαλὸν θάτερον. τοῦτό τε οὖν δηλοῖ καὶ ὅλως ἡ φθορά· συνθέτου γάρ· εἰ δὲ τοῦτο, ἐξ ὕλης καὶ εἶδους ἕκαστον.

A partir dessa perspectiva, Plotino desenvolve alguns argumentos (II 4 (12), 6, 1-10) que demonstram a existência do substrato dos corpos. O primeiro argumento assume a posição aristotélica que afirma que nada procede do não-ser, se resolve ou se aniquila no não-ser, este último tomado como privação absoluta do ser e, assim, a geração e a corrupção pressupõem necessariamente um substrato. Segundo Plotino, o processo de geração e corrupção dos seres ou sua mudança requer um sujeito que permaneça e que assuma uma nova forma na medida em que se desfaz da anterior (II 4 (12), 6, 1-10). É dessa maneira que podemos constatar que, no ente sensível, a geração e a corrupção atestam a sua condição de composto de um princípio formal e um material, este último desempenhando sempre o papel de substrato das transformações que representam geração e corrupção. Há, contudo, uma profunda diferença em relação a Aristóteles, como examinaremos posteriormente, e que não está presente nos passos analisados acima: se trata da identificação operada por Plotino entre matéria e privação, o que significa uma rejeição do esquema aristotélico que distingue a ambas<sup>323</sup>. Mesmo na justificativa da necessidade do substrato em termos próximos aos de Aristóteles, em nenhum instante Plotino recorre ao modelo que estabelece a privação como distinta da matéria, mas apenas afirma que uma forma é trocada por outra no processo de mudança.

Pois bem, do argumento anterior brotam duas novas provas da composição dos seres corpóreos e da função da matéria como substrato. Segundo Plotino, pela indução (ἐπαγωγή) sabemos que todo ser composto se corrompe (II 4 (12), 6, 10-11). Pela análise (ἀνάλυσις) ou divisão (διείρεσις)<sup>324</sup>, Plotino mostra<sup>325</sup> que, em determinados seres, podemos distinguir o que é forma e o que funciona como substrato (II 4 (12), 6, 11-13). Cada determinação presente em um ser pode ser diluída em outra e assim sucessivamente, até chegarmos a um substrato último que representa o termo desse processo, como indica o passo a seguir: “E a indução o atesta,

---

<sup>323</sup> Lavaud (2008, p. 28-32) considera que Plotino adota dois modelos acerca da matéria, no tratado II 4 (12). No primeiro assimila o modelo triádico de Aristóteles, quando explica em II 4 (12), a necessidade da existência da matéria, que desempenha o papel de substrato de contrários. No segundo, a matéria é completamente identificada com a privação. Segundo o intérprete, com este último modelo, Plotino permaneceria mais próximo da tradição platônica. No tratado III 6 (26), Plotino trabalha com as duas perspectivas: a da matéria como substrato de contrários e também idêntica ao não-ser e ao mal.

<sup>324</sup> Plotino explica a função da dialética no passo I 3 (20), 4, 1-23.

<sup>325</sup> Remetemos para o comentário de Breton (1993, p. 67), que afirma a complementaridade dos dois procedimentos. Enquanto a análise torna compreensível o composto por seus fatores constitutivos, a indução permite que se faça a inferência, a partir dos casos particulares, da lei universal que rege as mudanças que são consideradas substanciais. Breton (p. 68) faz uma observação muito interessante e resta saber se aplicável a todos os casos: pela análise constatamos que o princípio de algo não é o que ele origina. Assim, no caso dos corpos, significa que tanto a forma quanto a matéria de um composto não são corpos.

mostrando que o que é corrompido é o composto; e a análise também: por exemplo, se o vaso passa a ouro, e o ouro a água, também a água, ao corromper-se, demanda algo análogo.” (II 4 (12), 6, 10-13 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἡ τε ἐπαγωγή μαρτυρεῖ τὸ φθειρόμενον σύνθετον δεικνῦσα· καὶ ἡ ἀνάλυσις δέ· οἶον εἰ ἡ φιάλη εἰς τὸν χρυσόν, ὁ δὲ χρυσὸς εἰς ὕδωρ, καὶ τὸ ὕδωρ δὲ φθειρόμενον τὸ ἀνάλογον ἀπαιτεῖ.). No passo II 4 (12), 5, 6-12, Plotino já havia afirmado que a inteligência pode penetrar e encontrar como fundo de cada corpo, a matéria. Segundo Narbonne (1993, p. 324), isso remete à doutrina aristotélica (*Phys.* 191 a 7-12) que afirma que a matéria pode ser conhecida por analogia e está para o elemento água como o ouro está para o vaso.

O outro argumento que busca demonstrar que a matéria é um substrato necessário para a existência dos corpos, diz respeito aos possíveis elementos constitutivos destes, que devem ser forma, matéria ou um composto (σύνθετος) de ambos. Segundo Plotino, não podem ser forma porque possuem massa e magnitude e estas estão ausentes do mundo inteligível; os elementos tampouco podem ser matéria primeira porque se corrompem e esta é incorruptível como matéria de todos os seres; só resta então a opção de serem considerados um composto de matéria e forma: a primeira desempenha no composto o papel de substrato e a segunda desempenha a função de princípio conformador (II 4 (12), 6, 14-19). Temos então a constatação de que até mesmo os elementos constitutivos dos corpos são compostos de forma e matéria, e que esta última deve ser considerada o substrato último e necessário que, no tratado 26, será definido como impassível e jamais constituirá com a forma uma unidade.

Nos capítulos 8 e 9 do tratado III 6 (26), Plotino retoma a argumentação acima acerca do substrato e dos contrários<sup>326</sup> para explicar a mudança e mostrar que esta não implica afecção da matéria. Ele parte exatamente da concepção de que toda mudança requer a presença de um substrato e de contrários, mas acrescenta que o sujeito da afecção deve possuir qualidades contrárias aos seres que atuam sobre ele:

De modo geral, aquilo que é afectado deve ser tal que esteja dotado de potências e qualidades contrárias aos agentes que se introduzem e produzem a afecção. Porque, devido ao calor que há num substrato, surge a alteração causada por aquilo que esfria e, devido à umidade que há num substrato, surge a alteração

---

<sup>326</sup> Segundo Berti (1983, p. 116-117), a contrariedade representa a privação perfeita, pois os termos se encontram nos extremos de um mesmo gênero, como no caso do seco e do úmido, do quente e do frio. Em *Met.* Γ 2, 1004 a 12-16, Aristóteles mostra que a privação não é a mera ausência de algo, mas é relativa a um substrato do qual é afirmada.

causada por aquele que seca, e dizemos que o substrato foi alterado quando de quente se torna frio ou de seco, úmido.

III 6 (26), 8, 1-6 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ὀλως δὲ τὸ πάσχον δεῖ τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐν ταῖς ἐναντίας εἶναι δυνάμεσι καὶ ποιότησι τῶν ἐπεισιόντων καὶ τὸ πάσχειν ἐμποιούντων. τῷ γὰρ ἐνόητι θερμῷ ἢ ἀλλοίωσις ἢ παρὰ τοῦ ψύχοντος καὶ τῷ ἐνόητι ὑγρῷ ἢ ἀλλοίωσις ἢ παρὰ τοῦ ξηραίνοντος, καὶ ἡλλοιωθῆναι λέγομεν τὸ ὑποκείμενον, ὅταν ἐκ θερμοῦ ψυχρὸν ἢ ἐκ ξηροῦ ὑγρὸν γίγνηται.

A afecção, no passo acima, é definida como uma alteração causada por uma qualidade contrária, que supostamente modifica o sujeito afetado no sentido de que este assume uma qualidade oposta. Os exemplos dados são os das qualidades primordiais<sup>327</sup>, o seco, o úmido, o frio e o quente, que agem sobre os seus contrários produzindo as afecções. Em todo esse processo de mudança, Plotino afirma que o substrato último permanece e aduz como prova a transformação do fogo em outro elemento, sem que se destrua a matéria subjacente, mas apenas o elemento que sofre a afecção (III 6 (26), 8, 3-9). Nesse processo de mudança, Plotino identifica afecção e destruição, pois o sujeito que se encontra afetado coincide com o que é destruído, mas de qualquer modo permanece sempre a matéria, mesmo no caso das mudanças substanciais.

Também o atesta a chamada destruição do fogo, quando há transformação do fogo em outro elemento; o fogo, dizemos, perece, não a matéria; assim, também as afecções acontecem no mesmo substrato em que se dá a destruição; por isso a recepção da afecção é caminho para a destruição; e a destruição recai sobre o mesmo substrato que a afecção. Mas não é possível que a matéria seja destruída: pois que poderia tornar-se e como?

III 6 (26), 8, 6-12 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: μαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ λεγομένη πυρὸς φθορὰ μεταβολῆς γενομένης εἰς στοιχείον ἄλλο· τὸ γὰρ πῦρ ἐφθάρη, φαμέν, οὐχ ἢ ὕλη· ὥστε καὶ τὰ πάθη περὶ τοῦτο, περὶ ὃ καὶ ἡ φθορά· ὁδὸς γὰρ εἰς φθορὰν ἢ παραδοχὴ τοῦ πάθους· καὶ τούτω τὸ φθείρεσθαι, ᾧ καὶ τὸ πάσχειν. τὴν δὲ ὕλην φθείρεσθαι οὐχ οἷόν τε· εἰς τί γὰρ πῶς;

O que justifica a incolumidade da matéria, mesmo como receptáculo de um sem número de determinações qualitativas que se afetam reciprocamente, segundo Plotino, é a sua total ausência de determinações, que a torna completamente exterior em relação a tudo o que nela

<sup>327</sup> Exemplo retirado do *De gen. et corrup.* 323 b 3-10.

se encontra e que poderia afetá-la. O desafio aqui consiste em mostrar como é possível que a presença de todas as inumeráveis qualidades que aparentemente deveriam afetar a matéria, não a modificam em absoluto. Plotino procura evidenciar que as qualidades recebidas pela matéria e que estão presentes nela não são capazes de transformá-la e retirá-la da sua natureza, mas que tão somente se afetam reciprocamente, na medida em que são contrárias. Plotino então retoma o argumento inicial do oitavo capítulo e mostra que, em um composto, somente os contrários agem uns sobre os outros:

Quando as qualidades se juntam na matéria, a maioria delas atuará uma nas outras, ou melhor, assim farão as que são contrárias. Pois que causaria a fragrância à doçura, ou a cor à figura, ou o que é de um gênero ao que é de outro? [...] Portanto, assim como o que é danificado não o é por qualquer coisa, do mesmo modo o modificado ou afectado não é afectado por qualquer coisa, mas a afecção será causada em coisas contrárias por coisas contrárias, e as não contrárias não serão modificadas por outras. Dessa forma, as coisas para as quais não existe contrariedade não podem ser afectadas por nenhum contrário.

III 6 (26), 9, 24-35 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: συνελθοῦσαι δὲ εἰς αὐτὴν αἱ ποιότητες εἰς ἀλλήλας μὲν αἱ πολλὰ αὐτῶν ποιήσουσι, μᾶλλον δὲ αἱ ἐναντίως ἔχουσαι. τί γὰρ ἂν εὐωδία γλυκύτητα ἐργάσαιτο ἢ χρῶμα σχῆμα ἢ τὸ ἐξ ἄλλου γένους ἄλλο; [...] ὥσπερ οὔν καὶ τὸ βλαπτόμενον οὐχ ὑπὸ τοῦ τυχόντος, οὕτως οὐδὲ τὸ τρεπόμενον καὶ πάσχον ὑφ' ὅτου οὔν ἂν πάθοι, ἀλλὰ τοῖς ἐναντίοις ὑπὸ τῶν ἐναντίων ἢ πεῖσις, τὰ δ' ἄλλα ὑπ' ἄλλων ἄτρεπτα. οἷς δὴ μηδεμία ἐναντιότης ὑπάρχει, ταῦτα ὑπ' οὐδενὸς ἂν ἐναντίου πάθοι.

A conclusão da exposição acima é que a matéria, em função de sua absoluta ausência de forma, não possui contrário e não pode ser afetada pelas qualidades que nela se instalam. Desse modo, somente o composto pode ser afetado, permanecendo a matéria em sua natureza. E no composto, somente as qualidades contrárias podem ser afetadas pelos seus respectivos contrários, permanecendo as outras em seu estado. Na defesa da impassibilidade da matéria, o ponto de vista plotiniano acerca da indeterminação se articula com a doutrina de que a mudança requer a presença de um substrato e dois contrários. Para Plotino, estes atuam uns sobre os outros e o substrato material permanece sem afecção em meio a todas as transformações. Caso a matéria possuísse de modo inerente alguma determinação e fosse corpórea, não seria possível pensá-la como impassível, o que, no sistema plotiniano, implicaria a impossibilidade de desempenhar a



sua função de receptáculo de todas as formas. A respeito da relação entre impassibilidade, indeterminação e contrariedade, Plotino conclui:

Mas o “solitário e deserto” das demais coisas, o absolutamente simples, seria impassível a todas as coisas, permanecendo isolado de todas as que atuam em outras: assim como se, em uma mesma casa, há pessoas golpeando-se umas às outras, a casa e o ar que há nela permanecem impassíveis. E concluamos que, quando as coisas se juntam sobre a matéria, atuam umas nas outras todas aquelas que são por naturezas capazes de atuar, mas a matéria mesma permanece impassível com muito mais razão do que todas as qualidades que, estando nela, não podem ser afectadas umas pelas outras por não serem contrárias.

III 6 (26), 9, 37-44 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τὸ δὲ μόνον καὶ ἔρημον τῶν ἄλλων καὶ παντάπασιν ἀπλοῦν ἀπαθὲς ἂν εἴη πάντων καὶ ἐν μέσοις ἅπασιν ἀπειλημμένον [ἦ] τοῖς εἰς ἄλληλα ποιοῦσιν· οἷον ἐν οἴκῳ τῷ αὐτῷ ἀλλήλους παίωντων ὁ οἶκος ἀπαθὴς καὶ ὁ ἐν αὐτῷ ἀήρ. συνιόντα δὲ τὰ ἐπὶ τῆς ὕλης ἄλληλα ποιεῖτω, ὅσα ποιεῖν πέφυκεν, αὐτὴ δ' ἀπαθὴς ἔστω πολὺ μᾶλλον, ἢ ὅσαι ποιότητες ἐν αὐτῇ τῷ μὴ ἐναντία εἶναι ἀπαθεῖς ὑπ' ἀλλήλων εἰσιν.

Tanto em relação à indeterminação da matéria quanto à sua impassibilidade, Plotino julgou estar seguindo a autêntica doutrina de Platão exposta no *Timeu*, sem que isso o tenha impedido de adaptá-la ao sistema aristotélico, quando argumenta acerca da necessidade de sua existência para a explicação da mudança e como substrato de contrários. Plotino acrescenta, contudo, uma tese no tratado II 4 (12), a da identidade entre matéria e privação, contrária a Aristóteles e que consolida efetivamente a sua doutrina acerca da impassibilidade. Na exposição dos argumentos concernentes a essa questão, iremos examinar dois de seus aspectos mais fundamentais: sua indeterminação e identidade com a privação, que analisaremos nas duas próximas seções, em sua relação com a tese da impassibilidade exposta no tratado III 6 (26).

### 3.3. Indeterminação da matéria e impassibilidade

O tratado III 6 (26) declara a matéria como incorpórea e, a partir dessa afirmação, indaga acerca da sua passibilidade ou impassibilidade, já que os incorpóreos inteligíveis são impassíveis: “Mas, uma vez que também a matéria é uma das coisas incorpóreas, ainda que o seja

de outro modo, deve-se investigar também a seu respeito, de que modo ela é, caso seja passível, como se diz, modificável de acordo com todas as coisas, ou se também ela deve ser concebida como impassível e qual é o modo de sua impassibilidade.” (III 6 (26), 6, 3-7 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ ὕλη ἐν τι τῶν ἀσωμάτων, εἰ καὶ ἄλλον τρόπον, σκεπτέον καὶ περὶ ταύτης τίνα τρόπον ἔχει, πότερα παθητή, ὡς λέγεται, καὶ κατὰ πάντα τρεπτή, ἢ καὶ ταύτην δεῖ ἀπαθῆ εἶναι οἴεσθαι, καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς ἀπαθείας.). A tese da impassibilidade da matéria apresentada no tratado III 6 (26) é sustentada inicialmente pela afirmação de sua incorporeidade, pois todos os corpos são passíveis e, caso a matéria fosse um corpo, só poderia ser passível, como se afirma no passo a seguir: “Deve-se dizer ainda que o corpo é de um tamanho determinado e é uma magnitude, mas naquilo que não é magnitude não ocorrem as afecções da magnitude e, de modo geral, tampouco se originam naquilo que não é corpo as afecções do corpo; assim, todos que fazem a matéria passível devem concordar também que ela seja corpo.” (III 6 (26), 12, 53-57 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἔτι λεκτέον τοσόνδε γὰρ εἶναι καὶ μέγεθος εἶναι, τῷ δὲ μὴ μεγέθει οὐδὲ τὰ μεγέθους πάθη ἐγγίγνεσθαι καὶ ὅλως δὴ τῷ μὴ σώματι μηδὲ τὰ σώματος πάθη γίγνεσθαι· ὥστε ὅσοι παθητὴν ποιούσι καὶ σῶμα συγχωρεῖτωσαν αὐτὴν εἶναι.). Assim, a condição para que a matéria seja impassível é que deve ser um incorpóreo e a demonstração de sua incorporeidade é uma exigência a ser cumprida na demonstração de sua impassibilidade. A demonstração da incorporeidade da matéria, por sua vez, requer a demonstração da sua indeterminação, pois como todos os corpos são constituídos de matéria e forma, são determinados em função desta última. Resta à matéria a condição de incorpóreo indeterminado, destituída das características próprias da forma e também do composto.

Em sua defesa da indeterminação e incorporeidade da matéria, Plotino se mostra um exegeta das doutrinas de Platão expostas no *Timeu*<sup>328</sup>, mas assimila profundamente o ponto de

---

<sup>328</sup> No *Timeu*, Platão afirma que a relação entre os seres inteligíveis e os sensíveis deve ser compreendida em termos de modelo e imagem. A função de receptáculo só pode ser desempenhada pela causa errante se esta for destituída de quaisquer características. Platão elimina então todas as determinações qualitativas, mantendo apenas uma determinação quantitativa, a extensão ou espacialidade (χώρος), na medida em que a sua função é a de propiciar um lugar (τόπος) para as imagens das formas. Ao ser destituído de todas as características e por manter-se sempre idêntico a si mesmo, sem assumir definitivamente nada daquilo que entra nele, o receptáculo pode ser considerado como capaz de receber tudo. A ausência de características próprias é que permite ao receptáculo refletir o que entra nele da maneira mais fiel possível, o que não ocorreria caso tivesse alguma determinação inerente, pois esta necessariamente deformaria aquilo que se reflete (*Timeu* 50).

vista de Aristóteles acerca da indeterminação da matéria<sup>329</sup>. Com relação aos estoicos<sup>330</sup>, Plotino se mostra principalmente um crítico da identificação entre matéria e corpo e, em seu diálogo com alguns médio-platônicos<sup>331</sup>, como Plutarco<sup>332</sup>, Plotino discute e rejeita as suas interpretações do *Timeu*. A respeito da natureza da matéria, no tratado II 4 (12) encontram-se os principais argumentos que sustentam que não possui qualquer tipo de determinação, que é desprovida de

---

<sup>329</sup> O Estagirita inscreve a sua reflexão sobre a ὕλη no âmbito da tradição platônica e distingue também dois tipos de matéria: a inteligível e a sensível. Essa distinção aparece em *Met. Z* 10, 1036 a 9-12 (trad. REALE, G.): “E existe uma matéria sensível e uma inteligível (ὕλη δὲ ἡ μὲν αἰσθητὴ ἔστιν ἡ δὲ νοητὴ); a sensível é, por exemplo, o bronze ou a madeira ou tudo o que é suscetível de movimento; a inteligível é, ao contrário, a que está presente nos seres sensíveis mas não enquanto sensíveis, como os entes matemáticos.” Em outro passo, em *Met. H* 6, 1045 a 33ss (trad. REALE, G.), aparece novamente a distinção, mas com significado distinto: “E existem dois tipos de matéria: uma inteligível e a outra sensível, e uma parte da definição é sempre matéria e a outra ato: por exemplo, o círculo é definido como figura plana.” Os dois passos citados mostram as duas definições aristotélicas de matéria inteligível. O primeiro a define como o espaço matemático abstraído dos seres sensíveis; no segundo passo, a matéria inteligível é concebida como o gênero de uma definição. Há uma grande afinidade entre a matéria plotiniana e a concepção aristotélica de matéria, em função de nesta não haver qualquer determinação qualitativa e quantitativa: “Chamo matéria aquilo que, por si, não é nem algo determinado, nem uma quantidade nem qualquer outra das determinações do ser. Existe, de fato, alguma coisa da qual cada uma dessas determinações é predicada: alguma coisa cujo ser é diferente do ser de cada uma das categorias. Todas as outras categorias, com efeito, são predicadas da substância e esta, por sua vez, é predicada da matéria. Assim, este termo, por si, não é nem algo determinado, nem quantidade nem qualquer outra categoria: e não é nem sequer as negações destas, porque as negações só existem de modo accidental” (*Met. Z* 3, 1029 a 20-27, trad. REALE, G.). A ausência de determinações da matéria permite a Aristóteles declarar a matéria como incognoscível (*Met. Z* 10, 1036 a 8-9).

<sup>330</sup> Os estoicos também contribuíram para o desenvolvimento de uma concepção de matéria e diferiram tanto do ponto de vista platônico quanto do aristotélico. Para Zenon e seus discípulos, a matéria é um corpo (σῶμα) ou substância destituída de qualidades (ἡ ἄποιος οὐσίᾳ) (S.V.F. II, 313), passivo (τὸ πάσχον) (S.V.F. II, 300), inengendrado e incorruptível (S.V.F. II, 408) e configurado pela atuação do λόγος, considerado um corpo dotado de qualidades e ativo (τὸ ποιῶν), que a penetra e forma com ela um todo coeso e unitário, sendo isso possível em função da mistura total (κράσις) ou penetrabilidade (S.V.F. II, 481) dos corpos. Plotino se separa dos estoicos em quase todos os aspectos da concepção destes de matéria, mas mantém em comum com eles a noção de uma matéria destituída de qualidades e dotada de unidade (S.V. F. I, 88 e II, 533). Tanto a afirmação da corporeidade quanto da passibilidade da matéria são contrárias ao ensinamento plotiniano exposto em III 6 (26), embora haja ambiguidade em relação a este último aspecto, nas *Enéadas*.

<sup>331</sup> Thévenaz (1938, p. 109) afirma a respeito da presença do aristotelismo no médio-platonismo: “L’aristotélisme, en fixant définitivement une certaine vue sur la matière, avait rendu dès lors impossible l’acceptation pure et simple des théories du *Timée*”.

<sup>332</sup> A interpretação do *Timeu* elaborada por Plutarco, principalmente no que diz respeito à alma, ao devir e à matéria, foi estudada por Thévenaz (1938, p. 108-118). Segundo esse intérprete (p. 108), o ponto de vista de Plutarco a respeito da matéria permaneceu flutuante, pois no *De animae procreatione* a matéria é concebida como destituída de qualidade e absolutamente passiva, sem capacidade de atuar como causa de algo; no de *De Iside et Osiride*, a matéria aparece como um elemento receptivo, mas com certas características e tendências, como por exemplo, o desejo por Deus, o que evidenciava uma certa aproximação ao pensamento de Aristóteles, já que a matéria, para este último, deseja a forma. Os dois tratados anteriores rejeitam considerar a matéria como o mal, mas no livro *De defectu oraculorum*, a matéria aparece como privação e causa do mal, o que parece antecipar a posição de Plotino. Thévenaz (1938, p. 109) atribui essa flutuação de Plutarco aos múltiplos problemas filosóficos e religiosos tratados em diferentes contextos, nem sempre de maneira sistemática, o que dificultou a sua elaboração de uma teoria unificada da matéria. Segundo o citado intérprete (1938, p. 110-113), Plutarco assimila a teoria platônica, estoica e aristotélica de matéria, adotando como núcleo central a sua ausência de forma (ἄμορφος) e oscilando entre uma total ausência de qualidades e uma matéria informe, mas corpórea.

qualidade (ἄποιος), quantidade (ἀμέγετες) e que, em última instância, coincide com a própria privação (στέρησις) e, por isso, incognoscível, feiúra absoluta e o mal em si.

Plotino, em decorrência da absoluta indeterminação da matéria, afirma que esta é una (μία), contínua (συνεχής)<sup>333</sup> e sem qualidades (ἄποιος) (II 4 (12), 8, 1-2)<sup>334</sup>. Tais definições parecem aproximá-la perigosamente do Uno e dificultar qualquer tipo de distinção entre os dois. A simplicidade da matéria é afirmada em função da ausência de quaisquer determinações formais presentes nela, o que implica dizer que a sua simplicidade e unidade decorrem do seu distanciamento da forma. Como a forma é princípio de distinção entre os seres e está presente em um substrato, não haveria sentido em se dizer que a matéria é composta. A unidade da matéria é sinônima da sua indefinição e ilimitação e, desse modo, representa uma negação absoluta em relação ao Uno, cuja unidade transcende a forma, mas não traz consigo qualquer dispersão. A matéria é tendência indefinida ao mais e ao menos, e, por isso, indefinida sem qualquer positividade, pois sua simplicidade é ausência de perfeição e poder. Breton (1993, p. 79-80) interpreta a continuidade e unidade da matéria no sentido de ser um “subjacente universal”, ou seja, matéria da totalidade do sensível e não uma matéria particular. É nesse sentido que Narbonne (1993, p. 161-162) aborda a questão, ao afirmar que é una em função de ser o substrato único dos corpos. Importante salientar que a continuidade da matéria é a condição para que os corpos existam, pois Plotino endereça uma crítica aos atomistas procurando mostrar que a descontinuidade dos átomos representaria um impedimento para a formação dos corpos, como já vimos na seção sobre a Alma.

Uma vez considerada a simplicidade da matéria no tratado II 4 (12), Plotino aborda separadamente as duas determinações mais gerais dos corpos, a quantidade e a qualidade, e procura demonstrar que não são possuídas de modo inerente pelo substrato último material. A matéria deve ser concebida em sentido absoluto, como matéria de todos os corpos e, então, não pode possuir em si nenhuma das características presentes nos seres sensíveis (II 4 (12), 8, 1-10). Para Plotino, atributos como a cor, o calor, a frieza, o peso, a densidade, a magnitude ou mesmo a figura, não são algo que pertença à natureza da matéria e não podem ser predicados dela, pois a tornariam matéria deste ou daquele corpo, mas não de todos os corpos. A matéria pode receber essas características, mas não pode ser identificada com elas. Todas essas determinações devem

---

<sup>333</sup> É difícil entender como a matéria possa ser contínua antes de receber suas determinações quantitativas.

<sup>334</sup> A afirmação da unidade da matéria também está presente no passo III 6 (26), 9, 37.

vir a ela de algum outro ser e ela só poderá recebê-las na medida em que não se identificar com nenhuma, o que indica a sua condição de receptáculo da forma, capaz de acolher a todas. A respeito dessa questão, o tratado III 6 (26) é bastante claro, pois caso a matéria pudesse ser afetada pelas coisas que nela entram e saem, deixaria de ser a matéria de todos os corpos para se tornar uma matéria particular e teria comprometida a sua própria existência:

Então, se a matéria é afectada, deve receber algo da afecção, seja a própria afecção, seja uma disposição distinta da que tinha antes que nela penetrasse a afecção. Por conseguinte, sobrevivendo-lhe uma outra qualidade depois daquela, aquele que a recebe já não será matéria, mas matéria de certa qualidade. E se também essa qualidade é retirada depois de ter deixado um traço de si mesma como resultado de sua ação, o substrato se modificará mais ainda. E prosseguindo desse modo, o substrato se tornará outra coisa distinta da matéria, um substrato multifacetado e multiforme; assim, também não será onirreceptivo ao converter-se em obstáculo para as muitas coisas que tratam de entrar, e a matéria já não permanece: não será, portanto, imperecível; assim, se a matéria deve existir, como existia desde o princípio, dessa forma é preciso que ela seja sempre a mesma; assim, dizer que a matéria se altera equivale a renunciar a preservá-la como matéria.

III 6 (26), 10, 1-13 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἐπειτα, εἰ πάσχει ἡ ὕλη, δεῖ τι ἔχειν αὐτὴν ἐκ τοῦ πάθους ἢ αὐτὸ τὸ πάθος ἢ ἑτέρως διακεῖσθαι ἢ τρὶν εἰσελθεῖν εἰς αὐτὴν τὸ πάθος. ἐπιούσης τοίνυν ἄλλης μετ' ἐκείνην ποιότητος οὐκέτι ὕλη ἔσται τὸ δεχόμενον, ἀλλὰ ποιά ὕλη. εἰ δὲ καὶ αὕτη ἡ ποιότης ἀποσταίη καταλιποῦσά τι αὐτῆς τῷ ποιῆσαι, ἄλλο ἂν ἔτι μᾶλλον γίνοιτο τὸ ὑποκείμενον. καὶ προιοῦσα τοῦτον τὸν τρόπον ἄλλο τι ἢ ὕλη ἔσται τὸ ὑποκείμενον, πολύτροπον δὲ καὶ πολυειδές· ὥστε οὐδ' ἂν ἔτι πανδεχὲς γένοιτο ἐμπόδιον πολλοῖς τοῖς ἐπεισιοῦσι γιγνόμενον, ἢ τε ὕλη οὐκέτι μένει· οὐδὲ ἀφθαρτος τοίνυν· ὥστε, εἰ δεῖ ὕλην εἶναι, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν, οὕτως ἀεὶ δεῖ αὐτὴν εἶναι τὴν αὐτὴν· ὡς τό γε ἀλλοιοῦσθαι λέγειν οὐκ ἔστιν αὐτὴν ὕλην τηρούντων.

A ausência de afecção da matéria é fundamental para preservá-la e para que desempenhe continuamente o seu papel de receptáculo de todas as imagens das formas. Admitir que o que entra nela possa afetá-la, significaria admitir que se transforma continuamente de acordo com o que acolhe e que mantém um traço disso que recebe a cada vez que nela entram, o que implicaria transformá-la em uma matéria determinada e, portanto, incapaz de ser um receptáculo universal. A afecção da matéria implicaria também que, ao deixar de ser o que é, matéria indeterminada, simplesmente pereça por ter sido afetada pela imagem da forma que

recebe. Dessa maneira, a sua função cosmológica exige que a matéria não possa ser determinada de modo inerente, nem tampouco que possa vir a sê-lo realmente.

Plotino, nos capítulos 8 a 12 do tratado, desenvolve uma série de argumentos para mostrar que a matéria não é quantidade nem massa. De acordo com Plotino, caso a matéria fosse inerentemente dotada de uma determinação quantitativa, as coisas transmitidas a ela deveriam se adequar a tal magnitude<sup>335</sup> e não o contrário, a matéria à magnitude transmitida pela forma<sup>336</sup>, pois segundo o filósofo alexandrino, é o doador da forma que deve sujeitar a matéria em função de sua precedência ontológica (II 4 (12), 8, 18-21). Tal argumentação procura mostrar que a matéria precisa estar livre de qualquer determinação quantitativa para poder recebê-la de um *lógos* ou razão e caso tivesse uma determinação prévia, isso a tornaria resistente aos princípios que nela atuam. Plotino a considera completamente dúctil e esse ponto de vista é repetido nos capítulos 15 a 18 do tratado III 6 (26), pois aí se afirma que a forma aporta todas as determinações quantitativas à matéria, o que mostra que o fato da matéria assumir a quantidade de acordo com os *lógoi* não implica incompatibilidade com a sua impassibilidade. A afirmação, porém, de que o produtor faz exatamente o que quer com a matéria (II 4 (12), 8, 19-21), parece implicar uma dificuldade, pois no tratado III 6 (26) é dito claramente que a matéria é impassível mesmo em relação ao Bem, como veremos.

O argumento subsequente elaborado por Plotino procura mostrar que há realidades sem determinações quantitativas e que, portanto, o ser e a quantidade são distintos ((II 4 (12), 9, 1-5), o que implica dizer que a matéria também pode ser destituída de quantidade. Plotino sustenta seu ponto de vista por meio da doutrina da participação e mostra que alguns seres são quantificados pela participação na forma da quantidade, enquanto esta mesma não é quantificada (9. 5-7). O filósofo neoplatônico argumenta que a veracidade dessa afirmação reside na distinção entre o ser (*τὸ ὄν*) e a quantidade (*τὸ ποσόν*) e na possibilidade de se conceber seres que não possuem grandeza (*ἄποσον*), como é o caso de todos os incorpóreos (*ἄσώματος*), ou seja, os inteligíveis e a própria matéria. De acordo com Plotino (II 4 (12), 9, 7-15), se tudo o que é quantificado é tal pela quantidade, esta não pode ser quantificada e deve ser considerada como

---

<sup>335</sup> Plotino não parece levar em conta que a *χώρα* platônica possua determinação quantitativa.

<sup>336</sup> No passo II 4 (12), 8, 1-3, Plotino mostra-se um crítico dos estoicos, pois julga ser contraditória a doutrina destes quando afirmam que a matéria é um corpo passivo e sem qualidade (*ἄποιος*, S.V.F., II, 309 e 310), mas dotado de quantidade, já que é impossível que um corpo, enquanto tal, não tenha qualidade. Além do mais, se a matéria possui magnitude por si mesma, seria contraditório afirmar que a magnitude dela se adapta à forma ou às razões, mas ao contrário, estas estariam sujeitas à magnitude da matéria, segundo Plotino (8. 16-19).

uma forma (εἶδος) que aporta a quantidade aos seres que, por meio desta, tornam-se quantificados. A matéria, inicialmente desprovida de quantidade, torna-se possuidora de uma determinada quantidade na medida em que recebe a atuação de uma razão (λόγος) e participa assim da própria quantidade considerada como forma inteligível. A forma da quantidade não é quantificada, do mesmo modo que a forma da brancura não é branca, mas tudo o que participa de uma e outra se torna branco ou quantificado, ponto de vista que implica a rejeição da autopredicação da forma<sup>337</sup>.

Nos capítulos 11 e 12, Plotino aborda especificamente o problema da identificação entre matéria (ύλη) e massa (ὄγκος)<sup>338</sup> e apresenta argumentos no sentido de mostrar que não coincidem. O problema se articula com a necessidade de um substrato para a composição dos corpos e surge da argumentação de um contraditor, que afirma que a matéria precisa ser massa para receber as formas. No passo II 4 (12), 11, 1-7, Plotino apresenta sucintamente o problema: se há a necessidade de um sujeito receptivo, este é massa e identifica-se com a quantidade, mas se não é massa, é inútil, pois não poderá receber nada. A resposta de Plotino consiste em mostrar que nem todo sujeito receptivo necessita ser massa, como a alma, que não possui grandeza e recebe as coisas sem estendê-las em magnitude. Ademais, embora seja necessário admitir a necessidade de um receptáculo que receba os seres, no caso a matéria, esta não precisa ser necessariamente massa, pois pode receber a magnitude para posteriormente estender tudo o mais em magnitude. De acordo com Plotino, o fato da matéria determinada de seres como os animais e as plantas possuírem magnitude e receberem todas as outras qualidades em magnitude, não implica que a matéria considerada em si deva possuí-la, pois sendo justamente matéria em si, e não deste ou daquele corpo, deve receber tudo de outro, inclusive a magnitude (II 4 (12), 11, 19-25). Plotino rejeita o ponto de vista de que a matéria, desprovida de magnitude, é inútil por não aportar nada para a existência dos corpos e não contribuir com a forma (εἶδος), nem com a qualidade (ποιόν), nem com aquilo que apenas aparentemente provém dela, a grandeza (μέγεθος) ou magnitude<sup>339</sup>. As objeções lançadas contra a ausência de magnitude da matéria se

---

<sup>337</sup> Consultar a esse respeito o texto de D'Anconna Costa (1992) acerca do problema da regressão ao infinito e da autopredicação da forma.

<sup>338</sup> Excelente estudo sobre a questão da massa encontra-se em Brisson (2000, p. 87-111).

<sup>339</sup> De acordo com Narbonne (1993, p. 224-225), as objeções acima apresentam um dos principais problemas para a teoria plotiniana, pois a completa ausência de determinações quantitativas leva a uma desrealização da matéria e parece privá-la de qualquer papel cosmológico ou ontológico, pois sequer pode dar, por si mesma, a dispersão

inspiram, segundo Igal (1992, p. 426, nota 52, v. I)<sup>340</sup>, em um contraditor que parece interpretar a matéria como extensão, em um sentido próximo ao da *χώρα* do *Timeu*.

Plotino procura rebater, no décimo segundo capítulo, as objeções dos que afirmavam que a matéria não contribui em nada para os corpos, tentando salvar as suas funções, cuja principal é a de ser a condição para a existência dos seres corpóreos. A razão principal é que as formas dos corpos (*εἶδη τῶν σωμάτων*) só podem existir em um substrato da magnitude, mas não na magnitude em si, pois caso contrário, permaneceriam como razões (*λόγοι*) e não haveria o corpóreo, pois a magnitude considerada em si mesma é uma razão (II 4 (12), 12, 1-6). Desse modo, emerge do que foi dito acima, a própria função da matéria, segundo Plotino, que é a de ser um receptáculo capaz de receber inicialmente a magnitude e depois, tudo o mais em magnitude. Para Plotino, a matéria tampouco deve ser confundida com o lugar (*τόπος*), pois este é posterior aos corpos (II 4 (12), 12, 10-13)<sup>341</sup>. A conclusão da exposição acima é que a matéria é uma condição para a quantidade, as qualidades e, conseqüentemente, para os corpos, sendo, portanto, distinta de todos estes (II 4 (12), 12, 20-23). Em razão disso, segundo Plotino, não se pode dizer que haja corporalidade da matéria, pois o corpóreo já é uma razão (*λόγος*) na matéria e, por isso, possui determinação, ordem e medida (II 4 (12), 12, 23-37). A matéria só pode desempenhar a sua função de receptáculo da quantidade em razão de sua unidade e continuidade e, dessa forma, Plotino tenta mostrar precisamente qual é o seu papel na economia da constituição dos seres sensíveis: “É preciso, então, que aqui a multiplicidade de formas esteja em algo uno; e é isso que possui magnitude: mas isso é diferente da magnitude.” (II 4 (12), 12, 6-7 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: *δεῖ οὖν ἐνταῦθα περὶ ἓν τι τὰ πολλά· τοῦτο δὲ μεμεγεθυσμένον· τοῦτο δὲ ἕτερον τοῦ μεγέθους.*).

---

espacial aos seres sensíveis. Isso implica dizer que Plotino teria fracassado ao tentar mostrá-la como essencial para a constituição dos seres sensíveis, ao contrário do receptáculo platônico, que contribui dando-lhes a extensão espacial. Até mesmo a função da matéria de representar um espelho para o mundo inteligível perde o seu sentido, pois ela mesma depende de uma forma para desempenhá-la. O que significa a impossibilidade de distinção entre o sensível e o inteligível pela matéria, já que tudo o que esta tem, inclusive sua determinação quantitativa, espacial, procede da forma. Plotino tem plena consciência do problema e parece tê-lo debatido, pois afirma que a matéria não pode ser considerada como um mero nome vazio (*κενὸν ὄνομα*) (II 4 (12), 12, 22).

<sup>340</sup> Igal remete a uma nota de Armstrong na tradução deste das *Enéadas* (1966-1988, p. 130).

<sup>341</sup> Essa afirmação refere-se ao lugar (*τόπος*) compreendido em sentido aristotélico. Ora, aqui Plotino é claro ao dizer que um lugar só pode existir em relação a um corpo e jamais antes, pois não há lugar vazio, o que significa que a noção de lugar nesse passo não coincide com o passo IV 3 (27), 9, 15-29, em que se diz que a alma engendra um lugar para os corpos, o que supõe uma anterioridade do lugar em relação a esses. Vide Collette-Ducic (2007, p. 91-98).



Tendo examinado a ausência de determinações quantitativas da matéria, Plotino passa para o exame mais aprofundado da sua ausência de determinações qualitativas. Do mesmo modo que rejeitou a identidade entre matéria e quantidade, Plotino descarta a possibilidade da matéria ser considerada uma determinada qualidade especial, pelo argumento de que ela é um substrato e nenhuma qualidade (ποῖος) pode sê-lo, já que isso implicaria uma contradição em função da qualidade subsistir sempre em um substrato (II 4 (12), 13, 1-4). Ademais, segundo Plotino, sendo a qualidade algo determinado, pois uma qualidade não pode ser indeterminada, se fosse matéria, não poderia ser a matéria de todos os corpos em função mesmo da sua determinação (II 4 (12), 13, 5-8). Para Plotino, a objeção de que a ausência de qualidade representa paradoxalmente uma qualidade, apenas acarreta a transformação de todas as coisas em qualidades, inclusive as substâncias e quantidades (II 4 (12), 13, 14-15). Contra os que afirmam que a privação da matéria representa já uma qualidade, Plotino argumenta que a privação não pode ser considerada uma qualidade, mas a eliminação delas, da mesma maneira que a insonoridade não é uma qualidade do som ou de qualquer outra coisa, pois a qualidade é uma afirmação, enquanto a privação só pode ser uma negação, logo a privação não pode ser uma qualidade (II 4 (12), 13, 5-19).

Ao estabelecer, por meio dos argumentos acima, a ausência de determinações quantitativas e qualitativas da matéria, Plotino procurou demonstrar a sua incorporeidade, pois sem essas determinações, a matéria não pode ser considerada um corpo. Como os corpos são passíveis, conseqüentemente a matéria deve ser considerada como impassível. A incorporeidade por si só não representa de modo algum a identificação da matéria com a privação e o não-ser, porém o modo como a sua incorporeidade é estabelecida, como decorrência de sua carência de forma, resulta nessa identificação, assim como em sua impassibilidade. A argumentação desenvolvida no tratado II 4 (12) é retomada no tratado III 6 (26). Plotino deixa claro, no passo III 6 (26), 7, 1-3, que pelo exame da própria matéria e das coisas que estão sobre ela é possível conhecermos a sua impassibilidade e inalterabilidade. A primeira condição para o reconhecimento da impassibilidade da matéria consiste na aceitação de sua incorporeidade e na sua distinção em relação aos corpos, pois, como foi demonstrado no tratado II 4 (12), estes são produzidos por ela e pelo que procede dos princípios inteligíveis, os *lógoi*: “Pois bem, a matéria é incorpórea, uma vez que o corpo é posterior e composto, e ela mesma com outra coisa forma o corpo.” (III 6 (26), 7, 3-5 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος, ἐπεὶπερ τὸ σῶμα ὕστερον καὶ σύθετον καὶ αὐτὴ μετ’ ἄλλου ποιεῖ σῶμα.). Desse

modo, a matéria não pode ser o sujeito das afecções, as quais devem se referir sempre ao composto: “Portanto, é necessário que, se algo for afectado, não seja matéria, mas um composto ou, de modo geral, muitas coisas juntas. Mas o ‘solitário e deserto’<sup>342</sup> das demais coisas, o absolutamente simples, seria impassível a todas as coisas, permanecendo isolado de todas as que atuam em outras: (...)” (III 6 (26), 9, 35-39: [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἀνάγκη τοίνυν, εἴ τι πάσχοι, μὴ ὕλην, ἀλλὰ τι συναμφοτέρων ἢ ὅλως πολλὰ ὁμοῦ εἶναι. τὸ δὲ μόνον καὶ ἔρημον τῶν ἄλλων καὶ παντάπασιν ἀπλοῦν ἀπαθὲς ἂν εἴη πάντων καὶ ἐν μέσοις ἅπασιν ἀπειλημένον [ἦ] τοῖς εἰς ἄλληλα ποιούσιν).

No tratado III 6 (26), Plotino busca corroborar, pela autoridade de Platão, principalmente pela exegese do *Timeu*, a tese da impassibilidade da matéria mediante a indeterminação desta. Apoiando-se no que julga ser a doutrina do *Timeu*, Plotino considera que a indeterminação da matéria, sua carência de forma, é a condição requerida para que possa refletir a forma como se fosse um espelho: “E as coisas que entram e saem são cópias dos entes’<sup>343</sup>, imagens que entram em uma imagem amorfa e que, refletindo-se através da amorfia da matéria, parecem atuar nela, mas nada fazem: (...)” (III 6 (6), 7, 27-30 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα καὶ εἰδῶλα εἰς εἰδῶλον ἄμορφον καὶ διὰ τὸ ἄμορφον αὐτῆς ἐνορώμενα ποιεῖν μὲν δοκεῖ εἰς αὐτήν, ποιεῖ δὲ οὐδέν). A referência ao *Timeu* é fundamental para Plotino, pois o seu objetivo é o de estabelecer a sua interpretação do texto como doutrina platônica ortodoxa em contraposição ao que ele considera como o platonismo heterodoxo de alguns platônicos como Albino e Apuleio, que interpretavam a matéria como corpórea (FLEET, 1995, p. 200 e 223).

### 3.4. Privação, não-ser e impassibilidade

Na seção anterior, vimos que a matéria é destituída de todas as determinações formais, quantitativas e qualitativas e que está, portanto, privada de todas as características que os seres corpóreos possuem. Na explicação da necessidade da existência da matéria como condição

<sup>342</sup> O tradutor remete ao *Filebo* 63b 7-8.

<sup>343</sup> *Timeu* 50 c 4.

para a mudança, vimos também que Plotino assume a posição aristotélica de que o substrato permanece enquanto recebe uma nova forma e se desfaz de outra, mas há uma profunda diferença entre o filósofo neoplatônico e o Estagirita nesse sentido. Plotino, como exegeta da filosofia grega, tinha pleno conhecimento de que Aristóteles havia investigado a questão da relação entre matéria (ύλη) e privação (στέρησις) e afirmado que a matéria recebe a privação acidentalmente e não se identifica com esta, ou seja, matéria e privação são distintas, ponto de vista reformulado pelo filósofo alexandrino, que identifica ambas em todos os sentidos. A identificação entre matéria e privação resulta de a matéria ser considerada como aquilo que é ilimitado (ἄπειρον), indeterminado (ἄοριστον) e que não possui qualquer qualidade (ἄποιον). Desse modo, a matéria plotiniana não pode receber a privação como algum acidente dela e só pode ser ela mesma a privação.

No tratado II 4 (12), Plotino inicia a investigação da relação entre matéria e privação perguntando se a matéria é a privação ou o sujeito do qual se predica a privação, preparando assim uma crítica da distinção aristotélica (II 4 (12), 14, 1-2). Aristóteles considera que, do ponto de vista numérico, a privação e a matéria coincidem e não podem ser distinguidas, mas do ponto de vista da noção ou definição, matéria e privação são distintas, conforme o seguinte passo:

Uma vez distinguidas essas coisas, se alguém contemplá-las tal como as dizemos, é possível compreender, a respeito de absolutamente tudo que vem a ser, o seguinte: é sempre necessário que algo subjaza àquilo que vem a ser, e que isto [sc. que vem a ser], mesmo se for um em número, não obstante, porém, não seja um pela forma: pois afirmo ser a mesma coisa o um pela forma e o um pelo enunciado: pois não é a mesma coisa o ser homem e o ser inculto. E um deles subsiste, ao passo que o outro não subsiste: o não oposto subsiste (o homem, pois, subsiste), mas o não-culto ou o inculto, por sua vez, não subsiste, nem subsiste o conjunto de ambos, isto é, o homem inculto (*Phys.A 7, 190 a 13-21*, trad. ANGIONI, L.).

Em *Phys. A 7, 190b 25-28*, o Estagirita acrescenta: “E o subjacente, por seu lado, é um em número, mas, pela forma, é dois (...)” (trad. ANGIONI, L.). Como no passo acima, o termo “forma” (εἶδος) significa “noção”. Em outro passo, em *Phys. A 9, 192 a 3-7*, Aristóteles é muito claro a respeito dessa distinção entre a matéria e a privação predicada acidentalmente dela, no que se refere ao seu estatuto ontológico:

Pois nós, de nossa parte, afirmamos que matéria e privação são distintas (ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν) entre si, e que é segundo acidente (κατὰ συμβεβηκός) que uma delas, a matéria, não é ente, ao passo que a privação, por sua vez, não é ente por si mesma, e que uma delas – a matéria – é mais próxima à essência e é de certo modo essência, ao passo que a outra de modo algum é essência; [...] (trad. ANGIONI, L.).

E, na sequência, depois de criticar Platão por sua concepção de matéria, em razão de não fazer a distinção entre esta e a privação, Aristóteles afirma que a matéria deseja a forma como o feminino ao masculino e é completado por este, enquanto a privação representa o contrário da forma e não pode desejá-la, como o faz a matéria, pois sendo essencialmente não-ser e o contrário da forma, é eliminada por esta, conforme o seguinte:

E certamente, não é possível nem que a forma deseje a si mesma – por não ser carente -, nem que o contrário deseje a forma (pois os contrários são corruptivos uns dos outros), mas isto [sc. que deseja a forma] é a matéria, tal como se ela fosse fêmea a desejar o macho ou feio a desejar o belo: embora, porém, ela não seja feia por si mesma, mas sim segundo acidente, nem fêmea por si mesma, mas sim segundo acidente (*Phys. A 9, 192 a 20-25*, trad. ANGIONI, L.).

A posição do autor das *Enéadas*, apesar de ter sido muito influenciada pelo Estagirita no que diz respeito à ausência de determinações da matéria, é absolutamente crítica acerca da distinção acima. A diferença fundamental entre ambos é que, do ponto de vista plotiniano, a matéria é privação e esta não pode ser considerada apenas um acidente dela, como afirma Aristóteles. Segundo Igal (1992, p. 67, v. I), a matéria representa, para Plotino, o não-ser, e não acolhe realmente a forma, enquanto Aristóteles a considera como um substrato neutro<sup>344</sup> capaz de receber a ambos, a privação e a forma, sem se identificar com nenhuma. Para Plotino, a questão se coloca de uma maneira completamente diversa, pois a matéria e a privação são idênticas e, portanto, a matéria não pode acolher realmente a forma, pois esta representaria a sua eliminação e destruição (IGAL, 1992, p. 68-69, v. I), ou seja, representaria uma verdadeira afecção.

Todo o esforço argumentativo de Plotino consiste em mostrar que a matéria não pode ser o sujeito do qual se predica a privação, restando somente a opção de que é idêntica à

---

<sup>344</sup> Em *Met. Z 1029 a 20-26*, Aristóteles afirma que a matéria não pertence a nenhuma das categorias, mas tampouco representa a negação delas.

privação<sup>345</sup>. A crítica ao ponto de vista aristotélico nessa questão é articulada em torno da investigação da possibilidade de o indefinido (ἄορίστων), ilimitado (ἄπειρον) e inqualificado (ἄποίον) serem acidentes de algo (II 4 (12) 15, 1-3). A estratégia de Plotino para inviabilizar tal possibilidade consiste em mostrar que o ilimitado não pode ser accidental, o que implica dizer que somente uma razão pode sobrevir como acidente (15. 10-17) e que, portanto, matéria e privação não podem ser distintas. A refutação da tese aristotélica permite a Plotino construir a sua própria posição a respeito da identidade entre matéria e privação, que começa com a prova de que a matéria mesma é o ilimitado. Segundo o filósofo alexandrino, tudo o que é determinado está fora da ilimitação e não coincide com ela, como a razão, a ordem e o número. A ordem e a determinação não procedem das coisas ordenadas e limitadas, mas sim daquilo que ordena, ou seja, do limite, proporção e medida. Dessa maneira, a matéria é o que recebe tais determinações e, portanto, deve ser considerada como o ilimitado, segundo Plotino, pois é o ilimitado que recebe um limite, assim como o desordenado recebe ordenação. A matéria não é ilimitada acidentalmente, como se a ilimitação fosse dada a ela, pois para Plotino, o que é dado acidentalmente só pode ser uma razão (λόγος) e o que carece de limitação não pode ser razão. Por outro lado, o ilimitado só poderia ser dado ao que é limitado, mas se isso acontecesse, o ilimitado, ao sobrevir ao limitado, aniquilaria sua natureza. (ver II 4 (12), 15, 1-17). Para Plotino, mesmo no mundo inteligível, o ilimitado coincide com a matéria e a ilimitação da matéria inteligível pode ser compreendida como uma contrapartida da infinitude do Uno ou de seu poder infinito<sup>346</sup> (15. 17-20). A partir desses argumentos temos então estabelecida a identidade entre matéria e privação, com todas as suas consequências epistêmicas, ontológicas e éticas.

Há, contudo, um problema na identificação da matéria com a privação no que tange à sua impassibilidade, pois a matéria não tem contrário algum e a afecção ocorre entre os contrários. Ao identificar a matéria com a privação, no entanto, Plotino parece reduzi-la à condição de contrário da forma<sup>347</sup> e, portanto, passível de ser afetada. Corrigan (1996, p. 64-101) analisa o problema da relação de oposição (ἀντίθεσις) entre forma e matéria, tendo em vista a

---

<sup>345</sup> No passo II 4 (12), 14, 28-30, Plotino se pergunta como pode ser possível que o ser da matéria seja o indeterminado, ilimitado e carente de qualidade e, ainda assim, possa ser distinta da privação pela noção, de acordo com o ponto de vista aristotélico. Para Plotino, ou a privação e matéria possuem definições tão distintas que são duas realmente, ou a noção de uma está contida na de outra, e assim não são duas, sequer pela noção. Nesse caso, a matéria não é o sujeito que recebe a privação, mas é idêntica a esta.

<sup>346</sup> De acordo com a interpretação de Igal (1992, p. 435, nota 80, v. I).

<sup>347</sup> Segundo Corrigan (1996, p. 64), Aristóteles considera que a privação é o contrário da forma e não a matéria.

identificação desta última com a privação, sem, contudo, pensar essa questão em função da impassibilidade. Na busca da solução da questão da relação entre matéria como privação e a forma, Corrigan (1996, p. 82) parte da afirmação de Plotino de que a matéria não é idêntica ao gênero da alteridade (*Sofista* 256 d 3), mas deve ser considerada como a parte da alteridade que se opõe aos seres que realmente são (ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα, II 4 (12), 16, 1-3). Plotino afirma que a matéria identifica-se com a privação, que deve ser entendida como oposição ao que é razão (*lógoi*, 16. 3-4). A matéria, portanto, é a parte da alteridade que se opõe aos seres, ou seja, a privação que se opõe em última instância aos *lógoi*. O que significa exatamente essa relação de oposição aos seres? É uma relação de contradição ou contrariedade? Corrigan (1996, p. 83) utiliza o quadro de oposições de Aristóteles (contradição, privação, contrariedade e correlação) para examinar a questão. Vimos que a contradição representa uma negação que não admite intermediário, enquanto a privação é a negação em um substrato e no âmbito de um determinado gênero. Corrigan (1996, p. 83) mostra que, em Aristóteles<sup>348</sup>, muito embora os conceitos de contradição e privação sejam distintos, a privação é um tipo de contradição e, quando é absoluta, é uma contradição. A privação pode ser absoluta ou determinada e, enquanto esta última ocorre na relação entre os contrários, a privação absoluta, por sua vez, é contradição e não pode ser compreendida no âmbito da relação entre os extremos da contrariedade (CORRIGAN, 1996, p. 84). Desse modo, Plotino considera que a relação entre matéria e forma não é de contrariedade, mas de contradição, sem que admita intermediário entre ambos (p. 84). Corrigan (1996, p. 85) conclui que, no tratado II 4 (12), a noção de matéria indeterminada considerada como absoluta privação e, portanto, como contradição em relação à forma, provavelmente decorre do ponto de vista aristotélico de que a contradição é absoluta privação, que se diferencia assim, de outros tipos de privação, como a contrariedade.

Em decorrência da exposição acima, podemos afirmar que, para Plotino, a privação da matéria é a negação absoluta da forma e, por isso, não está sujeita à mudança ou afecção que se dá entre os contrários. Nesse sentido, no tratado II 4 (12), Plotino já antecipa a impassibilidade da matéria defendida no tratado III 6 (26), a partir da sua doutrina da identidade entre matéria e privação, pois essa identificação não implica transformá-la em um contrário da forma e, desse modo, sendo privação absoluta, mantém-se impassível e isolada mesmo com o advento das razões, que não possuem o poder de agir sobre ela. Plotino afirma que o receptáculo recebe as

---

<sup>348</sup> Corrigan baseia sua argumentação principalmente em *Met.* I 1055 a 33 - 1055 b 29.

disposições e os limites, mas não se transforma neles, mantendo assim sua identidade incólume, apesar da presença da forma, que não elimina a privação. (ver II 4 (12), 16, 4-16). Tal doutrina prepara o ponto de vista do tratado III 6 (26) de que matéria e forma não constituem uma verdadeira unidade de elementos cotransformados, como teremos ocasião de verificar.

### 3.5. Potencialidade, não-ser e impassibilidade

Se a matéria é destituída de todas as determinações e se identifica com a privação, deve ser considerada como não-ser. No passo III 6 (26), 7, 1-18, Plotino repete a doutrina do tratado II 4 (12) ao afirmar que a incorporeidade da matéria não a eleva à condição de ente, mas ao contrário, coincide com a sua condição de não-ser. Já vimos que Plotino usa diversas fórmulas para designar o não-ser da matéria. Esta é considerada, nos tratados sobre a matéria, como a “forma do não-ser” ou ainda aquilo que “é realmente e verdadeiramente não-ser”, fórmulas que se encontram nos seguintes passos: II 5 (25), 5, 24 (ὄντως μὴ ὄν); III 6 (26), 7, 12-13 (ἀληθινῶς μὴ ὄν) e I 8 (51), 3, 4-5 (εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν).

A identificação da matéria com a privação e essas fórmulas utilizadas nos levam naturalmente a pensar o tipo de não-ser que a matéria representa. O tratado II 5 (25), que já investigamos quando discorremos acerca da potência do Uno, esclarece de modo notável em que sentido a matéria é não-ser e mostra a sua relação essencial com o conceito de potência. Desse modo, constitui um elo importante entre o tratado II 4 (12) e III 6 (26), pois ao enunciar a sua doutrina da potencialidade da matéria e da impossibilidade de sua atualização real, antecipa e prepara a tese da impassibilidade da matéria sem, contudo enunciá-la explicitamente. Nos dois primeiros capítulos, examina os conceitos de ato e potência, no terceiro se dedica a elucidar esses conceitos em relação ao mundo inteligível e nos dois últimos capítulos (4 e 5), investiga a matéria do mundo sensível e a sua condição de não-ser.

Antes de expor a posição do tratado em relação ao não-ser da matéria e sua relação com a potencialidade, devemos investigar a posição de Plotino a respeito do não-ser absoluto de Parmênides, fundamental para a negação do múltiplo, e que papel desempenha no âmbito da ontologia plotiniana. De alguns passos das *Enéadas*, o que se depreende é que Plotino segue a

crítica do *Sofista*<sup>349</sup> no que diz respeito ao não-ser do Eleata e não admite o não-ser absoluto (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό), a negação pura e simples do ser, que assim não desempenha nenhuma função em sua concepção do múltiplo. Plotino menciona pouquíssimas vezes esse não-ser absoluto, cujas ocorrências são as seguintes: παντελὲς μὴ ὄν (VI 9 (9), 11, 38); παντελῶς μὴ ὄν (I 8 (51), 3, 6-7); πάντη μὴ ὄν (III 6 (26), 14, 20) e (VI 9 (9), 11, 36). Nas duas ocorrências em VI 9 (9), afirma que a alma jamais poderá descer até o não-ser total ou não-ser absoluto, mas somente até o mal e o não-ser representados pela matéria, o que implica dizer que não pode ser destruída. No segundo passo, discorre sobre a natureza do mal e diz que é uma das espécies do não-ser e está entre os não-seres, alusão ao sensível, ou em coisas misturadas com o não-ser, alusão à matéria, mas indica que este não-ser não se confunde com o não-ser absoluto, o nada puro e simples. No passo III 6 (26), 14, 20, o não-ser absoluto é citado novamente, mas ao contrário dos outros, agora em relação à matéria, como se fossem idênticos, o que gera dúvidas acerca da posição do tratado a respeito do estatuto da matéria, mas isso indica apenas o interesse peculiar do tratado III 6 (26) em mostrar a natureza ontológica do sensível e de seu substrato em sua precariedade. Em todos os passos mencionados acima, não há nenhum indício de que o não-ser absoluto desempenhe algum papel no sistema plotiniano, ou que seja tomado como ponto de apoio para a negação do múltiplo, mesmo o sensível, ou que coincida com a própria matéria em sua ausência de ser. Concordamos com a interpretação de Santa Cruz (1979, p. 95-107) a respeito das expressões dos tratados II 5 (25) e III 6 (26) que afirmam que a matéria é um real não-ser, como no caso do *Sofista* em relação à imagem. Essas expressões representam a condição de alteridade da matéria em relação ao ser verdadeiro, que realmente é, mas isso não implica a afirmação de que a matéria é o não-ser absoluto.

A eliminação das determinações quantitativas, qualitativas e formais da matéria permitiu a Plotino mostrar que, conquanto não se identifique com o não-ser absoluto, a matéria é uma das espécies de não-ser, a alteridade, porém tampouco a que é considerada como gênero, mas sim a alteridade absoluta, totalmente outra que o ser (III 6 (26), 7, 9-12). A mesma posição é apresentada no passo a seguir: “Ela seria, portanto, isto, não-ente, não como diferente do ente, como é o movimento; pois este cavalga o ente como se proviesse dele e estivesse nele, mas ela é, por assim dizer, banida, totalmente afastada e incapaz de transformar a si mesma, mas o que ela

---

<sup>349</sup> No passo 237b7-e7 do *Sofista*, Platão afirma que o não-ser absoluto tampouco pode ser negado sem que isso implique, de modo contraditório, a sua unidade e existência.



era desde o princípio - e ela era não ente – assim é sempre.” (II 5 (25), 5, 9-13 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: εἴη ἄν οὖν τοῦτο μὴ ὄν, οὐχ ὡς ἕτερον τοῦ ὄντος, οἶον κίνησις. αὕτη γὰρ καὶ ἐποχεῖται τῷ ὄντι οἶον ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ οὔσα, ἡ δὲ ἐστὶν οἶον ἐκριφεῖσα καὶ πάντη χωρισθεῖσα καὶ μεταβάλλειν ἑαυτὴν οὐ δυναμένη, ἀλλ’ ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν - μὴ ὄν δὲ ἦν - οὕτως ἀεὶ ἔχουσα.). Enquanto cada coisa pode ser considerada como constituída de certa alteridade em função de cada uma ser um algo determinado, possuidor de forma, mas por isso mesmo também identidade, a matéria pode ser considerada alteridade pura, “outra” (ἄλλος) em relação a todos os seres, em função da sua indeterminação (II 4 (12), 13, 26-33). Plotino chega a afirmar que deveríamos chamar a matéria de “outras” (ἄλλα), usando o plural para evitar a sua determinação com a aplicação do singular (II 4 (12), 13, 30-32). Como vimos, a matéria, no entanto, não pode ser considerada idêntica à alteridade (ἑτερότης), mas a uma espécie de alteridade, aquela contraposta aos seres que são razões (λόγοι, II 4 (12), 16, 1-4), em identidade com a privação (στερήσει τὰυτόν), pois a privação está sempre em contraposição ao que possui estatuto de razão. Além de afirmar que a matéria representa uma modalidade de alteridade distinta da alteridade como gênero, por ser completamente indeterminada e distinta do ser, Plotino enuncia que a sua condição de não-ser permanece, o que evidencia que a matéria jamais abandona a sua natureza, preparação clara da tese de sua impassibilidade.

No tratado II 5 (25), Plotino relaciona o não-ser e indeterminação da matéria com a sua condição de potencialidade pura. Já vimos que Plotino faz uma importante distinção entre o conceito de “potência” e o de “em potência”, e ilustra este último caso mediante o exemplo Aristotélico do bronze (*Phys.* III, 201 a 30), utilizado para mostrar que algo está sempre em potência em relação a outra condição que, por sua vez, deve estar já presente como uma disposição (1. 10-15). Plotino define então o “em potência” do seguinte modo: “Pois o que está em potência é tal como um substrato para afecções, formatos e formas que há de receber e recebe por natureza; (...).” (II 5 (25), 1, 29-31 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τὸ μὲν δὴ δυνάμει τοιοῦτον ὡσπερ ὑποκείμενόν τι πάθεσι καὶ μορφαῖς καὶ εἶδεσιν, ἃ μέλλει δέχεσθαι καὶ πέφυκεν). A respeito da condição da matéria Plotino indaga, no início do segundo capítulo, se esta está em potência em relação a uma certa conformação, sendo em ato

alguma outra coisa. De acordo com Plotino, esse raciocínio não pode ser aplicado à matéria, pois esta não pode ser considerada algo em ato que está em potência em relação a outra condição (II 5 (25), 4, 1-3). A matéria, sendo todos os seres em potência (πάντα δυνάμει τὰ ὄντα), não pode ser nenhum em ato<sup>350</sup>, sob pena de deixar de ser todos os seres em potência (4. 5-6), ou seja, deixar de ser a matéria de todos os seres, para se tornar a matéria de um ser particular, conforme o seguinte passo: “Pois, se for algo em ato, aquilo que ela é em ato não será a matéria: ela não será então totalmente matéria, mas como o bronze.” (II 5 (25), 5, 7-8 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: εἰ γὰρ ἔσται τι ἐνεργεία, ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ἐνεργεία, οὐχ ἢ ὕλη ἔσται· οὐ πάντη οὖν ὕλη, ἀλλὰ οἶον ὁ χαλκός.). Plotino reafirma o que já havia sido dito no tratado II 4 (12) a esse respeito e conclui pela impossibilidade de associá-la ao que é ser, pois não pode ser em ato nenhum dos seres que nela estão e tampouco forma (II 5 (25), 4, 3-14), restando a ela a condição de não-ser (μὴ ὄν). Aqui, não-ser, alteridade e potencialidade se vinculam, pois não sendo nenhum dos seres em ato e totalmente outra, por isso mesmo é idêntica ao não-ser. Como não é o não-ser absoluto, deve possuir alguma existência, o que torna imperativa a pergunta pelo sentido dessa existência (4. 14-18). Essa é uma das questões mais complexas do tratado, cuja tentativa de elucidação se encontra no quinto capítulo, que procura mostrar como a matéria pode ser algo, ainda que indeterminação pura e não-ser.

Plotino responde a essa questão explicando de modo mais aprofundado em que sentido a matéria é não-ser e apresenta três razões para essa identificação: ela pode ser considerada como não-ser na medida em que não é nenhum dos seres que se apresentam nela, ou seja, os seres sensíveis; a sua informidade (ἀνείδεον) impede que seja considerada forma (εἶδος) e mesmo razão (λόγος) e, finalmente, tampouco se identifica com os inteligíveis transcendentos (4. 11-13). A matéria, quando comparada ao seres verdadeiros, inteligíveis, e mesmo aos que existem falsamente, os seres sensíveis, apresenta-se como uma das espécies de não-ser, idêntica à privação, mas não ao não-ser absoluto, o que implica admitir que ela é alguma coisa, um tipo de não-ser que insiste em ser. Esse não-ser que insiste em ser é potencialidade pura, conforme o passo a seguir: “Assim, porque já é em potência, já é então conforme ao que há de ser? Mas o ser para ela é só um anúncio do porvindouro: como se o seu ser fosse procrastinado para aquilo que ela será.” (II 5 (25), 5, 2-5 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: οὐκοῦν, ὅτι ἤδη

<sup>350</sup> Ponto de vista enunciado também em II 4 (12) e III 6 (26).

δυνάμει, ἤδη οὖν ἔστι καθὸ μέλλει; ἀλλὰ τὸ εἶναι αὐτῇ μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον· οἷον τὸ εἶναι αὐτῇ εἰς ἐκεῖνο ἀναβάλλεται ὃ ἔσται.). O ser da matéria consiste em manter-se nessa possibilidade sem jamais realizá-la, o que significa, em consonância com o tratado III 6 (26), que é impassível à atuação dos seres inteligíveis:

E ela não era, desde o princípio, algo em ato afastada de todos os entes e não se tornou: pois não é capaz sequer de colorir-se das coisas que quiseram mergulhar nela, mas permaneceu voltada para outro, sendo em potência em relação às coisas seguintes, e, quando os entes já se detinham, ela apareceu e foi tomada por aqueles que surgiram depois dela e se estabeleceu derradeira mesmo entre eles. Então, sendo tomada por ambos, não seria em ato nenhum deles, mas restasse apenas em potência uma imagem frágil e turvada incapaz de ser informada.

II 5 (25), 5, 13-22 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: οὐτε δὲ ἦν ἐξ ἀρχῆς ἐνεργεῖα τι ἀποστᾶσα πάντων τῶν ὄντων οὐτε ἐγένετο· ἃ γὰρ ὑποδῦναι ἠθέλησεν, οὐδὲ χρωσθῆναι ἀπ' αὐτῶν δεδύνηται, ἀλλὰ μένουσα πρὸς ἄλλο δυνάμει οὔσα πρὸς τὰ ἐφεξῆς, τῶν δ' ὄντων ἤδη παυσαμένων ἐκείνων φανεῖσα ὑπὸ τε τῶν μετ' αὐτὴν γενομένων καταληφθεῖσα ἔσχατον καὶ τούτων κατέστη. ὑπ' ἀμφοτέρων οὖν καταληφθεῖσα ἐνεργεῖα μὲν οὐδετέρων ἂν εἶη, δυνάμει δὲ μόνον ἐγκαταλέλειπται εἶναι ἀσθενές τι καὶ ἀμυδρὸν εἶδωλον μορφοῦσθαι μὴ δυνάμενον.

O mesmo é afirmado no passo a seguir: “Todavia, para a matéria, não há acréscimo nenhum em sua constituição, advenha-lhe o que quer que seja: pois ela não se torna o que é quando essa coisa lhe advém, nem há diminuição quando a coisa sai: ela permanece o que era desde o princípio.” (III 6 (26), 11, 15-18 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τῇ δὲ ὕλῃ οὐτε τι πλεον εἰς τὴν αὐτῆς σύστασιν προσελθόντος ὅτου οὖν· οὐ γὰρ γίγνεται τότε ὃ ἔστι προσελθόντος, οὐτε ἔλαττον ἀπελθόντος· μένει γὰρ ὃ ἐξ ἀρχῆς ἦν.). A matéria consiste em ser a potencialidade que jamais assume qualquer atualidade, mesmo quando recebe a forma<sup>351</sup>. Essa potencialidade mantém-se outra tanto em relação ao que vem antes dela quanto em relação aos seres sensíveis, permanecendo desde sempre e para sempre não-ser (II 5 (25), 5, 5-14). Anunciando o que vai ser dito no tratado III 6 (26) sobre a impassibilidade da matéria,

<sup>351</sup> Para Narbonne (1998, p. 118), a matéria consiste em ser puramente relacional, como a matéria prima de Aristóteles, embora esta seja sempre qualquer coisa em ato, ao contrário da matéria plotiniana. Para Narbonne (p. 137), dizer que a matéria é “realmente não-ser” significa exatamente dizer que não é nada em ato e que tem como característica própria existir de modo puramente relacional.

Plotino afirma a sua incapacidade de receber qualquer conformação real. Segundo nosso autor, o que a matéria é em ato é justamente o seu falso ser, “imagem e falsificação em ato” (ἐνεργεῖα εἶδωλον ψεῦδος), “uma verdadeira falsidade” (ἀληθινῶς ψεῦδος), “inconsistente e obscuro simulacro” (ἀσθενές τι καὶ ἀμυδρὸν εἶδωλον), “um real não-ser” (ὄντως μὴ ὄν) e, caso esse ser quimérico fosse perdido pela introdução real da atualidade, o que a matéria possui de entidade se perderia e ela se reduziria ao nada absoluto (II 5 (25), 5, 25-33). Plotino a considera como não-ser apenas como completamente outra em relação ao ser verdadeiro.

A matéria então é não-ser, encontra-se em potência em relação a todos os seres e deve permanecer sempre assim, pois se ela é uma condição para a existência do múltiplo, deve permanecer o que é, sob pena da impossibilidade mesma da existência do mundo sensível. Como vimos, a distinção entre o que está “em potência” e o que é “potência” não permite a confusão entre o ser em potência da matéria (δυνάμει εἶναι) com a potência<sup>352</sup> produtora que caracteriza os seres capazes de produzir algo, ou a potência do agente. A matéria não é capaz de produzir coisa alguma ou mesmo se tornar realmente algo, mas a relatividade implicada na expressão “em potência” e que aparentemente indica uma relação com o ato que poderia atingir, significa apenas a capacidade da matéria de receber tudo, mesmo sem ser afetada ou transformada no ou pelo que recebe, como posteriormente é afirmado exaustivamente no tratado III 6 (26). Plotino alerta que não se deve jamais cair no equívoco das posições estoicas que ele critica (VI 1 (42), 25) e que consistem em colocar o que está em potência antes do ato. Paradoxalmente, a matéria é completamente passiva, embora não seja afetada por nada, e por isso capaz de tudo receber; sendo potencialidade pura e incapaz de qualquer coisa por si mesma, a matéria não poderia produzir coisa alguma<sup>353</sup>.

---

<sup>352</sup> A diferença entre a matéria e o composto em potência, é que ela jamais abandona o seu ser potencial para se transformar em outra coisa.

<sup>353</sup> De acordo com Igal (1992, p. 69, vol. I), a diferença entre Aristóteles e Plotino com relação à potencialidade da matéria é a seguinte: “Para Aristóteles, a matéria está em potência porque pode chegar a alcançar a forma (*Met.* IX 8, 1050 a 15). Quer dizer, a matéria é x em potência porque pode chegar a ser x em ato. Não teria sentido dizer que é x em potência, se nunca pudesse chegar a ser x em ato. (...). Para Plotino, a matéria é não-ser porque, sendo todos os seres em potência, não é em ato nenhum deles (II 5, 4, 3-11), no sentido de que nunca é e nunca pode ser em ato nenhum deles, sob pena de deixar de ser o que é: matéria, quer dizer, privação (*ibid.* 5, 33-36). Para Aristóteles, ao contrário, a matéria não deixa de ser matéria por receber a forma, porque para ele a matéria não é privação, porém indiferentemente substrato da forma ou da privação.” Esse ponto de vista é compartilhado por Narbonne (1998, p. 117), que interpreta a diferença entre a doutrina plotiniana e aristotélica exatamente no mesmo sentido: “À cette même difficulté, Aristote répondait tout autrement. La matière non seulement peut, mais devient effectivement quelque chose (...).” Narbonne (1998, p. 118) também mostra que para ambos o ser da matéria é relacional, mas para

Uma vez que a matéria, como potencialidade, privação e não-ser, não pode aportar para si quaisquer características que pertencem ao mundo inteligível ou corpóreo, devemos então perguntar de que modo se realiza a sua configuração e ordenação, ou seja, de onde retira a ἐνέργεια para que o cosmo sensível do qual é substrato possa aparecer com ordem, medida e vida, mesmo que de forma aparente, pois a matéria, como vimos, permanece sempre a mesma. Em decorrência da sua identidade com a privação e o não-ser, da sua condição de potencialidade pura, Plotino, no passo III 6 (26), 19, 17-19, afirma que seus nomes mais adequados são o de “receptáculo” e “nutriz”, e que o termo “mãe” deve ser aplicado a ela com restrição, de tal modo a indicar que apenas aloja o que nela está, sem nada lhe transmitir de positivo, pois não possui poder para tanto. A matéria é infecunda, não gera nada de si mesma, potencialidade pura que Plotino compara ao mito da deusa mãe, rodeada por eunucos impotentes, incapazes de gerar<sup>354</sup>. O poder produtor que deve complementar a matéria é simbolizado nos ritos de Hermes, cujo órgão gerador indica o poder de realizar e engendrar, típico dos seres inteligíveis. Se o Uno é potência de todas as coisas em sua perfeição suprema, a matéria é em potência todas as coisas, em função de sua carência, distinção que permite que jamais sejam confundidos.

A identidade da matéria com o não-ser e a potencialidade pura é uma condição para a sua impassibilidade. Em função de permanecer sempre em potência, a matéria jamais abandona o que é, e a forma aportada a ela não é capaz de retirá-la de sua condição. A doutrina da impassibilidade da matéria implica que esta não tem poder de atualizar a si mesma e tampouco pode ser atualizada pela imagem da forma que nela procura atuar. A matéria então permanece como potência sempre irrealizada, jamais capaz de se tornar em ato qualquer outra realidade. Por permanecer sempre em potência, a matéria é impassível, não sofre qualquer alteração<sup>355</sup> e conserva a sua natureza de matéria, sem se apropriar dos seres que estão sobre ela, permanecendo como receptáculo de tudo, ponto de vista sintetizado no passo abaixo.

Uma vez que essa natureza mencionada não deve ser nenhum dos entes, mas deve ter escapulado toda ela da essência dos entes e ser completamente outra –

---

o Estagirita a matéria primeira é outra em potência, mas também a cada vez em ato, enquanto para Plotino, a matéria permanece sempre outra não sendo nada em ato.

<sup>354</sup> Consultar a tradução de Igal (1985, p. 190, notas 151 e 152, v. II) e de Radice (2002, p. 698, nota 66).

<sup>355</sup> Narbonne (1998, p. 82-84), em seu comentário ao primeiro capítulo do tratado II (5) 25, mostra que Plotino nega à matéria a possibilidade de se transformar em qualquer coisa em ato e, sendo refratária à atuação de outro ser sobre ela, é por isso mesmo impassível. Narbonne (p. 83-84) mostra que Alexandre de Afrodísia já fazia a distinção entre a tradição platônica e aristotélica a respeito da transformação da matéria, ao indicar que para os primeiros, a matéria prima é passiva e sofre alteração pela presença da forma, enquanto que para os segundos é inalterável.

porque aqueles são razões e razões realmente existentes –, sendo por essa alteridade a guardiã da sua própria segurança que lhe coube guardar –, é necessário que ela não apenas seja irreceptiva dos entes, mas também que, se há alguma cópia dos entes, ela não participe sequer disso para uma apropriação: pois é assim que ela é completamente outra; se não, se se apropriasse de alguma forma tornando-se com ela algo diferente, destruiria seu ser outra e lugar de todas as coisas e receptáculo de qualquer coisa.

III 6 (26), 13, 21-29 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἐπειδὴ τὴν λεγομένην ταύτην φύσιν οὐδὲν δεῖ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλ' ἄπασαν ἐκπεφυγέναι τὴν τῶν ὄντων οὐσίαν καὶ πάντη ἑτέραν - λόγοι γὰρ ἐκεῖνα καὶ ὄντως ὄντες -, ἀνάγκη δὴ αὐτὴν τῷ ἑτέρῳ τούτῳ φυλάττουσαν αὐτῆς ἦν εἴληχε σωτηρίαν - ἀνάγκη αὐτὴν μὴ μόνον τῶν ὄντων ἀδεκτον εἶναι, ἀλλὰ καί, εἴ τι μίμημα αὐτῶν, καὶ τούτου ἄμοιρον εἰς οἰκείωσιν εἶναι. οὕτω γὰρ ἂν ἑτέρα πάντη ἢ εἰδός τι εἰσοικισαμένη μετ' ἐκείνου ἄλλο γενομένη ἀπώλεσε τὸ ἑτέρα εἶναι καὶ χώρα πάντων καὶ οὐδενὸς ὅτου οὐχ ὑποδοχή.

## 4. Imagem, participação impassível e pseudo-hilemorfismo

Plotino identifica o múltiplo sensível com o não-ser no tratado III 6 (26), embora evidentemente o faça sob o impacto da tradição platônica que confrontou Parmênides ao não aceitar a redução do corpóreo à mera condição de não-ser absoluto. Essa tradição erigiu uma nova ontologia na qual o ser inteligível se afigura articulado em um mundo de Ideias interrelacionadas e constitui os seres sensíveis como imagens dos seus arquétipos. Tal solução, no entanto, acarreta uma enorme gama de problemas, que vão desde a explicação da origem dos seres até a justificação de sua possibilidade como imagem. Já examinamos de que modo a diversidade ínsita ao ser inteligível não constitui um problema para Plotino, que desenvolve a sua própria doutrina a partir da solução dada por Platão no *Sofista*. Investigamos também de que modo o múltiplo considerado como imagem se origina a partir da articulação, em níveis progressivos, da unidade com a alteridade, até o esgotamento da processão com o advento da matéria, considerada alteridade em si, mas jamais identificada com o não-ser absoluto. Resta-nos a tarefa de examinar o estatuto do múltiplo sensível como imagem no tratado III 6 (26). Apresentaremos nesta parte do trabalho os dois aspectos fundamentais da questão: o primeiro é de natureza ontológica e diz respeito ao estatuto do múltiplo sensível em sua estrutura pseudo-hilemórfica e dependência, tal como apresentadas no tratado III 6 (26); o segundo pode ser considerado antropológico e epistemológico, abrangendo as afirmações e metáforas que Plotino utiliza para indicar a ilusão da alma em relação à matéria e ao múltiplo sensível.

### 4.1. O múltiplo sensível como não-ser

Após a apresentação da natureza do ὄντως ὄν no passo III 6 (26), 6, 1-32, Plotino o contrapõe ao múltiplo sensível em sua condição de não-ser. Em nossa opinião, essa contraposição evidencia o objetivo da segunda parte do tratado III 6 (26): criticar o discurso dos materialistas mediante um conjunto de argumentos que demonstrem que o corpóreo não pode possuir o estatuto de ser em sentido estrito. A posição materialista é considerada por Plotino como um

engano decorrente da crença na autenticidade do que se apresenta no âmbito da sensação (6. 65-77), principalmente quando, em função desta, o ser corpóreo passa a ser tomado como a única modalidade de ser. Seguramente as observações críticas apresentadas por Plotino são endereçadas aos filhos da terra mencionados no *Sofista* e poderiam ser aplicadas aos estoicos, cuja ontologia identifica ser e corpo<sup>356</sup>, e também aos atomistas, embora nenhuma escola seja mencionada explicitamente. O contexto de polêmica com os filhos da terra justifica o tom de desvalorização ontológica do múltiplo sensível nos capítulos subsequentes, pois Plotino deseja demonstrar que este não pode ser tomado como um ser verdadeiro, o que o leva a apresentar os modos possíveis de sua condição aparente<sup>357</sup>. Plotino então estabelece o escopo principal do tratado: a busca da demonstração de que, ao contrário do mundo inteligível, a condição corpórea é um dos modos do não-ser: “(...) se, então, o ente é tal, é necessário que ele mesmo não seja um corpo nem o substrato dos corpos, mas que o ser dessas coisas seja o ser dos não-entes.” (III 6 (26), 6, 29-32 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: εἰ οὖν τοιοῦτον τὸ ὄν, ἀνάγκη μήτε τι σῶμα αὐτὸ μήτε τὸ ὑποκείμενον τοῖς σώμασιν εἶναι, ἀλλ’ εἶναι τούτοις τὸ εἶναι τὸ μὴ οὖσιν εἶναι.). O passo parece instaurar claramente uma homonímia entre o paradigma inteligível e a imagem sensível, pois o seu modo de ser é o das coisas que não-são. Em que sentido consiste precisamente a natureza desse não-ser representado pelos sensíveis? Nas seções a seguir, tentaremos elucidar essa questão, sob a perspectiva do tratado III 6 (26).

Plotino deixa claro que o entendimento da condição de não-ser do sensível constitui um problema a ser resolvido e cuja solução será buscada ao longo do III 6 (26), mediante a apresentação de respostas para perguntas que não deixam de evocar o tom de perplexidade daqueles que só aceitam como autêntico e verdadeiro o que é tangível.

E como pode a natureza dos corpos ser não existente? Como pode ser não existente a matéria sobre a qual se sustentam os corpos, as montanhas, as rochas e a terra toda, que é sólida? E também todas aquelas coisas que são resistentes e que com seus golpes, forçam as coisas golpeadas a reconhecer sua realidade?

III 6 (26), 6, 33-36 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Καὶ πῶς ἢ τῶν σωμάτων φύσις μὴ οὖσα, πῶς δὲ ἢ ὕλη ἐφ’ ἧς ταῦτα, ὄρη καὶ

<sup>356</sup> “O aspecto mais proeminente da ‘ontologia’ estoica está em que, *stricto sensu*, ela limita-se aos corpos: ela reconhece tão-somente os corpos (*sómata*) como os seres genuinamente existentes (*ónta*)” (BRUNSCHWIG, 2006, p. 233). Vide também White (2006, p. 143-148).

<sup>357</sup> Quando polemiza com os gnósticos a posição parece se inverter, pois Plotino busca exaltar a beleza e boniformidade do sensível, resultado da atividade de princípios inteligíveis que estampam nele sua perfeição.



πέτραι καὶ πᾶσα γῆ στερεά; καὶ πάντα ἀντίτυπα καὶ ταῖς  
πληγαῖς βιαζόμενα τὰ πληττόμενα ὁμολογεῖν αὐτῶν τὴν οὐσίαν;

No centro da questão, o critério estoico da ἀντιτυπία<sup>358</sup> (resistência), que permite a distinção entre o ser e o não-ser, é apresentado como um critério que deverá ser questionado e superado, no espírito de um retorno à autêntica doutrina do *Sofista*. A identificação entre ser e corpo estabelecida pelos estoicos parte da definição de ser dada por Platão no *Sofista* 247 d-e, no qual se diz que ser é o que tem o poder de agir ou de padecer, e a partir da qual os cinco grandes gêneros são deduzidos. De acordo com Platão, o poder de agir ou padecer não se restringe apenas aos corpos, mas está presente no mundo inteligível. Os estoicos inverteram a argumentação de Platão e consideraram que somente os corpos são capazes de ação ou de padecimento<sup>359</sup>, o que traz como implicação a condição intrinsecamente corpórea de tudo o que é. O testemunho de Sêneca representa a profunda convicção estoica acerca da identidade entre ser e corpo, expressando uma posição típica da sua ontologia e que ainda se correlaciona com o epicurismo de Lucrécio<sup>360</sup>, o que mostra que, aos olhos do filósofo, havia uma concordância das duas doutrinas a respeito da questão do estatuto do ser, conforme o passo a seguir:

Que questões são estas, afinal? Bom, são daquelas cuja resolução é mais aliciante do que propriamente útil, a exemplo daquela que me puseste na tua carta: “*se o bem é um corpo?*” Ora o bem actua, uma vez que nos é útil, e tudo quanto actua é um corpo. O bem move-nos a alma, de certa maneira dá à alma forma e limites, acções que são específicas dos corpos. Os bens do corpo são corpos; logo também os bens da alma o são uma vez que a alma é um corpo. O bem próprio do homem é necessariamente um corpo, uma vez que o próprio

---

<sup>358</sup> Segundo os estoicos, a resistência (ἀντιτυπία) é uma característica fundamental do ser corpóreo, ou seja, do próprio ser, cf. o passo S.V.F., II, 319 e 501. Ver *Sofista* 246a10. A esse respeito, consultar Laurent (2004, p. 226, notas 106-107).

<sup>359</sup> Brunschwig (2006, p. 233): “A razão principal para a firmeza dos estóicos nesse ponto deriva não de sua definição de corpo, (...), mas sim deriva da combinação desse tipo de definição com um princípio superior, que toma como critério de existência a capacidade (*dýnamis*) de agir ou sofrer ação. Esse critério essencialmente ‘dinâmico’ já era oferecido por Platão aos corporealistas, a fim de forçá-los a confessar que pelo menos algumas entidades incorpóreas, tais como a alma e as virtudes morais, devem ser reconhecidas como seres reais, dado possuírem poder ou para agir sobre alguma outra coisa, ou para sofrer ação. (...) essa discussão da existência deixa aos estóicos caminho aberto para subverterem as intenções anticorporealistas de Platão.”

<sup>360</sup> A oposição entre a ontologia plotiniana e estoica se verifica também em relação ao atomismo. Epicuro, em sua *Epístola a Heródoto*, expõe os principais resultados de sua investigação da natureza e adota um ponto de vista que representa a negação da concepção ontológica platônica a respeito do estatuto dos seres sensíveis, ao identificar o princípio constitutivo destes, os átomos, com o corpóreo: “(...) os princípios indivisíveis ou átomos são realidades do grupo dos corpos.” (*Epístola a Heródoto*, 41, trad. VARA, J.). Os átomos são corpos e o verdadeiro ser, concepção que representa o núcleo central da ontologia atomista; são também os princípios primeiros de todos os seres compostos. Plotino criticou a concepção atomista de modo mais profundo ao discutir a impossibilidade do átomo ser considerado princípio e causa dos seres, como vimos no capítulo sobre a causalidade da Alma.

homem é um ser corpóreo. [...] Consequentemente, tudo quanto altera a cor e a forma dos corpos é igualmente um corpo, o qual exerce naqueles a sua acção. De facto, todas as virtudes que eu enumerei são bens, assim como aquilo que delas resulta. E será possível duvidar que seja corpo tudo aquilo por que um corpo pode ser tocado? “*Tocar e ser tocado – nada senão um corpo o pode fazer!*” (*De rerum natura*, I, 304), como diz Lucrécio. [...] Em suma, tudo quanto nós fazemos, fazemo-lo sob ordens ou da maldade ou da virtude, e tudo quanto exerce poder sobre um corpo, tudo – é um corpo, tudo quanto dá força a um corpo – é um corpo! O bem de um corpo é corpóreo; o bem do homem é o bem de um corpo, logo, é corpóreo (*Cartas a Lucílio*, 106, 3-11, trad. Segurado e Campos, J. A.).

Platão, antes mesmo do desenvolvimento da doutrina estoica, já havia apresentado no *Sofista* 246 a-b uma crítica aos que identificavam o ser e o corpóreo, os filhos da terra, em função de sua concepção ontológica incapaz de alcançar a natureza verdadeira do ser, metáfora que nos remete aos prisioneiros da caverna descritos no livro VII da *República*, envolvidos com sombras e imagens fugidias, impossibilitados de contemplar a essência verdadeira. Essa crítica de Platão, seguramente dirigida aos pré-socráticos<sup>361</sup>, inspira e antecipa a reação de toda a tradição platônica posterior ao estoicismo e também ao epicurismo, na busca da definição das características ínsitas ao que verdadeiramente é. Plutarco de Querónia e Numênio de Apaméia<sup>362</sup>, dentre outros médio-platônicos, são figuras emblemáticas dessa investigação e procuraram mostrar a insuficiência ontológica do sensível e a sua condição de quase irrealidade próxima do não-ser<sup>363</sup>, ao identificarem o ser com o incorpóreo<sup>364</sup>, no marco do espírito platônico e em aberta polêmica com a ontologia dos estoicos, prefigurando assim a própria posição de Plotino<sup>365</sup>. Identidade,

---

<sup>361</sup> Remetemos para o *Fédon* 99b-101d, no qual Platão faz uma crítica de toda forma de explicação do múltiplo sensível que se reduza a causas de natureza material.

<sup>362</sup> Consultar a análise de O’Meara (1976, p.120-129) sobre a similaridade entre Numênio e Plotino a respeito do ser inteligível.

<sup>363</sup> Plutarco afirma: “Erram os nossos sentidos, por ignorância do ser real, a dar ser àquilo que somente parece. Mas então, o que é o ser real (Τί οὐδὲν ὄντως ὄν ἐστίν)? O eterno. Aquilo que não nasce. Aquilo que não morre.” (*De E apud Delphos*, 392 E - 393, trad. CILENTO, V.)

<sup>364</sup> Numênio [Fr. 6, trad. DES PLACES, E.]: “E que não se vá rir se eu afirmo que o incorpóreo tem por nome ‘essência e ser’ (οὐσία καὶ ὄν). A razão pela qual esse nome é ‘ser’ (ὄντως) é o fato de não ser nascido, de não dever perecer, de não admitir nenhum outro tipo de movimento ou mudança para melhor ou pior, de ser simples, invariável, em uma forma idêntica, e de não sair voluntariamente da identidade, não mais que a isso ser obrigado por um outro.”

<sup>365</sup> O’Meara (1975, p. 21-22) identifica em autores platônicos que elaboraram uma ontologia do ser incorpóreo, a tentativa de conciliação entre as Ideias transcendentais de Platão e as formas imanentes de Aristóteles: “Albinus ajoute aussi à l’analyse ontologique des êtres en intelligibles et sensibles, l’analyse des sensibles en ‘forme’ et ‘matière’: c’est une combinaison, un rapprochement traditionnel des Idées transcendentes de Platon et des formes immanentes d’Aristote (...).” Segundo O’Meara (p. 22, nota 15), que segue Festugière (1952), a aproximação entre Ideias e formas foi a tônica entre filósofos dos primeiros séculos da era cristã. A perspectiva de que a forma é emanada do mundo inteligível para moldar a matéria está presente em autores como Máximo de Tiro (O’MEARA, p. 24). Esses pontos de vista seguramente estão presentes em Plotino, porém o estatuto do mundo sensível permanecerá

imutabilidade e incorporeidade são os traços mais fundamentais do que é verdadeiramente e, como afirma Plutarco, somente por ignorância atribuímos realidade ou ser ao devir e nisso consiste a nossa ilusão: a ignorância do ser verdadeiro e, conseqüentemente, a ignorância do estatuto dos seres sensíveis, tantas vezes enfatizada no tratado III 6 (26).

No sexto capítulo do tratado 26, Plotino apresenta uma perfeita consonância com os seus predecessores e parece tomar como objeto das suas observações críticas justamente a concepção dos estoicos ilustrada e defendida por Sêneca, de que o corpóreo coincide com o ser verdadeiro em função da resistência e tangibilidade que apresenta. Para a escola estoica, o que demonstra que os corpos constituídos de matéria representam o ente verdadeiro são as ações e paixões, que tão somente podem ser produzidas ou recebidas pelos corpos. O passo a seguir indica o reconhecimento de Plotino de que é espantoso para muitos que aquilo que aparenta tanta solidez e pode produzir tantas ações e efeitos, aquilo que se apresenta com uma consistência ontológica aparentemente indiscutível, seja considerado não-ser e possua menos entidade do que o suposto ser inteligível, que sequer pode ser visto ou tocado. Isso não deixa de representar um desafio para a tradição platônica, ou seja, o problema do modo como os seres incorpóreos podem exercer sua causalidade sobre os corpóreos:

Se, então, alguém dissesse: “como podem ser entes e entes reais as coisas que nem pressionam, nem forcem, nem são resistentes, nem são em absoluto visíveis, como a alma e o intelecto? E, com efeito, no caso dos corpos, como pode ser mais ente que a terra, que é estável, aquele corpo que se move mais e pesa menos do que ela? Como o pode ser aquele que está acima desse? E como o pode ser o próprio fogo, que já a ponto de escapar da natureza corpórea<sup>366</sup>?”

III 6 (26), 6, 36-41, [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: πῶς δὲ τὰ μὴ θλίβοντα καὶ μὴ βιαζόμενα μηδὲ ἀντίτυπα μηδ' ὅλως ὀρώμενα, ψυχὴ καὶ νοῦς, ὄντα καὶ ὄντως ὄντα; καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων μᾶλλον γῆς ἐστῶσης τὸ μᾶλλον κινούμενον καὶ ἐμβριθὲς ἦττον, καὶ τούτου τὸ ἄνω; καὶ δὴ καὶ τὸ πῦρ φεῦγον ἤδη τὴν σώματος φύσιν;

Com as perguntas acima, Plotino começa a desenvolver uma argumentação contrária aos que identificam o ser com o corpóreo, com o escopo de mostrar que há uma relação direta

---

subordinado a uma perspectiva que manterá a matéria sempre como refratária à forma, o que não é o caso nos médio-platônicos.

<sup>366</sup> Segundo Laurent (2004, p. 226, nota 110), Plotino segue aqui o ponto de vista da física de Aristóteles apresentado em *De gen. et corrup.* II 8, 335a 18-20, segundo o qual o fogo é o elemento que está mais próximo da forma que da matéria.

entre a deficiência de qualquer ser e a sua corporeidade, ou seja, quanto maior for o predomínio da corporeidade em um ser, maior será sua deficiência ontológica traduzida em termos de pobreza de atividade (ἐνέργεια), o que evidentemente representa uma inversão absoluta do ponto de vista estoico: “Creio, contudo, que as coisas que mais se bastam a si mesmas moleçam menos as outras e são menos penosas para as outras, enquanto que as que são mais pesadas e térreas, porquanto são deficientes, caem<sup>367</sup> e são incapazes de levantar a si mesmas, estas, ao despencarem por sua debilidade, ocasionam golpes com sua queda e sua inércia.” (III 6 (26), 6, 41-46 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἄλλ’ οἶμαι, τὰ μὲν ἀνταρκέστερα αὐτοῖς ἦττον ἐνοχλεῖ τὰ ἄλλα καὶ ἀλυπότερα τοῖς ἄλλοις, τὰ δὲ βαρύτερα καὶ γεωδέστερα, ὅσω ἐλλιπῆ καὶ πίπτοντα καὶ αἴρειν αὐτὰ οὐ δυνάμενα, ταῦτα πίπτοντα ὑπὸ ἀσθενείας τῆ καταφορᾶ καὶ νωθείᾳ πληγὰς ἔχει.). Nesse passo, o critério da resistência como critério de distinção entre o ser e o não-ser cai por terra, pois a intensidade da resistência é proporcional ao predomínio da corporeidade<sup>368</sup> e, portanto, à intensidade da deficiência de ser e de atividade.

Essa inversão da argumentação estoica é possível em função da distinção dos corpos em relação ao movimento e a vida que possuem, demonstrada em outros tratados (VI 2 (43)) e que supõe a doutrina da participação. Da análise do movimento presente nos corpos e da sua afinidade com a vida, Plotino conclui que uma maior presença de movimento implica uma maior presença de vida, de autossuficiência e participação no ser. Sendo assim, os corpos mais pesados, sólidos e grosseiros são aqueles que apresentam menos autossuficiência, pois a sua passividade<sup>369</sup> é correlativa da sua deficiência de movimento, vida e, conseqüentemente, ἐνέργεια. Se considerarmos os quatro elementos distintamente, quanto maior for a sua passividade, maior será a sua deficiência em movimento, como ocorre com a terra em relação aos outros elementos (fogo, ar e água), e a prova disso é a capacidade que estes possuem de se unificarem depois de separados, quando não há obstáculo entre suas partes, o que indica uma maior participação na

---

<sup>367</sup> No movimento para baixo, Laurent (2004, p. 226, nota 111) percebe uma oposição à *epistrophé*, esta última típica dos seres realmente viventes que se voltam para os seus princípios. Movimento que o fogo parece imitar.

<sup>368</sup> Bréhier (2008, p. 202) lembra as duas características centrais dos corpos: a) massa que corresponde ao volume resistente, b) qualidades elementares tais como o quente e o frio.

<sup>369</sup> Deficiência em ἐνέργεια que, no limite, implica ausência de qualquer atividade própria.

unidade<sup>370</sup> (III 6 (26), 6, 48-64)<sup>371</sup>. Esse ponto de vista de Plotino pode ser vinculado diretamente ao que Platão diz no *Fedro* 245c – 246a a respeito da alma. Esta é definida como princípio<sup>372</sup> do movimento dos outros seres enquanto capaz de se automover e, como o seu movimento não decorre de outro, ela é eterna e incorruptível. Temos então a concepção de que quanto menor a atividade própria de um ente, maior será sua deficiência de ser, passividade e sujeição à afecção<sup>373</sup>: “E o que chegou ao máximo grau de corpo, como chegou ao máximo grau de não-ente, não tem forças para reunificar-se.” (III 6 (26), 6, 59-61 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: (...) καὶ τὸ μάλιστα σῶμα γενόμενον ὡς μάλιστα εἰς τὸ μὴ ὄν ἦκον ἀναλαβεῖν αὐτὸ εἰς τὸ ἐν ἀσθενεῖ.). Isso indica a relação estreita entre a falta de unidade e a carência de perfeição e potência. O desacordo com os estoicos não está na indicação do ser como poder de agir, definição em completa consonância com o platonismo, mas na indicação de que a potência (δύναμις) pertence intrinsecamente ao que é corpo, pois para Plotino a potência pertence ao Uno e aos inteligíveis e é completamente ausente da matéria e, conseqüentemente, presente nos corpos apenas pela atuação dos primeiros. Toda a argumentação acima consiste em mostrar que a potência não pode ser inerente aos corpos, porém não pode pertencer a todos os incorpóreos, pois a matéria é incorpórea e impassível, mas completamente impotente. É importante ressaltar que mesmo mais distante do Uno em termos de movimento processional e capacidade de unificação e conversão, a matéria não pode ser um último corpo ainda mais destituído de atividade e potência do que os corpos mais inferiores, o que implica que a sua impotência absoluta foge até da natureza dos corpos. Há aqui uma ruptura de natureza e passagem para uma condição incorpórea, mas que dessa vez representa uma deficiência tão absoluta que sequer pode ser corpo<sup>374</sup>.

---

<sup>370</sup> Corrigan (1996, p. 146-147) mostra que, nesse passo, Plotino está relacionando degraus de ser com degraus de “complexidade organizacional” e unidade, como a terra, que está mais próxima do não-ser porque é menos capaz de unificação.

<sup>371</sup> Corrigan (1996, p. 146) discute esse passo e argumenta que, para Plotino, o poder autocinético do fogo é mais próximo da atividade e substância do que a passividade inerte de elementos mais grosseiros como a terra, que requerem uma fonte cinética exterior.

<sup>372</sup> A respeito da noção de ἀρχή em Platão e sua presença no *Fedro*, vide a análise de Roux (2004, p. 25-50).

<sup>373</sup> Corrigan (1996, p. 145-146) comenta esse passo perguntando-se o que significa ser mais ou menos corpo. O intérprete afirma que distintos graus de corporeidade significam aqui apenas uma maior ou menor riqueza ou pobreza em função da proximidade ou distancia em relação ao ser inteligível. Quanto mais intensa a corporeidade de algo, mais sujeito à afecção se torna (p. 147). Desse modo, ser mais ou menos corpo significa aqui possuir uma natureza sob maior ou menor influência de uma forma organizadora e unificante (p. 147).

<sup>374</sup> Fleet (1995, p. 147-148) afirma que essa é uma doutrina peripatética, indicada por Alexandre de Afrodísia em seu comentário ao *De Anima*, que mostra que a matéria se distingue dos corpos em três sentidos: a) a matéria não é tangível, b) é livre de toda contrariedade, c) necessita da forma para aceder ao ser. Fleet mostra que Plotino aceita os itens a e b, porém rejeita c.

Há um conjunto suficientemente amplo de afirmações no tratado III 6 (26) que permite a afirmação da natureza aparente do mundo e de sua condição de não-ser, mas como já foi dito, nem mesmo no que concerne à matéria é possível afirmar que ela coincide com o não-ser absoluto. Desse modo, em todos os passos investigados acima e nos que ainda iremos analisar, nada autoriza a afirmação de uma supressão do múltiplo sensível na doutrina apresentada no tratado III 6 (26). Nessa obra, Plotino explana a natureza do ὄντως ὄν de acordo com o *Sofista*, um indício de que segue também o ensinamento desse tratado quando aborda a condição ontológica do mundo tomado como imagem e como não-ser. Ainda com o apoio do *Sofista*, Plotino considera que o não-ser do múltiplo sensível deve coincidir com o não-ser da imagem e a sua condição aparente com a condição aparente da imagem, até o limite da admissão de que não pode ser identificada com o nada<sup>375</sup>. Fleet (1995, p. 155-156) mostra que, no passo III 6 (26), 6, 31-32 citado acima, Plotino utiliza a expressão μὴ οὐσι em referência ao não-ser dos corpos e da matéria, mas não diz que os corpos e mesmo a matéria sejam μηδαμῶς οὐσι. Segundo Fleet, μὴ οὐσι equivale ao μὴ πάντα οὐσι, ou seja, àquilo que não tem ser completamente, e não ao πάντα μὴ οὐσι, que implicaria ausência absoluta de ser<sup>376</sup>.

O não-ser do sensível no tratado III 6 (26) é o não-ser de uma imagem e esta não implica o não-ser absoluto para Plotino, que segue o ensinamento do *Sofista*. Nesse diálogo, o sofista é definido de seis maneiras diferentes<sup>377</sup> e a quinta definição retém de fato a atenção de Platão, pois nela é apresentado como um contraditor, alguém que domina a técnica da antilogia, sendo capaz de tudo contradizer, de tudo conhecer e produzir (224e-233c). O sofista, contudo, só

---

<sup>375</sup> Em um estudo comparativo da filosofia de Plotino com o pensamento hindu, Lacrosse (2001, p. 79-97) investiga e problematiza possíveis laços históricos, e também examina alguns pontos de convergência entre ambas as doutrinas. Um dos pontos de convergência, segundo Lacrosse (p. 94-95), diz respeito à noção hindu de maya ou ilusão, que não implica a pura inexistência do mundo, mas sim que este não encontra em si mesmo sua justificação. Ignorância ou avidya resulta da atribuição da condição de realidade última ao que é maya. Para Lacrosse esta noção corresponde à noção plotiniana de imagem e o tratado III 6 (26) é o que apresenta um ponto de vista similar acerca da condição ilusória do sensível. A esse respeito ver o trabalho de Garcia Bazán (1982).

<sup>376</sup> Nesse sentido, concordamos com os autores que, mesmo diante das afirmações do tratado III 6 (26), afirmam que a imagem possui algum ser e que não pode ser reduzida ao não ser absoluto, como Moutsopoulos (2000, p. 88): “Nonêtre figuré dans un nonêtre, l’image sensible perçue sur fond également sensible comporte, malgré sa nature mensongère, un certain degré de réalité, puisque c’est à travers sa forme qu’elle s’impose; c’est précisément cette forme qui lui confère sa réalité.”

<sup>377</sup> Os problemas que envolvem o número de definições no texto são abordados por Cordero (1993, p. 220, nota 49) em sua tradução do *Sofista*.

pode produzir imitações<sup>378</sup> (μιμήματα) e homônimos (ὁμώνυμα) dos objetos verdadeiros, imagens faladas de todos os seres (εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων), pois ninguém é capaz de tudo produzir<sup>379</sup>, assim como não é capaz de tudo conhecer (234b-234c).

No exame da arte do sofista e da constatação de que ele possui a arte da imitação por ser capaz de produzir imagens, chegamos então ao ponto central da questão, enunciado em 236 d-e: como é possível que uma coisa apareça e pareça, sem ser<sup>380</sup>, ou que alguém diga algo sem, no entanto, dizer a verdade, ou seja, algo falso (ψεῦδος)? Para justificar que o sofista profere ou enuncia o falso e é um falsário, Platão precisa reexaminar o estatuto do não-ser, pois o modo como essa noção é compreendida pelos eleatas fornece um esconderijo perfeito para quem é acusado de enunciar o que não é.

Depois de mostrar que o não-ser<sup>381</sup> absoluto (τὸ μηδαμῶς ὄν, 237b) sequer pode ser negado, pois fazê-lo implicaria torná-lo algo (τι) que possui unidade (ἕν) numérica e, portanto, ser (ὄν) (237b-239b), Platão começa a investigar a condição da imagem para desalojar o sofista de seu esconderijo no não-ser. A estratégia de Platão se inicia com a busca de uma definição<sup>382</sup> de imagem (εἰδῶλον), que é dita ser um objeto feito à semelhança do verdadeiro (τάληθινόν) (240a). No diálogo, o modelo ou objeto original é estabelecido como um ser verdadeiro, real (ὄντως ὄν), e a imagem, por sua vez, é definida como o oposto do ser

---

<sup>378</sup> Cordero (1993, p. 285-286) analisa o significado de imagem em diálogos anteriores ao *Sofista*, como a *República* e o *Parmênides*, principalmente os termos εἰδῶλον e εἰκόν. O primeiro indica realidades que consistiriam em aparências, substitutos débeis e sem valor dos seus modelos; o segundo ressalta a noção de semelhança entre modelo e imagem. Segundo o intérprete, Platão estabelece no *Sofista* um laço entre ambos os termos.

<sup>379</sup> A técnica da imitação ou de produção de imagens (εἰδωλοποιικήν), por sua vez, pode ser dividida em duas (235b-236c): a) a primeira consiste na arte de produzir cópias que se assemelham aos originais, na medida em que respeitam as proporções dos mesmos; b) a segunda consiste na arte de produzir simulacros e ilusões, por não respeitar as proporções dos originais e não se assemelhar a eles. Platão distingue duas imitações: a cópia (εἰκόν) e o simulacro (φάνασμα). No tratado III 6 (26), o mundo sensível é designado de ambos os modos. As consequências para a ontologia já começam a ser delineadas a esta altura do texto, pois o múltiplo sensível, como imagem, deverá inevitavelmente ser classificado em uma delas.

<sup>380</sup> De acordo com Brisson (1991, p. 470-471), Platão só indaga a realidade do não-ser em função de Parmênides (237 A = D.K. 28 B 7, 1-2).

<sup>381</sup> O'Brien (1993, p. 328-339 e 348-355) indica que Platão, nessa parte do diálogo, concorda com Parmênides a respeito do não-ser como o contrário do ser, aceitando assim a condenação enunciada no fragmento 2. Por outro lado, a concepção de não-ser como alteridade desenvolvida mais à frente, permitiu a Platão superar a condenação enunciada no fragmento 7, que afirma que não se deve enunciar que os não-seres são. Com a doutrina do não-ser como alteridade, Platão demonstra que a condenação do fr. 7 pode ser superada.

<sup>382</sup> Exemplos dados por Teeteto no *Sofista* 239d-240a: imagens sobre os espelhos, a água, pintadas, esculpidas etc. Os exemplos coincidem em parte com os da *República* 510 a.

verdadeiro (ἐναντίον ἀληθοῦς) e, portanto, como um irreal não-ser<sup>383</sup> (οὐκ ὄντως οὐκ ὄν)<sup>384</sup> (240b). Platão, não obstante, reconhece que esse não-ser que não é realmente possui ser e, assim, é realmente uma imagem (εἰκὼν ὄντως) (240b)<sup>385</sup>. No desdobramento da análise, Platão mostra que a imagem<sup>386</sup> configura-se como um entrelaçamento (συμπλοκή) de ser e não-ser, mas como é possível então esse entrelaçamento, sem que implique uma contradição (240b-c)? Segundo Pimenta (2006, p. 172-173), a solução de Platão consiste em mostrar que a existência da imagem só é contraditória em aparência. A ontologia da imagem depende então de uma reformulação completa do estatuto do não-ser que não apenas possibilita a estrutura múltipla do inteligível, mas também a existência da imagem sensível como cópia do ser verdadeiro. Tanto para Platão como para Plotino, a imagem é não-ser, mas não coincide jamais com o não-ser absoluto.

Quando Plotino identifica o sensível com o não-ser e o considera como um sonho no tratado III 6 (26), e como um feitiço nos tratado IV 4 (28), como veremos, não está estabelecendo a sua supressão, mas apenas indica a sua condição de imagem das realidades ditas verdadeiras. Isso, contudo, não resolve completamente a questão, pois é necessário investigarmos de que maneira Plotino define a condição ilusória do sensível utilizando o conceito de imagem no tratado III 6 (26) e sua relação com a metáfora do espelho.

---

<sup>383</sup> Segundo a tradução de Diès (1950).

<sup>384</sup> Uma reflexão essencial sobre o sentido dessa expressão no *Sofista* e seu desdobramento no neoplatonismo encontra-se em Hadot (1993, p. 125-146). Hadot (p. 130-131) afirma que no *Sofista* a fórmula implica um conteúdo positivo que indica que a imagem não é absolutamente não-ente, mas corresponde à aparência, ao reflexo, de acordo com uma concepção hierárquica de ser e de não-ser.

<sup>385</sup> Cordero (1993, p. 288-290; ver também as notas 165, 166 e 167) aponta para os inúmeros problemas textuais e de interpretação relativos a esse passo do *Sofista*. De acordo com o intérprete, nesse momento Platão ainda não havia transformado a imagem em um não-ser relativo, ou ainda, não estaria justificando que o não-ser é. O que se instaura é apenas um paradoxo que deverá ser resolvido na sequência do texto, mediante a elaboração de uma nova concepção de não-ser.

<sup>386</sup> De acordo com Pimenta (2006, p. 169), duas são as características da imagem que emergem do exame acima: “Temos, assim, os elementos que definem o caráter da imagem, segundo Teeteto: a alteridade e a semelhança. É esse caráter duplo que faz com que uma coisa possa (a)parecer, sem ser o que ela parece ser.”



## 4.2. Espelho e imagem: participação impassível e pseudo-hilemorfismo

### 4.2.1. A metáfora do espelho

A metáfora do espelho, repetida em passos essenciais que buscam elucidar o estatuto do múltiplo sensível como não-ser no tratado III 6 (26), constitui o modo mais adequado encontrado por Plotino para ilustrar o sentido do seu pseudo-hilemorfismo e da conseqüente participação impassível, e expressa tanto a maneira como a imagem da forma está presente na matéria, quanto a dependência absoluta das imagens em relação aos seus modelos. Vamos examinar inicialmente o debate atual em torno do uso da metáfora por alguns autores da Antiguidade em seu significado ontológico e depois as diversas ocorrências no tratado III 6 (26).

Hugedé (1957) analisou a metáfora do espelho nas epístolas de Paulo aos coríntios e apresentou detalhadamente as suas fontes gregas<sup>387</sup> e seu significado na tradição helenística. O autor afirma (1957, p. 48) em seu estudo, que pouquíssimos textos do Antigo Testamento mencionam um espelho, em razão de sua proibição na vida dos israelitas, salvo raras exceções, mas que a tradição helenística, ao contrário, fez um amplo uso de espelhos e recorreu frequentemente ao seu simbolismo. Em sua apresentação dos autores e textos do período helenístico, Hugedé (p. 97-137), em função dos diferentes significados da metáfora na Antiguidade, reparte os textos em três grupos<sup>388</sup>: a) o primeiro apresenta o espelho como símbolo de clareza e pureza; b) o segundo o considera como instrumento para o conhecimento de si mesmo; c) o terceiro o apresenta como símbolo de um conhecimento indireto que apreende apenas imagens dos objetos. Vamos seguir essa tripartição, fazendo apenas uma apresentação geral dos dois primeiros significados antes de abordarmos com mais detalhe o último, que apresenta a perspectiva do tratado III 6 (26). Em relação ao primeiro grupo, Hugedé (1957, p. 97-100) mostra que os antigos consideravam que os espelhos metálicos ofereciam uma imagem clara e fiel dos objetos refletidos e simbolizavam muitas vezes a pureza da alma. A respeito da clareza dos espelhos, encontramos afirmações significativas em autores como Apuleio, Platão, Cícero e Plutarco (HUGEDÉ, 1957, p. 98-100). No que diz respeito ao segundo grupo, outros textos indicam que o espelho pode desempenhar uma função distinta e ser usado como instrumento para o conhecimento de si mesmo. Muitos autores antigos indicam essa função, como Bias, Sócrates,

---

<sup>387</sup> Uma análise detalhada da história do espelho na Antiguidade se encontra em Jónsson (2004, p. 36-49).

<sup>388</sup> Hugedé (1957, p. 97) segue a classificação de Behm ("Das Bildwort vom Spiegel 1 Kor. 13. 12", p. 328-335).

Plauto, Terêncio, Fedro, Sêneca, Plutarco, Epicteto, Fílon e alguns neoplatônicos, todos com um conteúdo fortemente moralizante, muito embora os últimos acentuem o tom espiritual (p. 101-114). Segundo Hagedé (1957, p. 113), nos textos do segundo grupo, o ato de se ver em um espelho significa buscar se autoconhecer para aperfeiçoar a própria conduta; pode significar também a visão de Deus. O terceiro grupo de significados é o que nos interessa, pois nele encontramos um conjunto significativo de passos sobre o estatuto ontológico do mundo simbolizado pela metáfora do espelho. Segundo Hagedé (1957, p. 115-118), os textos desse grupo consideram que o espelho fornece apenas uma imagem (εἰκών, εἶδωλον, μίμημα)<sup>389</sup> e uma visão indireta dos seres reais; imagens que não possuem qualquer existência própria e que, uma vez tomadas como reais, iludem quem as contemplam.

Ferwerda (1965, p. 10-14), apesar de seguir a tripartição acima, acrescenta um quarto sentido, a potência criadora, e critica a posição de Hagedé ao mostrar que reunir os passos do terceiro grupo sob o denominador comum de “visão indireta” simplifica muito a diversidade entre eles, pois há uma diferença fundamental entre os passos que têm um sentido positivo e aqueles em que a imagem é considerada em sua falsidade. A crítica de Ferwerda é importante porque Hagedé coloca todos os exemplos encontrados nas *Enéadas* no terceiro grupo, omitindo apenas alguns (Ferwerda, 1965, p. 10). Ferwerda mostra, de modo pertinente, que os textos escolhidos por Hagedé para o terceiro grupo podem sofrer uma nova divisão em dois subgrupos: o primeiro contém imagens com um sentido positivo, que nos permitem formar uma noção dos seres invisíveis; o segundo nega completamente toda condição real às aparências que estão em um espelho (1965, p. 14). Um dado importante é que, na tradição anterior a Plotino, as imagens do segundo subgrupo são menos numerosas que as do primeiro (p. 14). Não obstante as críticas de Ferwerda, estas não invalidam as escolhas de Hagedé, apenas as tornam mais precisas e específicas. O reconhecimento do significado desse último subgrupo é fundamental, pois este apresenta grande afinidade com a concepção de Plotino estabelecida no tratado III 6 (26).

O que se depreende da análise de Hagedé e Ferwerda é que, apesar dos inúmeros passos em que a metáfora do espelho é utilizada para indicar a clareza e fidelidade da função refletora do espelho, em grande parte dos autores selecionados a metáfora também indica a instabilidade e condição enganadora do reflexo. Hagedé (1957, 115-136) escolheu como autores e textos representativos do terceiro grupo, Platão, Fílon, os escritos herméticos, Plutarco,

---

<sup>389</sup> São termos usados indistintamente por Plotino no tratado III 6 (26) para significar a imagem da forma na matéria.

Apuleio, Sêneca, Plotino e mostra que Platão, em seus diálogos, apresentou em inúmeros passos a metáfora do espelho<sup>390</sup>. Desses passos, Ferwerda (1965, p. 12) reconhece apenas dois em que Platão, de fato, usa a metáfora para indicar a condição ilusória das imagens: *República* X, 596c e *Sofista* 239d-240ab. No passo da *República*, Platão afirma que o espelho é capaz de produzir um sem número de coisas, embora apenas objetos aparentes e sem veracidade, de modo análogo ao pintor que pinta uma cama produzida por um marceneiro. No *Sofista*, Platão usa o exemplo do espelho para caracterizar a imagem de modo negativo, num contexto em que se discute a tentativa do sofista de se abrigar no falso e no não-ser. Ferwerda faz uma importante observação ao ressaltar que, em nenhum dos dois casos, o exemplo do espelho é associado à matéria, mas à atividade imitadora de poetas e pintores. Jónsson (2004, p. 52-53) também considera o passo da *República* como uma condenação dos poetas e artistas, justamente por produzirem imagens irreais dos seres terrestres, análogas às imagens refletidas nos espelhos.

Hugedé (1957, p. 119) indica que a metáfora do espelho, no sentido do terceiro grupo de significados, repercute na obra de autores posteriores a Platão, como em Fílon, os herméticos, os estoicos e os médio-platônicos, antes de ser retomada por Plotino. Fílon apresenta em suas obras os dois aspectos fundamentais da metáfora, assim como grande parte da tradição platônica: as imagens reproduzem os seus modelos e também são seres apenas aparentes. Segundo Hugedé (1957, p. 119-122), Fílon identifica os inteligíveis com Deus, cuja essência é completamente incognoscível, e isso significa que ele só pode ser conhecido por suas obras, ou seja, o mundo pode ser tomado como um espelho no qual Deus pode ser visto como em suas imagens, mas também apresenta passos em que os espelhos são considerados de maneira negativa. Ferwerda (1965, p. 12-13) reconhece dois passos em que Fílon indica a condição enganosa e instável das imagens nos espelhos: o primeiro, quando o filósofo comenta textos bíblicos e ataca os ídolos pagãos que se comparam às imagens que aparecem nos espelhos e são capazes de enganar os sentidos<sup>391</sup> (*Spec. Leg.* I, 26); o segundo, quando Moisés pede que Deus não se revele em qualquer outro espelho que Nele mesmo, em função da instabilidade dos reflexos nos espelhos (*Leg. All.* III, 101). Ferwerda (p. 12-13) atenua a conclusão final de Hudegé de que o símbolo é uma representação sensível do modelo e se distingue das realidades assim como as imagens no

---

<sup>390</sup> *República* 596 e; *Timeu* 71b; *Sofista* 239c-240d; *Teeteto* 206d; *Fedro* 255d; *Fédon* 99d.

<sup>391</sup> Vide também Jónsson (2004, p. 53).

espelho dos objetos representados, ao indicar que Fílon mesmo, em muitos passos, acentua a semelhança das imagens com os seus arquétipos.

De acordo com Hudedé (1957, p. 125), os autores herméticos também usaram a metáfora do espelho no tratado XVII e no *Asclépios* 36, no qual se encontra o tema da visão indireta. Segundo Hudedé (1957, p. 125-127), ambos indicam a inconsistência das representações nos espelhos e, assim, os textos herméticos definem o estatuto das imagens em sua condição de reflexos das Ideias e de aparências enganosas. Para Ferwerda (1965, p. 13), os textos insistem muito mais sobre a clareza do espelho e a possibilidade de um conhecimento dos modelos pelas suas imagens, do que sobre a condição aparente da imagem, devendo então ser classificados no primeiro grupo, como símbolo de clareza.

Dentre os autores médio-platônicos, Hudedé (1957, p. 127-130) destaca Plutarco e Apuleio. De acordo com o intérprete, o primeiro retoma a noção estoica, já presente em Fílon, de que o ser divino se deixa conhecer por suas obras, como em um espelho. Plutarco fornece o exemplo do sol, que é uma imagem que representa o deus invisível (1957, p. 127-128). Plutarco também considera que Deus se faz visível, segundo o maior ou menor grau de perfeições de sua obra, muito embora todas as imagens permitirem apenas um conhecimento indireto das realidades divinas (p. 129). Para Ferwerda (1965, p. 13), Plutarco contraria a tese da clareza do espelho em dois momentos: no *De Gênio Socratis* 22, o filósofo ilustra a relação entre a alma e o espírito utilizando a metáfora do espelho para mostrar que o espírito não reside em nós, assim como as imagens não estão realmente nos espelhos, pois aparecem por reflexão e apenas se iludidos poderíamos pensar o contrário; em *Quaest. Conv.* V. 1, quando compara a impassibilidade da alma em relação às impressões do corpo com a impassibilidade dos espelhos diante das imagens<sup>392</sup>. Hudedé (1957, p. 135) também aborda Apuleio para mostrar que este se utiliza da metáfora e faz uma apologia dos espelhos, pois são capazes de receber as imagens e preservar sua semelhança com os originais e de obedecer a todos os seus gestos, porém o espelho porta apenas uma imagem e imitação do original e de algum modo a cria. Ferwerda não comenta esse autor.

O exemplo mais significativo, em nossa opinião, é o de Sêneca, que não pertenceu à tradição platônica, mas que apresentou uma posição muito próxima da de Plotino acerca do

---

<sup>392</sup> Ao comparar o otimismo de Plutarco e o pessimismo de São Paulo face ao simbolismo do espelho, Jónsson (2004, p. 70) afirma que essas atitudes se inscrevem na própria ambiguidade da atitude em relação ao espelho: “En tant qu’instrument de vision indirecte, le miroir permet en effet de voir quelque chose de caché ou d’invisible – mais au moyen d’une illusion: l’image reflétée est donc à la fois très claire et mensongère.”

estatuto da imagem, pelo menos tal como é apresentada no tratado III 6 (26). Seu ponto de vista é formulado no tratado sobre as *Questões Naturais*<sup>393</sup>, no qual explica a natureza do Arco-íris<sup>394</sup>, definido como um reflexo do sol sobre uma nuvem, que desempenha o papel de espelho (HUGEDÉ, 1957, p. 131). Sêneca define do seguinte modo as imagens presentes nos espelhos: “Para que ela nasça e para que ela desapareça, basta apresentar e retirar o objeto. Não há então na nuvem uma substância própria e o arco não é um corpo; é um engano, uma semelhança sem realidade.” (*Quaest. Nat. I, 6, 4, apud HUGEDÉ, 1957, p. 132*). Sêneca complementa a sua definição: “Se ele aí estivesse, dele não sairia; ele não seria instantaneamente escondido por outra imagem e aí não se veria de nenhuma maneira formas inumeráveis se evanescer e reaparecer alternadamente. O que significa isso se não que estas são simulacros, uma vã imitação dos corpos reais?” (*Quaest. Nat. I, 15, 7-8, apud HUGEDÉ, 1957, p. 132*). Sêneca usa uma série de termos para mostrar o estatuto das imagens nos espelhos: a imagem é “enganosa” (*falsa*); “sem verdade” (*non vera*); uma “mentira” (*mendacium*); “falaciosa” (*fallacia*); uma “simulação” (*simulatio quaedam*); vã imitação (*inanis imitatio*); uma “aparência sem realidade” (*sine re similitudo*)<sup>395</sup> (HUGEDÉ, 1957, p. 134). Ferwerda (1965, p. 13-14) não faz qualquer atenuação à interpretação que Hugedé apresenta de Sêneca.

Do ponto de vista de Jónsson (2004, p. 53-54), essas e outras afirmações sobre a condição das imagens nos espelhos não se deviam à má qualidade dos espelhos da época, ou seja, não eram feitas porque se acreditava que deformavam as imagens, mas *porque estas eram irreais mesmo se assemelhando aos originais*. Essa questão não é trivial e sem importância, segundo Jónsson (2004, p. 55), pois provavelmente havia um debate na Antiguidade acerca da presença real ou não das imagens nos espelhos e que nos escapa em larga medida.

A conclusão de Hugedé (1957, p. 136) a respeito do terceiro grupo de significados, o da visão indireta, é que a oposição de origem platônica entre a realidade dos objetos e a aparência das imagens se tornou profundamente enraizada na literatura helenística, a ponto de não pertencer mais a uma escola particular. Em todos os autores estudados, a noção de espelho se repete, a sua função de meio de conhecimento de Deus e a indicação de que nele vemos apenas imagens,

---

<sup>393</sup> Uma apresentação da estrutura argumentativa desse tratado se encontra em Jónsson (2004, p. 21-32).

<sup>394</sup> Segundo Jónsson (2004, p. 33), Sêneca, na parte central do livro I das *Questões Naturais*, estuda os fenômenos ígneos da atmosfera, depois alguns fenômenos reais (meteoros), também os fenômenos que são simples aparências (arco-íris), acentua a diferença entre todos esses e compara os últimos às aparições nos espelhos.

<sup>395</sup> Jónsson (2004, p. 53) traduz como “semelhança sem realidade”. Essa expressão, em nossa opinião, indicaria perfeitamente a dupla função do espelho: reproduz o objeto, mas a imagem considerada nele não tem ser próprio.

reflexos sem consistência. Hagedé (1957, p. 122) considera que a maneira como Plotino aborda o tema da visão indireta indica que essa tradição se prolongou na Antiguidade. O intérprete apresenta alguns passos do tratado III 6 (26) para afirmar que, para o filósofo, o espelho mostra imagens que são ilusões e que essas imagens estão de tal modo vinculadas a ele, que a mínima variação neste implica mudança na imagem, por exemplo a multiplicação do espelho multiplica a imagem, e a sua supressão destrói a imagem (1957, p. 123-125). Ferwerda (1965, p. 14), por sua vez, conclui que o uso negativo é bem menos frequente que o uso positivo da metáfora na tradição citada, mas que nem por isso deixa de estar presente. Segundo Ferwerda (1965, p. 21-22), Plotino fez da imagem positiva do espelho o mesmo uso que seus predecessores, mas com relação ao sentido negativo dessa imagem, ao contrário de seus predecessores, a aplicou quase exclusivamente à matéria, daí a relevância de sua elucidação em qualquer tentativa de compreensão de seu pensamento.

A respeito dessa discussão, há ainda uma observação a ser feita: Ferwerda (1965, p. 22) mostra que Plotino parece se recusar a assimilar e identificar a metáfora ao seu objeto, no caso a matéria, apoiando-se no passo VI 5 (23), 8, 15-17 em que ocorre até mesmo a rejeição da comparação. Ferwerda ainda cita quatro passos do tratado III 6 (26): o 7. 42; 9. 19; 13. 35 e 13. 39, nos quais Plotino mostra os limites da comparação. Em nossa opinião, no passo VI 5 (23), 8, 15-17, Plotino corrige a metáfora no sentido de mostrar que não há separação local entre a Ideia e o meio no qual se reflete. Nos passos do tratado III 6 (26), de fato Plotino corrige a pertinência da comparação, mas apenas para radicalizar a condição da matéria como receptáculo<sup>396</sup> impassível e o seu poder ilusório, características presentes nela, a matéria, de modo mais intenso ainda que nos próprios espelhos sensíveis.

Jónsson (2004, p. 85) identifica uma nova etapa na evolução do uso do simbolismo do espelho com o advento do neoplatonismo, que o integra em uma estrutura original e determina toda a sua história posterior. Para Jónsson (2004, p. 89), no sistema neoplatônico a metáfora do espelho é a mais adequada para exprimir a processão do múltiplo a partir de uma fonte única refletida por numerosos espelhos e que se prolonga mediante os seus reflexos, distribuídos em diferentes níveis ontológicos hierarquizados. Em relação a Plotino, Jónsson (2004, p. 85-86) considera que este utilizou o simbolismo do espelho no sentido de “visão indireta”, embora

---

<sup>396</sup> A analogia consiste na condição de receptáculo comum a ambos. Vide a esse respeito, Rist (1961, p. 157) e Santa Cruz (1979, p. 113).

reconheça que essa categoria é insuficiente para abarcar toda a novidade representada pelo sistema plotiniano em sua aplicação. Jónsson (2004, p. 87) indica que Plotino leva a tal extremo o lado negativo do simbolismo do espelho quando comparado com os textos anteriores da tradição, que esse não pode ser considerado instrumento de conhecimento ou de visão indireta, em razão da ênfase na compreensão do significado do espelho como “símbolo de irrealidade”; o espelho se torna em seu sistema um “símbolo ontológico”<sup>397</sup>.

Em nossa opinião, o uso ontológico e epistemológico ambivalente da metáfora na tradição é complementar, pois permite pensar simultaneamente a instabilidade e fugacidade do reflexo, e ao mesmo tempo o seu vínculo com a sua origem e modelo, do qual revela algo. Em Plotino também encontramos a ambivalência no uso da metáfora do espelho, mas no tratado III 6 (26) é aplicada para mostrar exclusivamente a inconsistência do múltiplo sensível, a partir da tese da impassibilidade da matéria. Wunenburger (1997, p. 168-169) indica esse estatuto ambivalente relativo à imagem especular ou catóptrica no pensamento antigo e medieval, que pode ser assimilada tanto à “aparência ilusória”, como também ao que o autor designa como “mimética ontofânica”. O autor sublinha que a imagem especular tomada como reflexo enganador é tida como pobre e fonte de ilusão, mas uma tal perspectiva pode se desenvolver de diferentes modos. Wunenburger (1997, p. 169) afirma que a imagem especular pode ser considerada uma “forma sem verdadeira inscrição física”, um reflexo em uma superfície, aparentado ao mundo de sombras e fantasmas, que só existem por outros seres. O autor fornece como exemplos alguns passos dos diálogos platônicos (*República* 596e, 602 c-d e *Sofista* 266c) e também o passo III 6 (26), 7. Por outro lado, segundo Wunenburger (1997, p. 169), a desconfiança em relação às imagens especulares se deve menos ao seu poder enganador, do que a uma representação tão excessivamente semelhante ao modelo, que leva a uma confusão entre ambos. O exemplo se encontra no mito de Narciso, no qual o reflexo toma o lugar da realidade.

---

<sup>397</sup> Jónsson (2004, p. 91-92) afirma que Plotino substitui a metáfora da sombra utilizada por Platão na alegoria da caverna. Em inúmeros passos, porém, Plotino usa também a metáfora da sombra para designar o mundo sensível, como vimos alhures.

#### 4.2.2. Participação impassível: o bem e a beleza

A aplicação da metáfora do espelho se associa a dois aspectos fundamentais da doutrina apresentada no tratado III 6 (26): a participação impassível e o pseudo-hilemorfismo, que examinaremos nesta e nas próximas seções. Do ponto de vista do tratado III 6 (26), a matéria participa do ser inteligível sem realmente participar e esse tipo de participação atípica é geralmente designada como uma participação impassível. A elucidação da questão da participação, para Plotino, depende da investigação do modo como as cópias das formas estão nela e não como entram e saem, o que significa inquirir acerca da maneira como a matéria interage com os princípios inteligíveis que nela atuam imediatamente e como os recebe, no caso, os *lógoi*. Para Plotino, esse é um problema estabelecido por Platão:

Por isso, com efeito, creio que Platão, pensando desse modo, disse corretamente que ‘as coisas que entram e saem são cópias dos entes’<sup>398</sup>, e não disse em vão que entram e saem, mas desejando que nós as compreendêssemos examinando o modo de participação, e é possível que essa dificuldade de como a matéria participa das formas não seja a que a maioria de nossos antecessores<sup>399</sup> pensaram: como elas entram nela, mas, antes, como estão nela.

(III 6 (26), 11, 1-8 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]<sup>400</sup>: ‘Οθεν δὴ καὶ τὸν Πλάτωνα οὕτω διανοούμενον ὀρθῶς εἰρηκέναι νομίζω, τὰ δ’ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα μὴ μάτην εἰσιέναι καὶ ἐξιέναι εἰρηκέναι, ἀλλὰ βουλόμενον ἡμᾶς συνεῖναι ἐπιστήσαντας τῷ τρόπῳ τῆς μεταλήψεως, καὶ κινδυνεύει τὸ ἄπορον ἐκεῖνο τὸ ὅπως ἢ ὕλη τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει μὴ ἐκεῖνο εἶναι ὃ οἱ πολλοὶ ᾠήθησαν τῶν πρὸ ἡμῶν, τὸ πῶς ἔρχεται εἰς αὐτήν, ἀλλὰ μᾶλλον πῶς ἔστιν ἐν αὐτῇ.).

Plotino afirma ser surpreendente<sup>401</sup> que a presença das formas<sup>402</sup> não altere a matéria, já que as formas apenas se afetam mutuamente, do mesmo modo como é surpreendente que

---

<sup>398</sup> *Timeu* 50 c 4-5.

<sup>399</sup> Fleet (1995, p. 202) afirma que é uma referência aos médio-platônicos, principalmente Plutarco e Ático, e indica um bom número de referências sobre os dois autores.

<sup>400</sup> Fleet (1995, p. 200) considera que os capítulos 11 e 12 apresentam uma discussão sobre o problema da participação e podem ser considerados como um desenvolvimento do *Timeu* 51 a 7 – b 2.

<sup>401</sup> Talvez Plotino esteja aludindo nesse passo à surpresa que poderia representar a sua doutrina para muitos filósofos, mesmo os que seguem a Platão.



expulsem outras e afetem o composto, não todo o composto, mas aquele que necessite de sua presença para a sua constituição e perfeição própria, e cuja perda implica em sua deficiência (11. 8-15). Já a matéria não necessita de coisa alguma para a constituição de sua natureza, pois não começa a ser ou deixa de ser pela presença ou ausência de alguma coisa, permanecendo a mesma desde sempre (11. 15-18).

Para ilustrar o modo como a matéria participa da forma sem participar, Plotino analisa na sequência do texto os dois aspectos do mundo inteligível julgados como os mais significativos para indicar a participação do sensível no inteligível: o bem e a beleza. Dada a amplitude e importância da questão do bem e da beleza na *Enéadas*, não é nosso escopo investigá-los exaustivamente aqui. Analisaremos esses dois aspectos do mundo inteligível apenas em sua relação com a questão da impassibilidade da matéria e na perspectiva do tratado III 6 (26). Em grande parte de seus tratados, Plotino apresenta a beleza e o bem como perfeições possuídas por todos os entes, pois indicam a sua semelhança com os princípios inteligíveis que os originaram. O filósofo repete exaustivamente em inúmeros passos das *Enéadas* que o mundo sensível é belo<sup>403</sup> e bom, o que evidencia sua participação no arquétipo e a sua condição de imagem do mundo inteligível. No tratado III 6 (26), no entanto, especialmente no décimo primeiro capítulo, Plotino é taxativo ao afirmar a condição aparente da beleza e do bem presentes no mundo sensível, em função da matéria jamais deixar a sua condição impassível. A teoria da participação impassível decorre, portanto, da doutrina da impassibilidade da matéria e resulta na concepção pseudo-hilemórfica presente no tratado III 6 (26), cujo núcleo mais essencial consiste na recusa de uma verdadeira unidade entre a matéria e os princípios inteligíveis que nela procuram atuar. Plotino julga que a tese da participação impassível é coincidente com a própria

---

<sup>402</sup> De acordo com Laurent (2004, p. 230, nota 155), as formas aqui são as imagens das formas, pois a Ideia inteligível jamais entra em contato direto com a matéria.

<sup>403</sup> Plotino, em muitos tratados, valoriza de tal maneira a presença do belo no mundo sensível que, segundo About (1973, p. 35-36), distancia-se de Platão no que diz respeito à valorização da arte, pois considera que esta tem o poder de revelar e introduzir, no sensível, o inteligível. Plotino não aceita a posição daqueles que consideram a arte como algo a ser desprezado, pois ela procede como a natureza (*phýsis*), que opera em razão dos arquétipos inteligíveis, exatamente como o fez Fídias ao esculpir a estátua de Zeus, concebendo-o a partir do inteligível, tal como deveria aparecer no sensível. A arte tem o poder de recriar a natureza introduzindo nela a expressão da beleza inteligível (V 8 (31), 1, 32-40). Segundo Krakowski (1929, p. 112-113), a arte em Plotino pode ser definida como atividade completamente dedicada à realização do belo. Como veremos, no entanto, no tratado III 6 (26) a matéria jamais deixa de ser feia para se tornar algo belo.

doutrina do *Timeu*, que afirma que a *χώρα* jamais assume nada do que entra em contato com ela<sup>404</sup>.

Antes do tratado III 6 (26), mais precisamente no tratado II 4 (12), Plotino já havia abordado a questão da relação entre a matéria, a beleza e o bem, e mostrado que a eliminação de todas as determinações da matéria e a sua identificação com a privação implicam uma série de consequências éticas, estéticas e epistêmicas. Do ponto de vista epistêmico, a matéria deve ser considerada incognoscível (*ἄγνωστος*); do ponto de vista estético, deve ser considerada como absoluta feiúra (*τὸ αἰσχρόν*) e do ponto de vista ético, como o mal (*τὸ κακόν*), embora os dois últimos possam ser considerados também em seu aspecto cosmológico e ontológico. Após examinar a relação entre a matéria e a privação, Plotino, nas últimas linhas do tratado II 4 (12), prossegue com o exame da implicação de tal relação e conclui pela identidade entre a matéria, o mal e a feiúra.

A matéria aparece como o mal por ser idêntica à privação e completamente destituída de razão e forma, ou seja, porque está privada da presença do Bem, não de um determinado bem, mas de todo bem, em função de sua ilimitação (II 4 (12), 16, 17-23). Segundo Plotino, o que é penúria absoluta, necessariamente identifica-se com o mal, pois o que possui alguma determinação dada pela forma, portanto algum bem, não pode coincidir com o mal, mas será uma mescla dos dois. O passo a seguir sintetiza a posição de Plotino acerca do mal no tratado sobre a matéria:

Pois não se trata da penúria de riqueza, mas penúria de sabedoria, e penúria de virtude, de beleza, de vigor, de formato, de forma, de qualidade. Então, como não é disforme? E como não é completamente feia? E como não é completamente má?

II 4 (12), 16, 21-24 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: οὐ γὰρ πλοῦτου πενία τοῦτο [οὐδὲ ἰσχύος] ἀλλὰ πενία μὲν φρονήσεως, πενία δὲ ἀρετῆς, κάλλους, ἰσχύος, μορφῆς, εἶδους, ποιού. πῶς οὖν οὐ δυσειδές; πῶς δὲ οὐ πάντη αἰσχρόν; πῶς δὲ οὐ πάντη κακόν;

---

<sup>404</sup> Dois passos do *Timeu* são significativos nesse sentido: “O mesmo se diga da natureza que recebe todos os corpos; deve ser sempre designada como a mesma, pois jamais se despoja de seu próprio caráter; recebe todas as coisas, sem nunca assumir, de maneira alguma, o caráter do que entra nela.” (*Timeu* 50 b-c, trad. NUNES, C. A.); o outro passo é o seguinte: “De igual modo, o que tem de receber devidamente muitas e muitas vezes e em toda sua extensão, todas as semelhanças das coisas inteligíveis e eternas, terá de ser livre, em sua natureza, de todos os caracteres” (*Timeu* 51a trad. NUNES, C. A.).

A afirmação acima inicia uma nova discussão nas *Enéadas*, aquela a respeito do estatuto ontológico do mal. O mal para Plotino é mera privação ou possui alguma positividade? Narbonne se opõe às interpretações da doutrina plotiniana que consideram o mal como uma mera falta ou ausência de ser, da forma e de bem; para ele a matéria se opõe e resiste ao Bem<sup>405</sup>. Afirmar que o mal tenha uma existência verdadeira parece implicar na atribuição a Plotino de uma doutrina que ele parece querer evitar, mesmo identificando a matéria com o mal. Não obstante, ao fazer coincidir a matéria com o mal, Plotino incorreu no risco de cair em um extremo dualismo<sup>406</sup> que consistiria na reificação do mal, na sua transformação em princípio ativo opositor do Bem e foi por isso que a tradição neoplatônica posterior, na figura de Proclo, rejeitou completamente a coincidência da matéria com o mal e o reduziu à mera privação, como já havia sido feito por Agostinho e, posteriormente, pelo pseudo-Dionísio, que segue Proclo<sup>407</sup>. O problema do mal representa um dos mais difíceis problemas de toda a filosofia plotiniana, pois se por um lado o filósofo indica querer reduzi-lo à privação<sup>408</sup> sem nenhuma substancialidade, por outro, especialmente no tratado I 8 (51), o mal parece permanecer revestido de uma realidade desconcertante, como mostra com profundidade Narbonne (1993, p. 179ss.).

Na definição do estatuto do mal, Plotino considera que este não pode estar entre os inteligíveis e isso o conduz a concluir que o mal não é um ser e não poder estar entre os que são

---

<sup>405</sup> Narbonne (1993, p. 188ss.) interpreta o mal em Plotino como algo substantivo, conforme o seguinte: “Le schéma, disions-nous, semblerait presque clair. Entraîné par sa réflexion éthique, Plotin finit par accorder à cette matière le statut d’anti-principe sans lequel, dénués de fondement, ces divers maux auxquels il reconnaît l’existence ne se donneraient plus que comme des *mots*, de pures dénominations externes, et ne représenteraient plus rien de réel ou de substantiel, statut qui, pour donner une assise véritable au mal, précipite Plotin vers un dualisme absolu que l’engendrement et la subordination contradictoire de cet anti-principe au Bien, finalement, lui épargnent.” De acordo com Narbonne, esse mal real é considerado por Plotino como uma antissubstância (I 8 (51), 6, 44-48) em função de sua oposição à substância em geral (I 8 (51), 6, 27-34).

<sup>406</sup> “Plotin, plus que nul autre peut-être parmi les Anciens a su, sans s’en remettre au dualisme, octroyer au Mal une existence véritable. Il en a fait une figure incontournable, tragique à plus d’un égard, en lui réservant une place dans son système, mais c’était au prix de cette conséquence” (NARBONNE, 1993, p. 187). Torna-se difícil justificar como esta “existência verdadeira” do mal, mesmo em sua subordinação ao Bem, não implique o dualismo.

<sup>407</sup> A posição de Proclo encontra-se em seus diversos comentários aos textos platônicos e especialmente em seus pequenos tratados sobre a providência e existência do mal. O’Meara (1999, p. 31-32) mostra que, para esse autor, há um Bem absoluto, mas não o seu contrário, o mal absoluto, do qual os males particulares decorreriam; os males representam apenas deficiência e falta em relação a determinados bens, enquanto para Plotino os diversos males exprimem a negatividade da matéria como princípio cósmico da desordem, tanto do corpo quanto da alma. (Ver O’MEARA, 1999, p. 30-36).

<sup>408</sup> Assim interpretam autores como Carbonara (1964, p. 40, nota 5) a respeito de I 8 (51), 7: “(...) il Bene, non potendo esistere solo, ha generato dopo di sè una serie di cose; il termine oltre il quale nessun’altra cosa potrebbe essere generata è appunto il male, ossia la materia che non ha più nulla del Bene. Di qui la necessità del male, ma solo in tanto che *negazione* del Bene, non come cosa positiva da lui generata.” (Grifo do autor). Beierwaltes (1992, p. 76) expressa uma opinião similar, ao afirmar que a matéria não pode ser vista como um princípio ativo oposto ao Uno. Reconhecemos, no entanto, que o estatuto do mal em Plotino não se deixa reduzir facilmente à mera ausência e privação.

verdadeiramente ser, sendo, portanto não-ser e estando entre as coisas que estão mescladas com o não-ser, conforme o passo seguinte:

Resta, portanto, se o mal existe, que exista nos não-entes, sendo como uma forma do que não é e estando na proximidade de alguma das coisas misturadas ao não-ente, ou que de algum modo esteja em comunhão com o não-ente. Mas um não-ente que não é o não-ente absoluto, mas apenas distinto do ente; mas não-ente neste sentido não é como o movimento e o repouso que há no ente, mas como imagem do ente ou algo que é ainda mais não-ente.

I 8 (51), 3, 3-9 [trad. BARACAT JÚNIOR J. C.]: λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς μὴ οὖσιν εἶναι οἷον εἰδός τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν καὶ περὶ τι τῶν μεμιγμένων τῷ μὴ ὄντι ἢ ὁπωσοῦν κοινωνούτων τῷ μὴ ὄντι. μὴ ὄν δὲ οὐτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος· οὐχ οὕτω δὲ μὴ ὄν ὡς κινήσεις καὶ στάσεις ἢ περὶ τὸ ὄν, ἀλλ' ὡς εἰκῶν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν.).

Como vimos, esse não-ser como matéria é a alteridade, não como gênero, mas como distinta do ser e uma imagem dele ou mais afastada ainda. Isso significa que, estando mais afastada do ser do que a própria imagem do ser, está ainda mais distanciada do ser que o mundo sensível. Comparando-se então esse não-ser com o que foi dito a respeito do Bem e dos seres inteligíveis, podemos formar uma representação clara da sua natureza, conforme o que diz Plotino:

Agora, alguém poderia chegar a uma noção dele como um tipo de imensurabilidade diante da medida, ilimitado diante do limite, informe diante do formifacível, sempre deficiente diante do autosuficiente, sempre indeterminado, de modo algum estável, onipassível, insaciável, absoluta escassez: [...].

I 8 (51), 3, 12-16 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἤδη γὰρ ἂν τις εἰς ἔννοιαν ἦκοι αὐτοῦ οἷον ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικὸν καὶ ἀεὶ ἐνδεὲς πρὸς αὐτάρκες, ἀεὶ ἀόριστον, οὐδαμῆ ἐστῶς, παμπαθές, ἀκόρητον, πενία παντελής·

Uma vez estabelecido o conceito de mal como não-ser desprovido de toda determinação e como penúria absoluta<sup>409</sup>, imediatamente somos remetidos ao conceito de matéria elaborado previamente no tratado II 4 (12). Plotino mostra-se conclusivo a respeito da identificação entre o mal em si (καθ' αὐτὸ κακόν) e a matéria, ambos idênticos ao não-ser, conforme o passo a seguir: “Mas, quando carece totalmente, precisamente o que é a matéria, isso é o mal real que não tem parte alguma no bem. Pois a matéria sequer possui o ser, para que assim participe do bem, mas para ela o ser é um homônimo, de modo que é verdadeiro dizer que ela não existe.” (I 8 (51), 5, 8-12 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἀλλ' ὅταν παντελῶς ἐλλείπη, ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν. οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἡ ὕλη, ἵνα ἀγαθοῦ ταύτη μετεῖχεν, ἀλλ' ὁμώνυμον αὐτῇ τὸ εἶναι, ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν αὐτὸ μὴ εἶναι.). O'Meara (1999, p. 17) mostra que o mal para Plotino possui certa natureza, e que no quadro da classificação plotiniana dos tipos de não-ser, embora seja classificado como oposto do ser e, portanto não-ser, não se reduz ao não-ser absoluto. O intérprete (1999, p. 17) assinala que, como contrário do ser e do Bem, é deficiência total, completa ilimitação, ausência de medida, características opostas ao Bem; esses qualificativos do mal não são adventícios, mas coincidem com a sua natureza e todos os males secundários derivam desse mal em si que coincide com a matéria.

A admissão da existência de um mal em si, apesar da sua identificação com o não-ser, obriga Plotino a discutir a substancialidade do primeiro. No passo I 8 (51), 3, 35-40, Plotino chega a usar a expressão “substância do mal” (κακοῦ δὴ οὐσίαν) em referência à matéria, muito embora depois se questione a respeito da adequação da aceitação da substancialidade do mal. A resposta a respeito da questão parece ser dada um pouco antes, no passo 3. 16-22, quando Plotino afirma que o mal, antes de advir a outro, é mal em si, no sentido de ser o mal primário, mas não como uma substância. Plotino afirma que o mal não é algo que possua realidade ontológica, mas é idêntico à privação: “Se é porque a ciência dos contrários é a mesma e o mal é o contrário do bem, a ciência do bem será também a do mal, é necessário que aqueles que pretendem vir a compreender o mal vejam claramente o bem, haja vista que as coisas melhores precedem as piores e são formas, ao passo que as piores não o são, mas são antes privação.” (I 8

---

<sup>409</sup> Segundo O'Meara (1999, p. 25), a natureza única do mal, como oposta ao bem que se identifica com as formas ou ainda com o princípio superior a estas, permite que se qualifique o mal como o ilimitado, indeterminado e sem medida.

(51), 1, 12-17 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἀλλ' εἰ, ὅτι τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ γένοιτ' ἂν ἐπιστήμη καὶ τῷ ἀγαθῷ ἐναντίον τὸ κακόν, ἥπερ τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ τοῦ κακοῦ ἔσται, ἀναγκάϊον περὶ ἀγαθοῦ διδεῖν τοῖς μέλλουσι τὰ κακὰ γνῶσεσθαι, ἐπεὶπερ προηγούμενα τὰ ἀμείνω τῶν χειρόνων καὶ εἶδη, τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ στέρησις μᾶλλον.). A identificação entre privação e matéria, feita no II 4 (12), completa-se aqui com a identificação da matéria e da privação com o mal. Do nosso ponto de vista, essa identificação do mal com o não-ser considerado como ausência absoluta de forma, parece não bastar para esvaziá-lo de positividade ontológica. Como já vimos, também no tratado II 5 (25), a matéria, como não-ser, por mais que esteja destituída de ser e por mais que seja definida como falsidade, ainda assim não pode ser identificada com o nada e, nesse caso, temos duas alternativas: ou o mal possui alguma existência e não pode ser privação absoluta ou a matéria não é completamente má, pois se existe, possui algum ser e, portanto, algum grau de bem.

Uma vez estabelecida a natureza do mal<sup>410</sup> como privação de toda determinação eidética, emerge a questão do sujeito por ele afetado. Plotino, seguindo mais uma vez a Platão, afirma que a natureza do mal não pode estar entre os seres verdadeiros, mas tão somente naquilo que se mistura com o não-ser, restando então a alternativa de que está presente entre os seres sensíveis. Novamente temos a pergunta já formulada quando examinamos o tratado II 4 (12): o que a matéria é capaz de dar aos corpos, tendo em vista a sua absoluta penúria? Apesar da sua indigência e talvez justamente por esta, a matéria não deve ser considerada como incapaz de aportar algo ao que se mistura com ela, mas pelo contrário, o que ela aporta é exatamente a sua penúria<sup>411</sup>, afetando tudo o que está nela ou dela se aproxima<sup>412</sup>. Desse modo, a indeterminação e

---

<sup>410</sup> Segundo O'Meara (1999, p. 23), a abordagem plotiniana na investigação da natureza do mal segue o método dos diálogos platônicos, que por um lado, consiste em reduzir questões secundárias a uma questão essencial da qual depende, como por exemplo, quando se passa da pergunta feita no *Mênon* "Pode-se ensinar a virtude?" para outra essencial "O que é a virtude?"; e por outro lado, reduz uma multiplicidade a uma unidade, por exemplo atos justos e virtuosos à unidade da própria justiça e virtude.

<sup>411</sup> O'Meara (1999, p. 25) afirma que Plotino, em sua exegese da afirmação do *Teeteto* acerca da necessidade do mal, aproxima-se do *Timeu* quando este afirma que o mundo é feito pela interação do Intelecto, que se reporta ao ser inteligível, com a *χώρα*, a qual torna possível as imagens das formas e que nas *Enéadas* é identificada com a matéria idêntica ao mal, responsável pela deficiência dos sensíveis.

<sup>412</sup> Para Trouillard (1955a, p. 25), a matéria, mal primário, desempenha o papel de modelo em sentido oposto ao exercido pelos seres inteligíveis, constituindo-se como a matriz de todos os males secundários que afetam os seres, inclusive a alma individual: "Car elle est l'origine et comme le modèle de toutes les formes de mal et d'impureté (Cf. I 8 – II. 4, surtout II. 4. 15). (...) elle provoque le mal des âmes en les entraînant dans un sens opposé à elles-mêmes."

ausência de medida da matéria constituem uma resistência à atuação das razões. Plotino chega a considerar os corpos como males secundários, pois estes são constituídos pela matéria que representa a negação do Bem:

A natureza dos corpos, no quanto participa da matéria, seria um mal não primário: pois eles possuem uma forma não verdadeira, estão desprovidos de vida, destroem-se uns aos outros, o movimento deles originado é desordenado, são obstáculo para a alma em sua atividade própria, e esquivam-se da essência fluindo sempre, são um mal secundário; [...].

I 8 (51), 4, 1-5 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Σωμάτων δὲ φύσις, καθόσον μετέκει ὕλης, κακὸν ἄν οὐ πρῶτον εἶη· ἔχει μὲν γὰρ εἶδος τι οὐκ ἀληθινὸν ἐστέρηταί τε ζωῆς φθείρει τε ἀλλήλα φορά τε παρ' αὐτῶν ἄτακτος ἐμπόδιά τε ψυχῆς πρὸς τὴν αὐτῆς ἐνέργειαν φεύγει τε οὐσίαν ἀεὶ βέοντα, δεύτερον κακόν·

Por outro lado, a boniformidade dos seres sensíveis coincide com a forma, o limite e a ordem. Por isto, todos os males que afetam os seres, em última instância decorrem da natureza da matéria e podem assim ser reduzidos a uma natureza única<sup>413</sup>, da qual derivam os males do corpo e mesmo da alma que neles se encarna, principalmente quando esta desvia o olhar do Intelecto e do Bem, e se deixa contaminar pela indeterminação da matéria (I 8 (51), 4, 1-32). Dentre os males do corpo estão a enfermidade, por falta de ordem e medida; a feiúra, pela matéria não dominada pela forma; a pobreza e privação, que nos acomete em função de necessidades presentes pela matéria (5. 19-26).

Uma vez feita a delineação do problema do mal, podemos nos reportar à sua relação com a doutrina do tratado III 6 (26). Neste, a identidade entre matéria e o mal impede que a matéria participe verdadeiramente do Bem, por ser impassível<sup>414</sup> e refratária à sua atuação, incapaz de ser por ele afetada. Segundo Plotino, a participação da matéria não ocorre de modo a ser afetada como pensam alguns, mas de maneira a parecer ser afetada, ou seja, é uma participação aparente (III 6 (26), 11, 29-31)<sup>415</sup>. E esse modo de participação, chamada de

---

<sup>413</sup> O'Meara (1999, p. 23-25) indica que a redução ontológica de uma pluralidade de males a uma natureza única vai contra o ponto de vista estoico e aristotélico, os quais afirmam a irredutibilidade da heterogeneidade dos males. Segundo o intérprete, Plotino reduz a pluralidade dos males a uma natureza única, mas considera que esta não pode ser uma forma, pois o próprio Platão exclui o mal da esfera dos deuses no *Teeteto* 176a.

<sup>414</sup> Para Garcia Bazán (1982, p. 67), a impassibilidade da matéria e sua identificação com o não-ser, o mal e a feiúra é “a condição principal para que todo ser sensível seja um composto passageiro, precário e enganoso.”

<sup>415</sup> Segundo Fleet (1995, p. 208-209), essa nova referência a outros intérpretes do *Timeu* indica que a participação era vista por alguns como envolvendo alguma afecção.

“impassível”<sup>416</sup>, permite solucionar o problema de como a matéria, sendo má, pode apetecer ao Bem como os demais seres o fazem. Plotino afirma que o fato de não deixar de ser o que é quando participa permite paradoxalmente que a matéria deseje o Bem e dele participe, e concomitantemente se mantenha em sua natureza (11. 31-33). Assim, esse tipo de participação especial não destrói a sua condição de matéria, mas a preserva (11. 36-41). Caso participasse realmente do Bem e fosse transformada em razão dessa participação, deixaria por isso mesmo de ser matéria, mas isso não ocorre e mesmo recebendo a imagem da forma, continua sendo má. A ausência de uma real afecção quando participa do Bem constitui a afirmação mais contundente de que a matéria é absolutamente impassível e recusa qualquer atuação dos princípios inteligíveis: “Pois, se participasse realmente do bem e fosse realmente alterada por ele, não seria má por natureza. Assim, se alguém disser que a matéria é má, dirá a verdade se com isso disser que ela é impassível ao bem: e isso é o mesmo que dizer que ela é totalmente impassível.”<sup>417</sup> (III 6 (26), 11, 41-45 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: μεταλαμβάνουσα γὰρ ὄντως καὶ ἀλλοιούμενη ὄντως ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ οὐκ ἂν ἦν τὴν φύσιν κακῆ. ὥστε εἴ τις τὴν ὕλην λέγει κακὴν, οὕτως ἂν ἀληθεύοι, εἰ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπαθῆ λέγοι· τοῦτο δὲ ταῦτόν ἐστι τῷ ὅλως ἀπαθῆ εἶναι.).

Tal posição não deixa de suscitar graves problemas, dentre os quais aquele do estatuto dos seres que resultam dessa participação impassível ou aparente na natureza do Bem, ou seja, os seres sensíveis. A matéria jamais deixa de ser má quando recebe a atuação das formas inteligíveis, mas como deve ser considerado o estatuto dos seres sensíveis no que diz respeito à sua boniformidade? Estes devem ser considerados bons na perspectiva do tratado III 6 (26)? Não haveria contradição entre a participação impassível e a condição boniforme do seres sensíveis? No tratado I 8 (51), como vimos, Plotino chega a considerá-los como um mal de segunda ordem, e nos perguntamos: como deve ser considerado o seu estatuto tendo em vista a impassibilidade da matéria diante da bondade aportada pela forma? Tais perguntas não são fáceis de serem respondidas, mas a perspectiva metafísica apresentada no conjunto da obra plotiniana impede que o mundo seja considerado como algo cuja natureza é má. Em determinado passo do tratado III 6

---

<sup>416</sup> Laurent (2004, p. 231, nota 159) chama a atenção para a linguagem paradoxal do tratado, quando diz que o seu ser é não-ser ou participa sem participar, característica do raciocínio bastardo que já havia sido indicado no tratado II 4 (12), 10.

<sup>417</sup> Fleet (1995, p. 210) indica que a matéria considerada idêntica ao mal, só poderia ser afetada pelo Bem. Segundo Fleet, como o Bem é a fonte última de toda a afecção e não a afeta, nada então pode afetá-la.



(26), a solução da questão parece ser delineada; Plotino afirma que a matéria não possui um ser verdadeiro e sequer um ser falso, que é próprio dos seres sensíveis (15. 23-25). Pois bem, de modo análogo, a matéria tampouco possui qualquer resquício do Bem, pois é idêntica ao mal, e os seres sensíveis, por sua vez, apenas o possuem de modo aparente, assim como o seu ser. A presença do Bem no ser sensível representa apenas um reflexo do inteligível e não constitui com a matéria, em função de não poder afetá-la, uma real unidade. Analogamente a um espelho que aparenta possuir o ser que possui com todas as suas qualidades, mas que realmente não está lá, a matéria é capaz de refletir o Bem, mas apenas para constituir aparências.

Evidente que tal perspectiva pode ser contestada pelo testemunho de outros tratados. De fato não acreditamos aqui em contradição, mas em uma diversidade de perspectiva, pois no III 6 (26) Plotino procura mostrar que a boniformidade do ser sensível é correlativa de sua condição ontológica. O interesse fundamental do tratado III 6 (26) reside na determinação do estatuto do múltiplo sensível em seu ser e o exemplo da relação do mal com o princípio da boniformidade dos seres é usado para exemplificar a total impassibilidade da matéria e a consequência dessa condição para os seres sensíveis. É evidente que, dada a correlatividade entre o ser, a beleza e o bem presente em cada nível ontológico posterior ao Uno, a ausência e mesmo a condição aparente de um implicará a mesma condição para o outro.

Assim como a matéria não possui qualquer traço de bondade por si mesma, sendo privada de qualquer determinação, não possui tampouco qualquer positividade estética e identifica-se então com a feiúra ( $\alpha\lambda\sigma\chi\rho\acute{o}\varsigma$ ) absoluta. No tratado I 6 (1): *Sobre a Beleza*, Plotino mostrou que a beleza não se identifica com a proporção<sup>418</sup>, pois muitos seres e atividades são belos sem que isso decorra da mera proporção. Segundo Plotino, caso a beleza fosse consequência da proporção, os seres simples não poderiam ser belos, mas somente os compostos e, no caso destes, somente o conjunto, mas não as suas partes componentes; ademais, as cores não poderiam ser belas, como tampouco a luz do sol, os sons simples, os astros, as ciências e a virtude (I 6 (1), 1). Para Plotino, a beleza é fruto da presença ou participação na forma, que transmite a unidade e a ordem ao múltiplo (I 6 (1), 2, 18-28). Desse modo, a indeterminação da matéria é sinônima de ausência de beleza e, por isso, ostenta a condição de coincidir com a feiúra e ser princípio de feiúra para tudo o que entra em contato com ela, como nos corpos que por ela são constituídos e não são dominados pela forma (I 6 (1), 2, 12-18). Plotino afirma que a matéria

---

<sup>418</sup> Como, por exemplo, consideram os estoicos em S.V.F. III, 278 e 472.

é receptora das belezas sensíveis, que são como sombras<sup>419</sup> (σκιαί) e imagens (εἶδωλα) do modelo, conforme o passo I 6 (1), 3, 33-36.

No tratado III 6 (26), a posição de Plotino em relação à beleza que se reflete na matéria é a mesma apresentada em relação ao bem em geral. A matéria jamais se torna realmente bela, pois caso contrário perderia a sua natureza de matéria e se tornaria outra coisa, o que impediria a sua função cosmológica de receptáculo de todos os seres. Plotino cita duas maneiras de adornar aqueles que precisam de adorno: no primeiro caso, o adorno ocorre sem transformação do sujeito a ser adornado, como no caso das pessoas que recebem uma vestimenta sem que isso altere o seu ser; no segundo caso, o adorno implica uma transformação real do sujeito, de tal maneira a se tornar conatural e nesse caso o sujeito se torna outra coisa e verdadeiramente belo (11. 18-24). A matéria de modo algum tem sua natureza afetada por aparentar receber adornos<sup>420</sup>: “Portanto, se a matéria, sendo feia, tornou-se bela, aquilo que era antes, o ser feia, já não é mais; dessa forma, ao ser assim adornada, destrói seu ser matéria, sobretudo se não é acidentalmente feia; porém, se é feia de modo a ser a fealdade, sequer participaria do adorno, e se é má de modo a ser o mal, sequer participaria do bem; (...).” (III 6 (26), 11, 24-29 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: εἰ τοίνυν αἰσχροῦ οὖσα ἢ ὕλη καλὴ ἐγένετο, ὃ ἦν πρότερον τὸ αἰσχροῦ εἶναι οὐκετ’ ἐστίν· ὥστε ἐν τῷ οὕτω κεκοσμηῆσθαι ἀπολεῖ τὸ ὕλην εἶναι καὶ μάλιστα, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἰσχροῦ· εἰ δ’ οὕτως αἰσχροῦ ὡς αἰσχος εἶναι, οὐδ’ ἂν μεταλάβοι κόσμου, καὶ εἰ οὕτω κακῆ ὡς κακὸν εἶναι, οὐδ’ ἂν μεταλάβοι ἀγαθοῦ). Temos então novamente a mesma questão posta acima acerca da boniformidade dos seres sensíveis: qual o estatuto dos seres que possuem apenas uma beleza aparente em função da impassibilidade de seu substrato? A matéria permanece feia independentemente da presença ou ausência de uma forma e o que está nela não atua de tal modo a transformá-la, a ponto de ser capaz de possuir realmente a beleza, como ocorre com a matéria inteligível. Assim, pela análise da boniformidade e beleza, Plotino realiza a redução do mundo sensível à condição de imagem,

<sup>419</sup> Segundo Laurent, em sua tradução do tratado (2004, p. 86, nota 36), o tema do sensível como sombra tem origem em Platão: “Que le sensible soit envisagé selon le phénomène de l’ombre (reflet approximatif d’une silhouette) est un thème platonicien central dans l’allégorie de la caverne (*République*, VII, 515 a7). Face à une ombre, on peut deviner son origine, mais il s’agit d’un signe non explicite. L’ombre désigne les réalités sensibles notamment dans les traités 26 (III, 6), 18, 30; 28 (IV, 4), 18, 7; 30 (III, 8), 4, 32 et 47 (III, 2), 15, 49.”

<sup>420</sup> Fleet (1995, p. 205) sugere que na exposição do passo 11. 18-27, Plotino discute como a matéria pode ser o mal e permanecer não afetada, indica os modos segundo os quais algo pode ser qualificado essencialmente e acidentalmente, e rejeita qualquer qualificação para a matéria. Esta não se encaixaria em nenhum dos dois exemplos, por não possuir qualidades, de modo essencial ou acidental.

mas uma imagem que, pela falta de uma participação real na forma, possui o estatuto análogo ao de um reflexo em um espelho.

Corrigan argumenta, a respeito da impassibilidade da matéria, que esta não pode ser afetada como os corpos, mas que não é totalmente impassível, pois é completamente passível à atuação da forma inteligível<sup>421</sup>. Corrigan (1996, p. 167) sustenta o seu ponto de vista baseando-se nas afirmações dos capítulos 17 a 19 do tratado III 6 (26), em que Plotino afirma que a matéria é completamente passiva e sem resistência, conforme os passos 17. 33-34, 18. 28-29, 18. 30 e 18. 40. Não se vê bem, contudo, como é possível que a matéria possa ser completamente passiva em relação à forma inteligível se Plotino afirma, de inúmeras maneiras, que ela é impassível até mesmo em relação ao Bem e, por isso, totalmente impassível. Ademais, Plotino diz claramente, como mostramos em outro momento, que a matéria é impassível em relação aos seres inteligíveis que nela procuram atuar. Ora, a única coisa que poderia atuar sobre ela é justamente a forma e se a matéria é completamente passível em relação a esta, a própria tese da sua impassibilidade parece sem sentido. Plotino afirma claramente que a matéria é refratária à forma:

Porque, com efeito, não é possível que aquilo que de algum modo existe, mesmo que exista fora do ente, deixe completamente de participar dele – pois a natureza do ente é atuar nos entes –, mas, como o completamente não-ente não se mistura com o ente, dá-se esse fato maravilhoso: como participa sem participar e como, de sua como que vizinhança, recebe algo, embora por sua própria natureza seja incapaz de, por assim dizer, aderir a ele. Portanto, aquilo que ela recebe lhe escorrega, como se rechaçado por uma natureza estrangeira, assim como o eco por superfícies lisas e planas; porque não permanece lá, por isso mesmo imagina-se que está lá e de lá sai. Mas, se ela participasse e recebesse como pretende alguém, o que se aproximasse dela afundaria, tragado por ela.

III 6 (26), 14, 18-28 [trad. BARACAT JÚNIOR, J.C.]: ἐπεὶ γὰρ οὐχ οἶόν τε τοῦ ὄντος πάντη μὴ μετέχειν ὅ τι περ ὀπωσοῦν ἔξω ὄν αὐτοῦ ἐστιν - αὕτη γὰρ ὄντος φύσις <εἰς> τὰ ὄντα ποιεῖν - τὸ δὲ πάντη μὴ ὄν ἄμικτον τῷ ὄντι, θαῦμα τὸ χρῆμα γίγνεται, πῶς μὴ μετέχον μετέχει, καὶ πῶς οἶον παρὰ τῆς γεινιάσεως ἔχει τι καίπερ τῇ αὐτοῦ φύσει μὲν οἶον κολλᾶσθαι ἀδυνατοῦν. ἀπολισθάνει οὖν ὡς ἂν ἀπὸ φύσεως ἀλλοτρίας ὃ ἔλαβεν ἂν, οἶον ἡχῶ ἀπὸ τόπων λείων καὶ ὁμαλῶν· ὅτι μὴ μένει ἐκεῖ, τούτῳ καὶ ἐφαντάσθη ἐκεῖ κάκειθεν εἶναι. εἰ δ' ἦν μετασχούσα καὶ οὕτω δεξαμένη, ὡσπερ τις ἀξιοῖ, καταποθὲν ἂν εἰς αὐτὴν τὸ προσελθὸν ἔδω.

---

<sup>421</sup> Corrigan (1996, p. 177): “Matter is passive to intelligible form in its totality.” Se a forma entrasse em contato direto com a matéria, seria o caso, mas o que ocorre é que apenas as imagens da forma estão nela.

Temos no passo acima a condição paradoxal das imagens na matéria, pois esta é completamente exterior ao ente pela sua indeterminação e alteridade absoluta, mas como tudo deve participar do ente, que não pode deixar de atuar, a matéria participa sem participar e recebe algo do ente sem a isso aderir. Como conciliar a tese da impassibilidade, exaustivamente repetida no tratado III 6 (26), com as afirmações dos últimos capítulos acerca de sua passibilidade? A questão é de difícil solução, mas uma possibilidade consiste em considerar a passibilidade da matéria como capacidade refletora, ou seja, de receber a irradiação do mundo inteligível permanecendo em sua natureza, o que é ilustrado pelo simbolismo da água e do espelho, pois recebem imagens sem sofrerem qualquer tipo de alteração. Igal (1992, p. 69, v. I), ao comentar a doutrina do tratado II 5 (25) de que a matéria é todos os seres em potência e jamais qualquer um em ato, diz que o único modo de salvar Plotino de uma contradição é admitir que a matéria está em potência em relação a um determinado ato somente de modo aparente e quando recebe uma forma, em aparência se torna algo, sem jamais sê-lo verdadeiramente.

#### 4.2.3. O pseudo-hilemorfismo e a dependência do sensível

O espelho é o símbolo que traduz a perspectiva do pseudo-hilemorfismo plotiniano e da participação impassível. Essa concepção pseudo-hilemórfica acerca da interação entre forma e matéria é uma decorrência da impassibilidade do substrato material e de sua incapacidade de formar um composto unitário com a forma<sup>422</sup> ou com as imagens dos princípios inteligíveis que nela se refletem, como no caso da beleza e o do bem, cuja implicação é a radical dependência das imagens. Plotino apresenta a tese da ausência de uma real unidade entre a imagem da forma e a matéria como um ponto de vista platônico, elaborado no *Timeu*, com todas as suas consequências ontológicas, desenvolvido ao longo do capítulo 12 e que iremos seguir a partir daqui:

E Platão, pensando precisamente isso sobre a matéria, concebendo sua participação não como uma forma que se faz presente no substrato e que lhe dá formato, de modo que ele se torne um composto uno de elementos co-

---

<sup>422</sup> Fleet (1995, p. 212) afirma que Plotino rejeita a posição de Aristóteles em *De Caelo* 277 b 31 acerca da combinação da forma na matéria na formação dos produtos da natureza e da arte.

modificados e como que cofusionados e coafectados<sup>423</sup>, e querendo indicar que não fala nesse sentido e como a matéria poderia receber as formas<sup>424</sup> permanecendo impassível, procurando um exemplo de participação impassível – não seria fácil ensinar de outro modo quais são exatamente as coisas que, estando presentes, conservam o substrato idêntico –, suscitou muitas dificuldades esforçando-se para dizer o que queria e desejando ainda indicar que há um vazio de realidade<sup>425</sup> nos sensíveis<sup>426</sup> e que a região da aparência<sup>427</sup> é vasta.

III 6 (26), 12, 1-11 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ‘Ο δέ γε Πλάτων τοῦτο νοῶν περὶ αὐτῆς καὶ τὴν μετάληψιν οὐχ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ εἶδους γενομένου καὶ μορφήν διδόντος ὥστε ἐν σύνθετον γενέσθαι συντραπέντων καὶ οἷον συγκραθέντων καὶ συμπαθόντων τιθέμενος<sup>428</sup>, ὅτι μὴ οὕτω λέγει παραστήσαι βουλόμενος, καὶ πῶς ἂν αὐτὴ ἀπαθῆς μένουσα ἔχοι τὰ εἶδη ἀπαθοῦς μεταλήψεως ζητούσα παράδειγμα - ἄλλον τρόπον οὐ ῥάδιον διδάξαι ἂ μάλιστα παρόντα σώζει τὸ ὑποκείμενον ταῦτόν εἶναι - ὑπέστη πολλὰς ἀπορίας σπεύδων ἐφ’ ὃ βούλεται καὶ προσέτι παραστήσαι θέλων τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς κενὸν τῆς ὑποστάσεως καὶ τὴν χώραν τοῦ εἰκότος οὔσαν πολλήν.

Temos acima uma relação de implicação entre a concepção pseudo-hilemórfica e o que Plotino considera como a condição vazia de ser do mundo sensível. Plotino indica no passo que a teoria platônica da participação evidencia a natureza do ser sensível em sua tenuidade ontológica, pois a participação é aparente. O que se depreende do passo é que, caso houvesse uma participação real e a imagem da forma compusesse com a matéria uma verdadeira unidade, o estatuto do múltiplo sensível seria outro, pois a forma não seria apenas um adorno externo da matéria, mas a transformaria de tal maneira, que esta possuiria verdadeiramente os seres que nela se refletem.

---

<sup>423</sup> Fauquier (2003, p. 68) afirma que, pela exterioridade da matéria em relação à forma, a corporeidade não pode ser pensada como uma composição *hilemórfica* em sentido estrito.

<sup>424</sup> τὰ εἶδη pode ser utilizado tanto em relação às formas inteligíveis quanto às suas manifestações (Fleet, 1995, p. 213). Para esse comentador, Plotino usa, no décimo segundo capítulo, εἶδος, μορφή e σχῆμα de modo intercambiável.

<sup>425</sup> Segundo Fleet (1995, p. 215), o trecho se relaciona com o *Timeu* 49a1-50a4, em que se nega o ser verdadeiro aos conteúdos do receptáculo.

<sup>426</sup> Laurent (2004, p. 231, nota 164) afirma que a matéria é definida no sétimo capítulo como “desejo de existência”; a hipóstase ou a existência verdadeira só se encontra no mundo inteligível, enquanto o sensível possui existência, embora precária.

<sup>427</sup> Plotino usa tanto o termo εἰδωλον quanto εἰκόν para se referir às imagens na matéria.

<sup>428</sup> Segundo Fleet (1995, p. 211-212), esse trecho inicial (τὴν μετάληψιν [...] τιθέμενος) é identificado por Bréhier como uma referência aos estoicos, mas Fleet considera que se trata de uma referência a Aristóteles, cujo ponto de vista de que quando a forma está presente em um substrato, ambos são afetados juntos, Plotino rejeita.

Plotino exemplifica o modo como algo está presente e deixa ainda assim o substrato idêntico, apresentando um exemplo do *Timeu* 53b-56c a respeito das figuras dos sólidos regulares, tetraedro, octaedro, icosaedro e cubo, que originam respectivamente os quatro elementos, o fogo, o ar, a água e a terra<sup>429</sup>: “Ele, então, supondo que a matéria com figuras produz as afecções dos corpos inanimados, sem que ela mesma receba esses afectos, mostra a permanência dela, permitindo-nos inferir que a matéria não recebe afecção sequer por parte das figuras, nem é por elas alterada.” (III 6 (26), 12, 12-16 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τὴν οὖν ὑλὴν σχήμασιν ὑποθέμενος τὰ πάθη ποιεῖν τοῖς ἐμψύχοις σώμασιν οὐδὲν αὐτὴν ἔχουσαν τούτων τῶν παθημάτων τὸ μένον ταύτης [ταύτην] ἐνδείκνυται διδοὺς συλλογίζεσθαι, ὡς οὐδὲ παρὰ τῶν σχημάτων ἔχει τὸ πάσχειν αὐτὴ καὶ ἀλλοιοῦσθαι.). Reale (1997, p. 475-480) explica que, no *Timeu*, Platão fez uma complexa combinação de várias espécies de triângulos para formar as figuras sólidas que, por sua vez, originam os elementos<sup>430</sup>. Plotino julga, interpretando a doutrina platônica, que a alteração das figuras produz afecção nos corpos inanimados, os elementos, mas deixa incólume a identidade da matéria. Por isso afirma que esta sequer recebe as formas como figuras que a alteram, pois aquilo que é completamente destituído de figura não pode receber desta qualquer afecção, dada a exterioridade total da matéria em relação a tudo o que está sobre ela. Plotino chega a utilizar um exemplo extraído da doutrina de Demócrito (fr. 9) para mostrar que as imagens que nela se encontram poderiam ser consideradas como meras convenções: “Então, se alguém disser que, neste caso, ‘a cor é por convenção’ e ‘as outras coisas são por convenção’, pelo fato de que a natureza subjacente não é em nada parecida com o que se pensa, suas palavras não seriam impertinentes.”<sup>431</sup> (III 6 (26), 12, 22-24 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: εἴ τις οὖν ἐνταῦθα τὸ νόμῳ χροιῆ καὶ τὰ ἄλλα νόμῳ λέγοι τῷ τὴν φύσιν τὴν ὑποκειμένην μηδὲν οὕτως ἔχειν, ὡς νομίζεται, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶη τοῦ λόγου.). Sabemos que, para

<sup>429</sup> A respeito da complexa relação entre os triângulos que entram na formação dos sólidos e destes com os elementos, remetemos para Reale (1997, p. 472-480 e 501-505)

<sup>430</sup> Igal (1985, p. 173, nota 90, v. II): “O fogo, o ar, a água e a terra surgem quando o Demiurgo impõe ao conteúdo do receptáculo diversas figuras poliédricas: o tetraedro, o octaedro, o icosaedro e o hexaedro regulares respectivamente (*Timeu*, 53c-56c).”

<sup>431</sup> Laurent (2004, p. 231-232, notas 167-168) comenta que Plotino foi um crítico de Demócrito por este ter negado a providência (vide DUMONT, 1981), mas se coloca em acordo com o atomista porque ambos afirmam que as qualidades sensíveis não ostentam qualquer “existência real autônoma” e são enganosas porque “parecem afetar a matéria e determiná-la”, o que não ocorre.

Demócrito, os átomos e o vazio representam a verdade captada pela razão, e que as qualidades que aparecem para os sentidos são opiniões ou até convenções, por não serem propriedades dos átomos. A comparação de Plotino nos leva a pensar que a natureza subjacente aos corpos, a matéria, é inalterável e não se mostra para nós, e o que aparece sobre ela, o sensível, em sua natureza cambiável e por não estar verdadeiramente presente e em unidade com o substrato material, também pode ser considerado próximo da convenção. Na sequência do passo, como a presença das figuras e mesmo a transformação dos elementos não implica qualquer afecção, Plotino pode afirmar, seguindo o que julga ser o ponto de vista de Platão, a presença aparente das imagens das formas: “No entanto, sua hipótese comporta a demonstração, na medida do possível, da impassibilidade da matéria e da aparente presença de como que imagens que não estão presentes.” (III 6 (26), 12, 25-27 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἀλλ’ ἔχει ἐνδειξιν ἢ ὑπόθεσις ὡς οἶόν τε τῆς ἀπαθείας καὶ τῆς οἶον εἰδώλων οὐ παρόντων δοκούσης παρουσίας.).

A respeito da questão da presença e composição entre matéria e forma, Plotino afirma que devemos corrigir o nosso habitual modo de falar, pois não é correto afirmar que a matéria se incendia ou que se umedece, pois isso implicaria afecção em um sujeito distinto, por exemplo, do fogo ou da umidade; o que ocorre é que a matéria “converte-se” em fogo, do mesmo modo que o bronze se converte em uma estátua sem que deixe de ser bronze, como se a forma aparecesse na matéria como fogo ou outra substância qualquer<sup>432</sup>, sem por isso implicar a afecção do substrato que a recebe (III 6 (26), 12, 28-43). Plotino afirma que ambos, forma e matéria, jamais atuam um sobre o outro, mas ambos, sobre outros, o que parece querer dizer que juntos originam corpos que se afetam reciprocamente. Assim, matéria e forma jamais constituem uma unidade: “Ora, o que é afogueado é já afogueado por ambos componentes. Então, como o seria por ambos, se de ambos não resulta uma unidade? Na verdade, nem mesmo se resultasse uma unidade, porque eles não transmitem afecções entre si, mas as causam em outras coisas.” (III 6 (26), 12, 44-47 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἀλλὰ τὸ πυρούμενον ὑπ’ ἀμφοῖν ἤδη. πῶς οὖν ὑπ’ ἀμφοῖν μὴ ἐνὸς ἐξ ἀμφοῖν γενομένου; ἢ, κἂν ἐν ἡ γενόμενον, οὐκ ἐν ἀλλήλοις τὰ πάθη ἔχόντων, ἀλλὰ πρὸς ἄλλα ποιούντων;). A respeito dessa falta de

---

<sup>432</sup> Para Laurent (2004, p. 232, nota 170 e 171), não se torna inflamada no sentido em que uma realidade sensível pega fogo, mas se converte em fogo ao mudar de forma. Segundo Laurent (2004, p. 232, nota 169), todo o trecho é uma citação aproximada do *Timeu* 51b4-6).

unidade, Petrella (1956, p. 49) destaca que nesse ponto há uma oposição entre Aristóteles e Plotino, pois para o primeiro, matéria e forma constituem uma união substancial, enquanto para Plotino a forma está junto à matéria, como que sobreposta, e a união não é substancial porque os princípios referidos são incorpóreos e impassíveis.

Nas últimas linhas do décimo segundo capítulo, Plotino procura mostrar que tampouco a divisão de um corpo representa uma afecção da matéria. Ora, sabemos que esta é indeterminada e não possui por si mesma qualquer magnitude e que esta é aportada pela forma da magnitude, cuja presença resulta na massa e na capacidade de receber as qualidades e estendê-las em magnitude. Para Plotino, a divisão afeta aquilo que tem magnitude, ou seja, o corpo, mas não a matéria isenta de magnitude e admitir o contrário seria considerá-la como um corpo (III 6 (26), 12, 53-57).

Para ilustrar o ponto de vista apresentado até aqui, o seu pseudo-hilemorfismo, Plotino utiliza a metáfora do espelho<sup>433</sup> e afirma que, assim como as imagens em um espelho não entram realmente nele, as imagens da forma inteligível não entram verdadeiramente no meio no qual se refletem: “Então, o que entra, entra como uma imagem e como não verdadeiro em algo não verdadeiro<sup>434</sup>. Então, entra verdadeiramente? E como o poderia, aquilo a que de modo algum é lícito participar da verdade por ser a falsidade? Então, falsamente entra no falso? É como se alguém visse entrar em um espelho as imagens dos objetos que se refletem e enquanto eles se refletem.” (III 6 (26), 13, 31-36, [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: εἴσεισι δὴ τὸ εἰσιὸν εἶδωλον ὄν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές. ἄρ’ οὖν ἀληθῶς; καὶ πῶς, ὧ μῆδαμῶς θέμις ἀληθείας μετέχειν διὰ τὸ ψεῦδος εἶναι; ἄρα οὖν ψευδῶς εἰς ψεῦδος ἔρχεται καὶ παραπλήσιον γίνεται οἷον καὶ εἰς τὸ κάτοπτρον, εἰ ὁρῶτο τὰ εἶδωλα τῶν ἐνορωμένων καὶ ἕως ἐνορᾶ ἐκεῖνα;). Nesse exemplo, é como se a matéria não fosse realmente moldada pela atuação da forma, mas como se fosse apenas capaz de receber uma projeção das realidades inteligíveis, imagens sem qualquer subsistência própria.

Plotino justifica no passo III 6 (26), 9, 1-20, mediante uma série de exemplos, o modo como é possível que algo possa receber a presença de outro, sem que essa recepção implique

---

<sup>433</sup> Como afirma Laurent (2004, 233, nota 185), o tema da imagem enganosa (εἶδωλον) conduz à metáfora do espelho, como ocorre no passo 7. 24-25.

<sup>434</sup> Fleet (1995, p. 228-229) chama a atenção para o teor parmenidiano da discussão em que se busca definir o estatuto do substrato material e da imagem sensível.



afecção. De acordo com o passo mencionado, três são os casos possíveis: a) algo está presente e melhora ou piora o sujeito e o modifica, como no caso dos corpos vivos ou de animais; b) algo está presente e melhora ou piora o sujeito sem afetá-lo, como no caso da alma, em função de sua incorporeidade; c) e o terceiro, que nos interessa aqui, quando a presença e a ausência não implicam qualquer afecção para o sujeito, seja uma melhora ou piora. Plotino exemplifica esse último caso de várias maneiras, cujas principais são as seguintes: a) no caso da cera, que pode receber uma figura ou deixar de tê-la sem perder a sua natureza; b) a luz que ilumina os objetos e não produz sequer mudança de figura; c) a pedra, que não deixa de ser o que é em função da presença do frio ou calor; d) a cor que não afeta a linha ou a superfície e, finalmente, e) os espelhos e superfícies transparentes, que não são afetados pelas imagens refletidas. Plotino ressalta que esse exemplo é similar ao da matéria, mas que esta deve ser considerada ainda mais impassível que os próprios espelhos e, por conseguinte, mais impassível ainda do que todos os outros casos citados (III 6 (26), 9, 18-19).

Pois bem, Plotino afirma que as imagens que estão na matéria não possuem o poder de atuar sobre ela, e como a matéria é completamente isenta de forma, tampouco apresenta uma verdadeira resistência aos princípios inteligíveis, mas essa falta de resistência não significa a possibilidade de uma real transformação sua, mas apenas uma capacidade receptiva sem que esta implique afecção. É como se recebesse hologramas que não encontram resistência do meio no qual são projetados:

‘E as coisas que entram e saem são cópias dos entes’, imagens que entram em uma imagem amorfa e que, refletindo-se através da amorfia da matéria, parecem atuar nela, mas nada fazem: são fracas, débeis e sem resistência; mas, como ela sequer tem resistência, as coisas a atravessam sem cortá-la, como se fosse através da água ou se alguém projetasse, por assim dizer, formas no que é chamado vácuo<sup>435</sup>.

III 6 (26), 7, 27-33 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα καὶ εἶδωλα εἰς εἶδωλον ἄμορφον καὶ διὰ τὸ ἄμορφον αὐτῆς ἐνορώμενα ποιεῖν μὲν δοκεῖ εἰς αὐτήν, ποιεῖ δὲ οὐδέν· ἀμενηνὰ γὰρ καὶ ἀσθενῆ καὶ ἀντερεῖδον οὐκ ἔχοντα· ἀλλ’ οὐδὲ ἐκείνης ἐχούσης διεισιν οὐ τέμνοντα οἷον δι’ ὕδατος ἢ εἴ τις ἐν τῷ λεγομένῳ κενῷ μορφᾶς οἷον εἰσπέμποι.

<sup>435</sup> Narbonne (1995, p. 72-74) assinala uma grande afinidade entre a noção de matéria impassível de Plotino, com o conceito estoico de vazio (κενόν), e que talvez até mesmo tenha sido tomada deles. Narbonne afirma que, para os estoicos, a matéria é corporal e considerada como algo que sofre (τὸ πάσχον), enquanto o vazio é incorporeal, intangível, informe, impassível (οὔτε τι πάσχοντος), porém recebe os corpos (S.V.F. II, 541).

Esse passo ajuda a elucidar uma ambiguidade presente nas *Enéadas*, indicada no capítulo anterior, entre a concepção que afirma que a matéria é completamente dócil à atuação da forma e o ponto de vista que afirma a sua inalterabilidade. Do que se depreende do passo acima, a docilidade e receptividade da matéria, tantas vezes afirmadas por Plotino, mesmo no tratado III 6 (26), não consiste em ser totalmente passível em relação à atuação dos seres inteligíveis no sentido de receber afecções, mas em se manter tal qual é e, ainda assim, ser capaz de receber imagens, como no caso dos exemplos citados, a água ou ainda o vazio, ou seja, passível apenas no sentido de sua capacidade refletora. O que é ressaltado no passo acima é que, além de a matéria ser impassível, a imagem da forma que está sobre ela é débil e incapaz de atuar de modo a alterá-la. Desse modo, o estatuto ontológico do sensível é definido não somente em função do não-ser da matéria, como também da debilidade da imagem nela refletida.

No âmbito da ontologia da imagem, a matéria desempenha um papel absolutamente fundamental, pois ela é a condição para a existência dos seres múltiplos, e no caso do mundo sensível, é ela que permite a existência da imagem, na medida em que esta não subsiste em si, mas apenas em um meio que possa suportá-la: “Porque aquilo que por natureza se origina em outro não poderia se originar se ele não existisse: e isso, o existir em outro, é a natureza da imagem.” (III 6 (26), 14, 2-4 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τὸ γὰρ ἐν ἑτέρῳ πεφυκὸς γίνεσθαι ἐκείνου μὴ ὄντος οὐκ ἂν γένοιτο· τοῦτο γὰρ φύσις εἰκόνης τὸ ἐν ἑτέρῳ.)<sup>436</sup>. O existir em outro, para Plotino, é uma evidência da precariedade ontológica da imagem na matéria, pois se aquilo que é emitido pelos seres verdadeiros fosse da mesma natureza, teria subsistência própria e não dependeria do meio refletor (14. 1-5), ademais seria realmente capaz de afetar a matéria. Mesmo propiciando uma sede às imagens que entram e saem, da interação entre matéria e forma pode ser dito apenas que a primeira parece se tornar todas as coisas, mas que não é verdadeiramente nenhuma, mantendo-se em sua condição de potencialidade sempre irrealizada, do mesmo modo que um espelho não se torna os seres que nele se refletem: “(...) por isso, mesmo as coisas que parecem originar-se nela são brinquedos, imagens em uma imagem sem arte, assim como no espelho o que está situado em uma parte é

---

<sup>436</sup> Definição extraída do *Timeu* 52 b-c (trad. NUNES, C. A.): “Por causa desse estado de sonho, sentimo-nos incapazes de despertar e de fazer todas essas distinções e outras do mesmo estilo, até mesmo com relação à natureza despertada e verdadeiramente existente e, desse modo, enunciar a verdade, a saber: que a imagem, por isso que não lhe pertence nem mesmo o princípio em vista do qual ela se formou, não passando, pois, de um fantasma sempre mutável de outra coisa, deve, por tal razão, nascer em outra coisa e agarrar-se, de qualquer modo, à existência, sob pena de não ser nada, absolutamente, (...)”

refletido em outra; e ela se preenche, assim parece, mas nada tem e, no entanto, parece ser todas as coisas.” (III 6 (26), 7, 23-27, [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἰδῶλα ἐν εἰδώλῳ ἀτεχνῶς, ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον· καὶ πιμπλάμενον, ὡς δοκεῖ, καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν τὰ πάντα.).

Não há, nas *Enéadas*, um conjunto de afirmações que levem tão longe o esvaziamento ontológico do mundo sensível, cuja expressão mais intensa encontra-se no passo a seguir

Então, se há algo nos espelhos, que assim sejam as coisas sensíveis na matéria<sup>437</sup>; se porém não há, mas parece haver, devemos dizer que também lá as formas parecem estar sobre a matéria, atribuindo a causa dessa aparência à realidade dos entes, da qual os entes sempre participam realmente, mas os não-entes não realmente<sup>438</sup>, uma vez que eles não devem ser tais como seriam se eles mesmos existissem mas não existissem os que realmente existem.

III 6 (26), 13, 49-55 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: εἰ μὲν οὖν ἔστι τι ἐν τοῖς κατόπτροις, καὶ ἐν τῇ ὕλῃ οὕτω τὰ αἰσθητὰ ἔστω· εἰ δὲ μὴ ἔστι, φαίνεται δὲ εἶναι, κάκεῖ φατέον φαίνεσθαι ἐπὶ τῆς ὕλης αἰτιωμένους τῆς φαντάσεως τὴν τῶν ὄντων ὑπόστασιν, ἧς τὰ μὲν ὄντα ὄντως ἀεὶ μεταλαμβάνει, τὰ δὲ μὴ ὄντα μὴ ὄντως, ἐπεὶ περ οὐ δεῖ οὕτως ἔχειν αὐτὰ ὡς εἶχεν ἄν, τοῦ ὄντως μὴ ὄντος εἰ ἦν αὐτά.

O passo representa o momento culminante de uma doutrina já preparada pelos tratados II 4 (12) e II 5 (25), aprofundada sobremaneira e levada às últimas consequências pelo tratado III 6 (26) e que se apoia exatamente na metáfora do espelho.

A contraposição entre o mundo inteligível e sensível no que diz respeito à composição de forma e matéria permite uma clara distinção entre os dois âmbitos da realidade em termos de estruturação hilemórfica e ilustra o ponto de vista de Plotino apresentado acima. Nesse sentido, no tratado II 4 (12), o filósofo platônico afirma que no mundo inteligível a matéria

---

<sup>437</sup> Para Fleet (1995, p. 232), o sentido da analogia entre espelho e matéria é claro: se há algo real refletido nos espelhos, devemos admitir o mesmo para as imagens na matéria, mas se os reflexos são mera aparência, as imagens na matéria possuem a mesma condição. Para Fleet, a condição aparente do reflexo fica óbvia quando removemos as coisas refletidas que são modelos e destruímos o reflexo.

<sup>438</sup> O trecho, segundo Fleet (1995, p. 233), refere-se ao estatuto das imagens das formas, os objetos sensíveis que se situam entre o seres reais (τὰ ὄντως ὄντα) e o verdadeiramente não-ser (τὸ ἀληθινῶς μὴ ὄν). Para o comentador, a tripartição ontológica do *Timeu* é mantida.

conformada possui vida intelectual, enquanto a matéria daqui, mesmo recebendo a forma, não passa de um cadáver “ornamentado”, o que indica que a presença da forma deixa a matéria permanecer em sua natureza e não constitui com ela um composto de elementos que se afetam reciprocamente. Hadot indica que a perfeição do ser verdadeiro, a plenitude da sua substância, consiste na posse simultânea daquilo que Platão descreve no *Sofista* acerca do παντελῶς ὄν e Aristóteles, em *Met.* 1071b-1073a, acerca do *Noûs*, ou seja, a inteligência e a vida<sup>439</sup>. Plotino afirma que aquilo que caracteriza o ser no sentido estrito não está presente no mundo sensível, pois aqui a conformação não é real, condição de todo composto pseudo-hilemórfico e um dos aspectos pelos quais é definido como não-ser:

Mas, de fato, a obscuridade nos inteligíveis e a nos sensíveis são diferentes, e é diferente a matéria na proporção em que também a forma sobrejacente a ambos é diferente: pois uma, a matéria divina, ao receber o que a define, possui a vida mesma definida e intelectual, ao passo que a outra se torna algo definido, mas não algo vivente nem inteligente, mas um cadáver adornado. E o formato é uma imagem: assim como o substrato também é uma imagem. Mas lá o formato é algo verdadeiro: como também o substrato. Por isso, aqueles que dizem que a matéria é essência, se falavam dessa, devemos assumir que eles falam corretamente; pois lá o substrato é essência, isto é, se é concebida com a forma que está sobre ela e sendo completa, ela é essência iluminada.

Π 4 (12), 5, 12-23 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: διάφορον γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τὸ τε ἐν τοῖς νοητοῖς τὸ τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχει διάφορος τε ἢ ὕλη, ὅσω καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον· ἢ μὲν γὰρ θεία λαβοῦσα τὸ ὀρίζον αὐτὴν ζῶην ὠρισμένην καὶ νοεράν ἔχει, ἢ δὲ ὠρισμένον μὲν τι γίγνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον. καὶ ἡ μορφή δὲ εἰδῶλον· ὥστε καὶ τὸ ὑποκείμενον εἰδῶλον. ἐκεῖ δὲ ἡ μορφή ἀληθινόν· ὥστε καὶ τὸ ὑποκείμενον. διὸ καὶ τοὺς λέγοντας οὐσίαν τὴν ὕλην, εἰ περὶ ἐκείνης ἔλεγον, ὀρθῶς ἔδει ὑπολαμβάνειν λέγειν· τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἐκεῖ οὐσία, μᾶλλον δὲ μετὰ τοῦ ἐπ' αὐτῇ νοουμένη καὶ ὅλη οὐσα πεφωτισμένη οὐσία.

O sensível não constitui um ser autêntico não tão somente em função de sua existência ser o fruto de uma aparente interação da matéria com a forma, como também pela sua absoluta dependência do modelo, tal qual uma imagem no espelho. Ferwerda (1965, p. 23), ao comentar sobre a dificuldade em encontrar na história da metáfora um autor como Plotino,

---

<sup>439</sup> “Une chose est certaine: depuis Platon, l’idée de perfection substantielle, de plenitude d’être, est liée à la possession simultanée de ces trois formes de la réalité: l’existence, l’vie et l’intelligence.” (HADOT, 1999, p. 139).

apresenta o mestre Eckhart como um caso análogo. E a semelhança reside precisamente em que Eckhart considera o homem como uma imagem em um espelho, com o objetivo preciso de mostrar que não possui qualquer existência própria. E esse é exatamente o estatuto da imagem no tratado III 6 (26). Essa absoluta dependência da imagem é afirmada no passo VI 4 (22), 9, 36-42, em consonância com o tratado III 6 (26):

Em segundo lugar, assim como a imagem de alguma coisa, por exemplo, uma luz pálida, não poderia existir uma vez desconectada do princípio do qual provém, e em geral, assim como a tudo aquilo que recebe sua existência de outro por ser imagem, não é possível fazê-lo existir uma vez que tenha sido desconectado de seu princípio, assim tampouco estas potências vindas aqui procedentes daquele poderão existir desconectadas daquele.

VI 4 (22), 9, 36-42 [trad. IGAL, J.]: ἔπειτα δέ, [εἰ] καθάπερ τὸ ἰνδαλμάτινος, οἷον καὶ τὸ ἀσθενέστερον φῶς, ἀποτεμνόμενον τοῦ παρ' οὗ ἐστὶν οὐκέτ' ἂν εἶη, καὶ ὅλως πᾶν τὸ παρ' ἄλλου τὴν ὑπόστασιν ἔχον ἰνδαλμα ὄν ἐκείνου οὐχ οἷόν τε ἀποτέμνοντα ἐν ὑποστάσει ποιεῖν εἶναι, οὐδ' ἂν αἱ δυνάμεις αὐταὶ αἱ ἀπ' ἐκείνου ἐλθοῦσαι ἀποτεμνημένοι ἂν ἐκείνου εἶεν.

A dependência da imagem implica que, cortada de sua fonte, reduziria-se ao puro nada, evidência de que, considerada em si mesma, fora de sua relação com os arquétipos, é nula<sup>440</sup>: “Pois, se retiras daqui os entes, em momento algum apareceria nenhuma das coisas que agora são vistas nos sensíveis.” (III 6 (26), 13, 36-38 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: καὶ γὰρ εἰ ἐνταῦθα ἀνέλοις τὰ ὄντα, οὐδὲν ἂν οὐδένα χρόνον φανείη τῶν νῦν ἐν αἰσθητῶ ὁρωμένων.). Essa concepção depende da perspectiva de imagem considerada, pois nem toda imagem pode ser dita da mesma maneira. O tratado VI 4 (22) afirma que o que deve ser considerado como imagem em sentido estrito são aquelas refletidas na água ou no *espelho*. Esse tipo de imagem difere completamente de uma pintura feita por um pintor, ou de um jarro por um escultor, já que estas não podem ilustrar a natureza do sensível, pois além de constituírem uma unidade de forma e matéria, podem subsistir independentemente de sua origem.<sup>441</sup> Tal não

<sup>440</sup> Como indica Aubin (1953, p. 369), por não se bastar a si mesma toda imagem tende para o seu modelo.

<sup>441</sup> Collette-Ducic (2007, p. 121) afirma que a metáfora do espelho possibilita mostrar a razão da confusão entre *eidos* e *morphé* e nos fornece um esquema que permite distingui-los. O que é refletido é o *eidos* e o que aparece como reflexo é a *morphé* e esta última depende tanto da matéria quanto da forma, pois se esta desaparecesse não haveria nada a ser refletido e se a matéria desaparecesse não haveria suporte para os reflexos.

acontece com as imagens que se refletem nas superfícies lisas como nos espelhos ou ainda, na matéria:

Mas se alguém objetasse que não é necessário que a imagem de uma coisa esteja vinculada ao seu modelo – é possível, com efeito, que uma imagem exista na ausência do modelo do qual proveio a imagem e que, desaparecido o fogo, persista o calor no objeto esquentado – em primeiro lugar, no caso do modelo e sua imagem, se alguém se refere à imagem realizada por um pintor, diremos que não é o modelo, porém o pintor, quem produziu a imagem, a qual não é imagem do pintor, nem sequer se este pinta a si mesmo. Porque quem pintava não era o corpo do pintor nem a forma representada. E assim, há que dizer que não é o pintor que produz tal imagem, porém a posição determinada das cores. Tampouco é esta a produção propriamente dita, de uma imagem ou de um reflexo, como o são os que se produzem na água, em um espelho ou na sombra: nestes casos, as imagens vêm à existência por obra de um original propriamente dito e provêm dele, e não é possível que as imagens originadas existam desconectadas dele.<sup>442</sup>

VI 4 (22), 10, 1-15 [trad. IGAL, J.]: Εἰ δέ τις λέγοι, ὡς οὐκ ἀνάγκη τὸ εἶδωλὸν τοῦ συνηρητῆσθαι τῷ ἀρχετύπῳ - ἔστι γὰρ καὶ εἰκόνα εἶναι ἀπόντος τοῦ ἀρχετύπου, ἀρ' οὐ ἢ εἰκὼν, καὶ τοῦ πυρὸς ἀπελθόντος τὴν θερμότητα εἶναι ἐν τῷ θερμανθέντι - πρῶτον μὲν ἐπὶ τοῦ ἀρχετύπου καὶ τῆς εἰκόνας, εἰ τὴν παρὰ τοῦ ζωγράφου εἰκόνα λέγοι τις, οὐ τὸ ἀρχέτυπον φήσομεν τὴν εἰκόνα πεποιηκέναι, ἀλλὰ τὸν ζωγράφον, οὐκ οὔσαν αὐτοῦ εἰκόνα οὐδ' εἰ αὐτόν τις γράφει· τὸ γὰρ γράφον ἦν οὐ τὸ σῶμα τοῦ ζωγράφου οὐδὲ τὸ εἶδος τὸ μεμιμημένον· καὶ οὐ τὸν ζωγράφον, ἀλλὰ τὴν θέσιν τὴν οὕτως τῶν χρωμάτων λεκτέον ποιεῖν τὴν τοιαύτην εἰκόνα. οὐδὲ κυρίως ἢ τῆς εἰκόνας καὶ τοῦ ἰνδάλματος ποίησις οἷον ἐν ὕδασι καὶ κατόπτροις ἢ ἐν σκιαῖς - ἐνταῦθα ὑφίσταται τε παρὰ τοῦ προτέρου κυρίως καὶ γίνεται ἀπ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔστιν ἀφ' ἑαυτοῦ ἀποτετιμημένα τὰ γενόμενα εἶναι.

Em função da ontologia apresentada no tratado III 6 (26), principalmente a doutrina da participação impassível e do pseudo-hilemorfismo, O'Meara identifica nesse tratado uma doutrina dualista que consistiria em uma divisão cerrada entre o inteligível e o sensível, em função da ausência de uma participação real<sup>443</sup>. Nesse sentido, O'Meara parece considerar o III 6

<sup>442</sup> A mesma noção de dependência é apresentada quando Plotino defende a perenidade do mundo, sem começo nem fim (V 8 (31), 12, 17-20).

<sup>443</sup> A respeito da participação impassível, O' Meara (1975, p. 61) afirma: “Telles sont en effet l'illusion de la présence intelligible dans la matière, et l'impassibilité de la matière par rapport aux formes, que toute ressemblance entre les Idées et l'apparence de forme dans la matière se voit récusée : (...)” O' Meara acrescenta (p. 61, nota 31): “(...) en reniant toute participation dans III 6, Plotin arrive donc à renier toute ressemblance.” Dessa posição o autor

(26) como uma exceção em relação ao conjunto da obra de Plotino, muito embora não o diga explicitamente. Tal posição resulta problemática, pois, como vimos, o resultado da doutrina do tratado é a absoluta dependência da imagem em relação ao modelo, o que implica a impossibilidade de uma separação dualista entre ambos, pois o dualismo se define pela independência entre duas substâncias. Alguns intérpretes, como Trouillard<sup>444</sup>, perceberam de um modo geral a impossibilidade de uma classificação dualista da doutrina plotiniana, o que em nossa opinião aplica-se também ao III 6 (26). Não sendo dualista, a metafísica do tratado III 6 (26) não pode ser classificada como monista, como sequer a metafísica plotiniana tomada em seu conjunto (BEIERWALTES, 1992, p. 46), pois esta não suprime o múltiplo reduzindo-o ao não-ser absoluto e tampouco concebe o múltiplo como resultante de uma transformação real da substância de um único princípio. Os autores acima não fornecem, no entanto, uma alternativa clara entre o monismo e o dualismo, e podemos então perguntar: qual seria tal alternativa?

Aubin<sup>445</sup> apresentou uma interessante perspectiva que procura se distanciar tanto de um monismo rígido quanto de um dualismo ontológico ao interpretar a relação entre o Uno e o múltiplo dele derivado como uma relação de total copertinência entre o modelo e a imagem, de tal maneira que se poderia afirmar que constituem uma única existência, sem que isso implique a supressão de suas características. Essa parece ser uma posição adequada em relação à doutrina apresentada no tratado III 6 (26) e parece representar uma alternativa aos modelos monista e dualista. O princípio transcendente é imutável e origina, sem se deixar afetar ou se transformar, uma série de reflexos, como em um espelho. Esses reflexos existem apenas de modo relacional e todo ser que possuem depende da sua relação com o princípio, pois se este se ausentasse um único instante, o reflexo deixaria de existir. Todo o ser da imagem depende da presença do modelo que, uma vez se ausentando, denuncia imediatamente a condição ontológica da imagem, muito embora essa não possa ser declarada um simples nada.

---

infere o seguinte: “En effet, nous avons relevé dans le traité III 6 (*supra* p. 61) une division entre les deux mondes tendant vers une certaine dichotomie” (1975, p. 122).

<sup>444</sup> Trouillard (1955b, p. 1): “L’esprit du plotinisme le maintient éloigné d’un monisme substantialiste compact, e l’écarte en même temps de tout dualisme ontologique.”

<sup>445</sup> Aubin (1992, p. 112): “Le modèle a nécessairement une image, et celle-ci cesserait d’exister si celui-là disparaissait; cela signifie, en fin de compte, que l’un et autre ne peuvent exister qu’ensemble malgré la priorité logique du modèle et l’infériorité inévitable de l’image. Il s’agit d’une telle coexistence que l’on pourrait parler d’une seule existence du générateur et de l’engendré, de l’énergie interne et de l’énergie dérivée, de l’image et du modèle, chacun conservant toutefois son caractère propre; (...).”

Garcia Bazán (1982, p. 76-77), por sua vez, compreende essa relação de dependência afirmada no tratado III 6 (26) nos seguintes termos: “A imagem em sentido estrito é analogamente equivalente às que se oferecem dos corpos em espelhos, e águas e como na sombra deles, porque em tais casos: a) a imagem deriva diretamente do modelo; b) a derivação é permanente; c) a subordinação e enlace são necessários para que haja imagem; d) a transcendência do modelo, portanto, é a única que permite eliminar a presença da imagem.” Se há dualismo no tratado III 6 (26), não pode ser aquele entre duas entidades independentes, restando a possibilidade de um dualismo pensado em termos de dessemelhança entre modelo e cópia.

#### 4.2.4. A homonímia da imagem refletida

Em sua formulação da natureza da imagem, Plotino recorre às doutrinas de Platão, mas também compreende a relação entre os modelos inteligíveis e as imagens sensíveis mediante a doutrina aristotélica da homonímia. O seu vínculo com Aristóteles na elucidação da natureza do múltiplo se mostra em sua aceitação da tese da pluralidade dos sentidos do ser: “Porque eles dizem que o ser não é unívoco em todos os casos e têm razão.” (VI 1 (42), 1, 18-19, [trad. IGAL, J.]: ὅτι γὰρ οὐ συνώνυμον τὸ ὄν ἐν ἅπασι, λέγουσι καὶ ὀρθῶς λέγουσι·). O passo indica que Plotino, além de aceitar a condição intrinsecamente múltipla do ser, admite que este se articula segundo diversas modalidades distintas entre si, mas que mantêm uma certa relação. A utilização da terminologia da divisão quadripartite do ser atesta o quão importante esta é para Plotino. No interior da admissão da polivocidade do ser, Plotino admitiu a divisão categorial aristotélica, muito embora criticando a sua pretensa unidade genérica, limitando o âmbito de sua aplicação ao sensível e tornando-a mesmo essencial para a compreensão da estrutura deste (VI 2 (43)). Apesar de ter aceitado a doutrina aristotélica da homonímia do ser e ter feito dela uma exegese bastante fiel, Plotino a emprega contra o seu próprio criador, ao criticá-lo por não tê-la utilizado adequadamente para fundar a distinção e a relação ontológica entre sensível e inteligível, imagem e modelo (NARCY, 1991, p. 441-442), recusada por Aristóteles. Plotino também utiliza a homonímia para mostrar a falta de unidade genérica das categorias tomadas uma a uma (SANTA CRUZ, 1983, p. 69-72). De que modo, então, o filósofo alexandrino incorpora



essa doutrina ao seu ponto de vista platônico, na justificação do múltiplo sensível e na distinção entre os diversos níveis de multiplicidade? A questão é sem dúvida de grande complexidade e, nos limites do nosso trabalho, pretendemos apenas indicar a maneira como essa teoria aristotélica é fundamental para Plotino na determinação das relações entre o sensível e o inteligível considerados respectivamente como imagem e modelo.

Plotino apresentou uma exegese da tese aristotélica da homonímia do ser<sup>446</sup>, especialmente em VI 1 (42), 3, sem tentar impor a essa tese elementos que pudessem justificar a produção da multiplicidade a partir do Uno e respeitando os seus delineamentos gerais. Santa Cruz (1983, p. 61), a partir da *Ética a Nicômacos* 1096 b 26-28, aponta para três formas de homônimos em Aristóteles: a) por casualidade (ἀπὸ τύχης); b) por procedência e referência a uma unidade (ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἓν); c) por analogia (καθ' ἀναλογία). Segundo a intérprete, as três formas de homonímia entre as coisas apresentam “uma coincidência nominal e uma diferença conceitual”; os homônimos por casualidade não apresentam nenhum traço comum e sua coincidência nominal é fortuita, enquanto os outros dois apresentam coincidência nominal porque possuem alguma semelhança entre si.

O segundo tipo de homonímia representa uma alternativa para o monismo ou a tese da unidade do ser. Aristóteles ilustra a sua posição a respeito desse tipo de homonímia e de sua aplicação em *Met.* Γ 1003 a 34: “O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos ‘salutar’ tudo o que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la; (...)” (Trad. REALE, G.). Isso significa que a homonímia expressa um determinado tipo de relação entre os seres, consistindo em uma divisão ontológica que apresenta o ser segundo diversas modalidades vinculadas entre si. Essa relação entre os modos de dizer o ser, concebida como referência de termos homônimos a um termo principal e único (πρὸς ἓν λέγεσθαι), permite que se conceba uma multiplicidade de modos do ser ordenada a um modo fundamental que desempenha o papel de unificador dessa diversidade, o que justifica a afirmação de Aristóteles de que não se trata aqui

---

<sup>446</sup> Aristóteles, além de demonstrar elenticamente a impossibilidade do monismo eleático (PUENTE, 2001, p. 23-27), propõe uma solução construtiva para o problema do múltiplo, que consiste em mostrar que o ser possui uma multiplicidade de significados (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς) e deve ser compreendido de maneira homônima e não de maneira unívoca, como o fez Parmênides. A homonímia é definida por Aristóteles em *Cat.* 1a 1: “Homônimas são ditas as coisas, das quais só o nome é comum, enquanto, segundo o nome, o enunciado da essência é outro.” (Trad. MATA, T. da).

de mera homonímia. Esse papel unificador cabe à substância (οὐσία, Γ 2, 1003 b 5-11), pois todos os outros modos do ser a ela se reportam e dela dependem. Essa solução proposta por Aristóteles permite pensar que o múltiplo é diverso, mas não disperso, em função de se reportar a uma unidade (Κ 3, 1061 b 10-15), que é a da substância. Mansion (2005, p. 76) ressalta que a teoria aristotélica da substância (οὐσία) é de especial importância para a questão, pois foi elaborada tendo em vista uma solução satisfatória para o problema da antinomia entre o uno e o múltiplo que, para a tradição eleática, são absolutamente excludentes, assim como o ser e o não-ser.

Aubenque (2005, p. 319), ao analisar as exegeses de Plotino e de Dexipo do sistema aristotélico, mostra que essa dependência em relação à substância não significa uma produção ou derivação dos outros modos do ser a partir dela, compreendida corretamente pelo primeiro e modificada pelo segundo: “Os diversos sentidos do ser estão, portanto, ligados entre si por uma estrutura que Aristóteles chama com efeito ‘de consecução’<sup>447</sup> (τῶ ἐφεξῆς, *Met.* Γ 2 1005a11), e que é, de certa forma, o converso da unidade focal, πρὸς ἕν: os termos segundos somente são consecutivos ao primeiro porque se referem a ele, ao passo que este é independente de toda relação.” No que diz respeito à relação entre as diversas substâncias, Aristóteles classificou as substâncias em sensíveis, corruptíveis e incorruptíveis, e suprassensíveis, mas jamais pensou uma derivação das primeiras a partir destas<sup>448</sup> e tampouco uma doação de ser da mais elevada para as inferiores, como Dexipo<sup>449</sup> lhe atribui, na tentativa de harmonizá-lo com Plotino. O grande problema para Plotino é que as categorias aristotélicas – e especialmente a categoria de substância – não podem ser aplicadas sinonimicamente ao sensível e ao inteligível, acarretando assim, o problema da unidade genérica da substância sensível e inteligível.

---

<sup>447</sup> Aristóteles apresenta a definição de consecutivo em *Met.* Κ 1068 b 31 (trad. REALE, G.): “Consecutivo é o que vem depois de um termo inicial ou pela posição ou pela forma ou de algum outro modo (...).”

<sup>448</sup> Aubenque (1981, p. 65): “Unité focale et analogie sont donc toujours liées chez Aristote au problème de l’homonymie; mais ni l’une ni l’autre ne sont appliquées à un problème qu’Aristote aborde certes, mais qui intéressera plus encore ses successeurs: le problème de la hiérarchie des substances et, en particulier, de la relation entre substance intelligible et substance sensible.”

<sup>449</sup> O caso de Dexipo é analisado por Hadot (1999, p. 355-382) e Aubenque (2005, p. 328). Este último expressa assim a posição dos comentadores neoplatônicos em relação a Aristóteles: “(...) a tradição do comentário aristotélico, fortemente impregnada de neoplatonismo, pensará poder atribuir a Aristóteles uma solução paralela dos dois problemas ‘predicamental’ e ‘transcendental’ servindo-se de um conceito novo nesse debate, o de *analogia*, que tende a confundir a unidade focal aristotélica com a idéia – platônica, esta – de uma participação a um primeiro analogado e de uma dependência gradual dos termos derivados em relação do termo primeiro, que dá o ser aos entes na proporção de sua dignidade ou de sua essência.”

Plotino, em sua interpretação da homonímia do ser de Aristóteles, ao contrário de outros neoplatônicos<sup>450</sup> posteriores, evita confundir a convergência de significação focal de Aristóteles com a produção do posterior pelo anterior, que supostamente justificaria a unidade genérica da substância sensível e inteligível (AUBENQUE, 2005, p. 326). A relação consecutiva entre os diversos sentidos do ser é aceita por Plotino, mas essa relação de consecução não resolve o problema da relação entre o ser inteligível e sensível. Esse ponto de vista acerca da doutrina do Estagirita permitiu, por outro lado, que Plotino lançasse mão da homonímia em dois sentidos: a) para pensar o modo como o sensível se estrutura segundo uma diversidade categorial; b) para determinar a relação entre o ser sensível e o inteligível<sup>451</sup>. Esse aproveitamento da doutrina aristotélica das categorias é feito mediante uma crítica que Plotino lança contra a doutrina do Estagirita. Essa crítica se desdobra basicamente em dois aspectos<sup>452</sup>: a) as categorias não são verdadeiros gêneros, pois sua pretensa unidade genérica não se verifica, na medida em que não se predicam da essência de seus respectivos sujeitos, o que implica apenas e tão somente uma unidade nominal entre eles. Está presente, portanto, em cada uma delas, a homonímia, o que impede que sejam gêneros; b) não se pode colocar o inteligível e o sensível sob as mesmas categorias, o que indica que Plotino reprova Aristóteles por não ter construído um sistema categorial capaz de abranger a região inteligível<sup>453</sup> e por não ter mostrado a homonímia que ocorre entre o ser sensível e o ser inteligível. Nos dois casos, Plotino compreende a homonímia apenas como uma comunidade de nome, sem uma real unidade genérica. A segunda crítica é a que nos interessa no momento, pois por meio dela Plotino procura compreender a distinção entre o ser como modelo e como imagem.

No tratado VI 2 (43), Plotino aborda a questão da impossibilidade da univocidade da categoria de substância, dividindo o ser em inteligível e sensível, e acrescentando que só ao primeiro cabe efetivamente o nome de ente (οὐσία), pois este jamais se desfaz ou perde o seu ser, enquanto que o segundo não é propriamente ente, mas devir (γένεσις) (1. 16-25). Essa

---

<sup>450</sup> Aubenque (2005, p. 317) faz uma observação importante ao afirmar que os neoplatônicos posteriores a Plotino e Porfírio conceberam uma condição intermediária entre homonímia e sinonímia, que deve tender para a sinonímia, com isso atenuando a tese da homonímia do ser. Hadot (1999, p. 366) tenta mostrar que Dexipo encontra em Plotino e Aristóteles a mesma doutrina de uma ousía inteligível que funda o ser de seus derivados, como a substância sensível, e que esta, por sua vez, permitiria o conhecimento da primeira por analogia.

<sup>451</sup> Vide Santa Cruz (1983, p. 72). Segundo a intérprete, o caso de homonímia por semelhança ou analogia é utilizado para resolver o problema da participação e justificar a semelhança entre sensível e inteligível.

<sup>452</sup> A respeito de toda essa questão, ver Santa Cruz (1983).

<sup>453</sup> Aubenque (2005, p. 316-317) analisa essa questão e tenta mostrar que, para o Estagirita, o discurso categorial não se aplica ao inteligível.

divisão entre o ser que verdadeiramente é ser e o que é devir e que jamais é realmente ser, não deve ser confundida com a divisão de um gênero do qual resultariam duas espécies, pois Plotino afirma que não se pode colocar o ser e o não-ser sob um mesmo gênero (1. 16-25). A referência implícita ao *Timeu* 27d no passo 1. 23-25 é ilustrativa dessa impossibilidade, pois no texto platônico afirma-se que Sócrates e sua imagem não podem ser postos sob um gênero comum. O ser sensível, considerado como imagem, é concebido no passo como não-ser, dado que o ser é aquele sempre existente. Essa primeira divisão tem então outro sentido para Plotino: “Porque aqui, ‘distinguir’ quer dizer ‘demarcar’ e ‘por à parte’ e afirmar que o que parecia ser ente não é ente, dando-lhes a entender que o Ente real é outro.” (VI 2 (43), 1, 25-28 [trad. IGAL, J.]: τὸ γὰρ “διελέσθαι” ἐνταῦθα ἔστι τὸ ἀφορίσαι καὶ χωρὶς θεῖναι, καὶ τὸ δόξαν ὄν εἶναι εἰπεῖν οὐκ εἶναι ὄν, ὑποδείξαντα αὐτοῖς ἄλλο τὸ ὡς ἀληθῶς ὄν εἶναι.).

Essa distinção entre o inteligível e o sensível considerados respectivamente como ser e não-ser indica que não podem ser colocados sob o mesmo nome e, caso o sejam, que esse nome seja compreendido homonimicamente quando referido a um e a outro. Esse passo se reporta ao que Plotino já havia dito no tratado anterior a respeito das categorias em geral e das duas substâncias, inteligível e sensível, quando inicia a sua crítica ao sistema categorial aristotélico, pondo a aporia a respeito de sua pretensa unidade genérica, indicada novamente a seguir: “E como pode a substância ser um só gênero? Porque há que se começar, decididamente, pela substância. Todavia, é impossível que seja um só gênero, o da substância, comum ao inteligível e ao sensível; algo distinto, predicado de ambas, que não seria nem corpo nem incorpóreo; do contrário, ou o corpo seria incorpóreo ou o incorpóreo corpo.” (VI 1 (42), 2, 1-8 [trad. IGAL, J.]: καὶ πῶς ἐν γένος ἢ οὐσία; ἀπὸ γὰρ ταύτης πάντως ἀρκτέον. ὅτι μὲν ἐν ἐπὶ τε τῆς νοητῆς ἐπὶ τε τῆς αἰσθητῆς κοινὸν εἶναι ἀδύνατον τὸ τῆς οὐσίας, εἴρηται. καὶ προσέτι ἄλλο τι ἔσται πρό τε τῆς νοητῆς καὶ πρό τῆς αἰσθητῆς, ἄλλο τι ὄν κατηγορούμενον κατ’ ἀμφοῖν, ὃ οὔτε σῶμα οὔτε ἀσώματον ἂν εἴη· ἔσται γὰρ ἢ τὸ σῶμα ἀσώματον, ἢ τὸ ἀσώματον σῶμα.). A resposta de Plotino indica que a categoria de substância não pode então abranger o inteligível e o sensível, e mesmo em relação aos seres sensíveis, não poderia abarcar univocamente a forma, a matéria e o composto de ambas. Dadas as características distintivas dos dois âmbitos do ser, corpóreo e incorpóreo, é impossível que pertençam ambos a um mesmo gênero, pois, nesse caso, deveria haver algo anterior, predicado de

ambos e distinto de ambos, o que implicaria que não poderia ser corpóreo nem incorpóreo, pois, caso fosse um deles, a consequência contraditória é que o corpóreo pertenceria ao gênero do incorpóreo e o incorpóreo, ao gênero corpóreo. Esse passo representa uma explicação do passo que o antecede (VI 1 (42), 1, 25-28), no qual se diz que dois seres não podem pertencer ao mesmo gênero, caso haja relação entre eles de anterioridade e posterioridade, pois se um gênero se predica univocamente ou sinonimicamente de ambos, não é possível que um seja primário e outro secundário, ou seja, pertençam a níveis ontológicos distintos e hierárquicos. Detectada a impossibilidade do sensível e inteligível pertencerem ao mesmo gênero, a relação entre ambos só pode ser de homonímia, pois se ambos são ser e substância, só podem sê-lo homonimicamente.

Uma aparente tentativa de solução para o problema da unidade da substância sensível e inteligível encontra-se em VI 1 (42), 3, 1-5, e consiste em mostrar que a substância inteligível e sensível, e os constitutivos desta última, matéria e forma, possuem de fato unidade genérica, mas não no sentido de compartilharem algo comum. Plotino leva em conta outra concepção de gênero, compreendido agora em termos de genealogia, que permite pensar que a substância inteligível e a sensível pertencem a um mesmo gênero, em função de a segunda proceder da primeira, que representa o seu princípio único, e por receber dela o seu ser. Plotino apresenta como exemplo os heráclidas, que pertencem ao mesmo gênero em função de descenderem de um princípio comum, possuindo, dessa forma, uma unidade genealógica. Os dois níveis de substância, desse modo, partilhariam uma comunidade genérica pensada em termos genealógicos, o que permitiria uma concepção hierarquizada da substância, mediante a qual a οὐσία primeira doaria o ser às outras substâncias situadas em níveis inferiores, cada uma possuindo um maior ou menor grau de substancialidade em função de sua posição hierárquica<sup>454</sup>.

Pois bem, Plotino é taxativo ao afirmar que entre o sensível e o inteligível há homonímia em função de serem respectivamente imagem e modelo<sup>455</sup> e resta-nos investigar alguns resultados ontológicos dessa posição. Santa Cruz (1983, p. 64) entende que a homonímia é utilizada por Plotino para indicar semelhança, sem excluir a diferença, em função de o sensível

---

<sup>454</sup> Solução aparente porque nem todos consideram que de fato Plotino tenha tomado essa solução como satisfatória ou como pertencendo ao seu sistema, mas tão somente aventado a sua hipótese. A respeito dessa solução genealógica são importantes os trabalhos de Aubenque (2005, p. 324-325) e Hadot (1999, p. 360-364).

<sup>455</sup> “Por isso é necessário buscar mais gêneros, e gêneros que, no universo de cá, sejam distintos dos de lá, porque o universo de cá é distinto do de lá, e não é unívoco, mas equívoco; é uma imagem.” (VI 3 (44), 1, 19-21 [trad. IGAL, J.]: διὸ δεῖ πλείω γένη ζητεῖν, καὶ ἐν τῷδε τῷ παντὶ ἕτερα ἐκείνων, ἐπειδὴ καὶ ἕτερον τοῦτο ἐκείνου καὶ οὐ συνώνυμον, ὁμώνυμον δὲ καὶ εἰκῶν.).

ser uma imagem e cópia do inteligível; nesse caso, a substância, assim como qualidades como a beleza e a vida estariam presentes homonimicamente no sensível, como imagens, e expressariam uma semelhança em relação ao seu modelo inteligível, que as possuiria em sentido próprio e primariamente<sup>456</sup>. Desse modo, segundo Santa Cruz (1983, p. 68), modelo e cópia recebem o mesmo nome e apresentam semelhança, apesar de diferirem conceptualmente e na essência em função de serem homônimos. Santa Cruz (1983, p. 63-64) indica que há uma proximidade entre homonímia e analogia em Plotino, baseando-se no passo VI 3 (44), 5, 1-3, no qual se afirma que certas características da substância sensível se assemelham ao inteligível por homonímia e analogia. Essa semelhança indicada pela homonímia significaria uma semelhança não-recíproca, exemplificada no tratado I 2 (19), em que Plotino mostra que o sensível se assemelha ao inteligível, mas este não se assemelha ao sensível (1983, p. 66-67).

Essa solução apresentada no tratado I 2 (19) consiste em preservar a distinção e alteridade entre o modelo e a imagem, e concomitantemente a sua continuidade, mediante a doutrina da semelhança assimétrica entre os princípios e os seus derivados. O ponto de partida da investigação da questão reside no problema posto pela busca de assemeamento ao inteligível por meio da virtude, que não é possuída pelo *Noûs*, a não ser homonimamente. A questão que se desdobra imediatamente é a da possibilidade de tal assemeamento, dado que o princípio inteligível ao qual se deseja assemelhar, no caso o *Noûs*, não possui virtude (I. 1-53). Admitindo-se então que este não possui virtudes, a tarefa do tratado consiste em demonstrar que, ainda assim, pela virtude o assemeamento e imitação são possíveis. A solução depende inicialmente da distinção entre duas formas de assemeamento: o primeiro é aquele que se dá entre as coisas que são cópias de um mesmo modelo; o segundo consiste no assemeamento entre o que é primário e o que é secundário, sem que essa semelhança seja recíproca, ou seja, as inferiores se assemelham às superiores, mas não o contrário. Há então dois tipos de semelhança: simétrica e assimétrica. Na primeira está presente a comunidade de forma enquanto na segunda devem ser distintas. Por exemplo, no caso das virtudes cívicas, estas desempenham o papel de medida que limita e ordena os nossos apetites, e desse modo são semelhantes e derivadas da Medida transcendente, mas esta não se assemelha às virtudes cívicas (I 2 (19), 2). Em nossa opinião, a

---

<sup>456</sup> Homonímia em Plotino significa, para Santa Cruz (1983, p. 66), o seguinte “(...) uma coisa é homônima de outra quando ambas possuem um mesmo nome porque se acham em uma relação de original a imagem, de produtor a produto; e como o original é sempre anterior à sua imagem e o produtor sempre anterior a seu produto, as coisas que são homônimas não podem nunca pertencer a um mesmo gênero.”

semelhança assimétrica depende da doutrina dos dois atos e é aplicável às realidades substanciais, pois Plotino diz no tratado I 2 (19) que no *Noûs*, a virtude é consubstancial com o seu ser, enquanto na alma ela é adventícia (6. 15-19). Isso não significa, para Plotino, que o *Noûs* seja a própria virtude, mas sim que aquilo que nós chamamos de virtude é um efeito do inteligível e neste representa o seu modo próprio de subsistir (7. 1-6). Como em toda substância, o segundo ato é distinto do primeiro, embora dele se origine e dependa, acarreta certa comunidade entre o primeiro e o derivado<sup>457</sup>.

Lassègue (1983, p. 4-12) também discute a noção de imagem e mostra que esta permite pensar a continuidade entre os diversos níveis hipostáticos em função de exprimir a semelhança entre eles, mas mostra também que cada nível inferior se constitui por um momento de ruptura, que não suprime a continuidade (1983, p. 5). O mundo sensível não é o mundo inteligível, mas se assemelha a ele, e Lassègue mostra que Plotino critica abertamente os gnósticos por terem rompido o laço de semelhança e continuidade entre os dois mundos (1983, p. 6). Lassègue comenta a metáfora do espelho aplicada à matéria, mediante o qual os reflexos podem ser produzidos sem que se deformem, mas são realidades sem subsistência separada, esta última sendo uma tese idêntica à do tratado III 6 (26), não mencionado no artigo e que, apesar de adotar a metáfora do espelho, em alguns passos contraria a tese da semelhança. Como um espelho, a matéria pode refletir fielmente o modelo, afirma Lassègue, e não há, portanto, ruptura radical entre ambos (1983, p. 6). Lassègue justifica a relação de semelhança entre modelo e imagem pela argumentação do tratado I 2 (19) e procura mostrar que entre os dois mundos há uma semelhança assimétrica, não recíproca, na mesma direção que Santa Cruz. Essa semelhança, segundo Lassègue (1983, p. 6-8), pertence à imagem, que só existe em relação ao modelo; a semelhança se dá na relação do inferior ao superior: duas imagens se assemelham reciprocamente em função de uma mesma origem, mas ambas apresentam uma semelhança não recíproca com a sua origem. Segundo Lassègue (p. 8), a alternativa a esse modelo seria fazer a imagem desaparecer na identidade com o modelo ou na diferença absoluta; desse modo a imagem deve significar tanto a diferença ontológica pensada em termos de dependência, quanto a semelhança

---

<sup>457</sup> Ferwerda (1965, p. 6-7) utiliza o argumento do tratado I 2 (19) para justificar a relação de semelhança entre imagem e modelo em Plotino. Segundo a intérprete, a imagem não expressa uma semelhança entre o sensível e o inteligível no sentido de terem algo em comum, pois os dois âmbitos da realidade não possuem uma semelhança recíproca, que consistiria na posse comum de um traço idêntico. A imagem, pelo contrário, expressa uma semelhança não recíproca, na qual algo que funciona como modelo não se assemelha ao ser que ele origina, mas este sim, se assemelha ao seu modelo. Santa Cruz (1983, p. 67-69), por sua vez, mostra que o passo pode representar uma solução para a aporia da semelhança estabelecida no *Parmênides* 132 d.

por meio da analogia. A conclusão de Lassègue (1983, p. 11-12) é que homonímia e imagem em Plotino não significam equivocidade pura, mas semelhança, e quando Plotino discorre acerca da imagem se interessa menos pela irrealidade que pela dependência, e a medida desta implica a medida da semelhança. Em nosso modo de ver, quanto maior a dependência, maior a irrealidade, de modo que não é possível essa oposição entre os dois conceitos, ou seja, a dependência do ser sensível implica proporcionalmente sua irrealidade. Os modelos inteligíveis se caracterizam pela sua independência autoconstitutiva e esse é pelo menos um dos sentidos em que se pode afirmar a dessemelhança entre imagem e modelo.

O artigo de Lassègue representa uma resposta para Aubenque (1981, p. 63-76), que afirma que a assimilação da analogia à homonímia representa muito mais uma declaração de desconfiança em relação ao poder da analogia de superar a diferença entre o sensível e o inteligível. Em outro artigo, Aubenque (2005, p. 335) reafirma sua posição: “Para Plotino, a analogia, que pode prestar serviços quando se trata de estabelecer um elo entre as zonas medianas do ser, não é de nenhum auxílio assim que se trata de ligar um ao outro, pelo pensamento e pelo discurso, esses dois extremos que são a *ousía* sensível e a *ousía* inteligível (e, com mais forte razão, o Um).” Aqui, a assimilação entre homonímia e analogia feita em alguns passos das *Enéadas* tende mais para a confirmação da homonímia. Aubenque (1981, p. 64-67) afirma que nos textos em que Plotino associa a homonímia e a analogia<sup>458</sup>, de forma alguma quer indicar aquilo que seria a função da analogia, a de eliminar a distinção entre dois âmbitos heterogêneos da realidade e de permitir um discurso comum acerca deles. Ao contrário, segundo Aubenque (p. 72), Plotino manifesta uma desconfiança em relação à analogia, jamais indicando que esta representa a relação de uma pluralidade de termos a um termo analogado primeiro e fundamental, do qual os secundários participam e assemelham-se, como ocorreu na metafísica medieval (p. 64). De acordo com Aubenque (1981, p. 68-69), a condição de imagem do mundo sensível evocada no passo VI 3 (44), 1, 21 em associação com a homonímia, serve para indicar que aquilo que é afirmado com propriedade do modelo, só pode ser dito equivocamente da imagem; e no passo VI 3 (44), 2, 16, Plotino chega a duvidar da relação de analogia entre o sensível e o inteligível. A relação entre homonímia e imagem indicaria então muito mais uma deficiência desta em relação ao ser inteligível do que uma semelhança compreendida em termos de relação

---

<sup>458</sup> O uso vertical da analogia para superar a homonímia entre dois níveis hierarquizados de ser é desconhecido por Aristóteles (AUBENQUE, 1981, p. 64). Nem analogia nem homonímia são usadas para resolver o problema da hierarquia das substâncias.



de analogia. Enquanto para Santa Cruz e Lassègue a analogia, sendo um caso de homonímia, implica uma semelhança entre os dois domínios análogos, para Aubenque (1981, p. 68), quando Plotino associa a analogia com a homonímia, quer indicar que a primeira jamais suplanta a segunda.

O tratado III 6 (26) tem algo a dizer sobre a relação de homonímia entre sensível e inteligível, e apresenta uma clara consonância com aquilo que é dito nos tratados sobre os gêneros do ser. Em dois passos, a tese da homonímia, na perspectiva indicada por Aubenque, é claramente apresentada, primeiro no passo a seguir, que citamos:

[...] agora, como os seres refletidos são distintos das imagens vistas, é possível disso deduzir que sua afecção é falsa, pois falsa é a imagem vista e ela não possui nenhuma semelhança com quem a produz. Sendo, pois, débil, sendo falsidade e abismando na falsidade, como num sonho ou na água ou num espelho, ela necessariamente deixa a matéria impassível; contudo, nos exemplos mencionados, há semelhança entre as imagens vistas e os objetos que as refletem.

III 6 (26), 7, 36-43 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: νῦν δ' ἄλλων μὲν ὄντων τῶν ἐμφανταζομένων, ἀλλοίων δὲ τῶν ἐνορωμένων, κάκ τούτων μαθεῖν ἔστι τὸ τῆς πείσεως ψεῦδος ψευδοῦς ὄντος τοῦ ἐνορωμένου καὶ οὐδαμῆ ἔχοντος ὁμοιότητα πρὸς τὸ ποιῆσαν. ἀσθενὲς δὴ καὶ ψεῦδος ὄν καὶ εἰς ψεῦδος ἐμπίπτει, οἷα ἐν ὄνειρῳ ἢ ὕδατι ἢ κατόπτρῳ, ἀπαθῆ αὐτὴν εἶσεν ἐξ ἀνάγκης εἶναι· καίτοι ἐν γε τοῖς προειρημένοις ὁμοίωσις τοῖς ἐνορωμένοις ἔστι πρὸς τὰ ἐνορῶντα.

E também no passo III 6 (26), 17, 21-27, a respeito da quantidade e da qualidade:

[...] e a cor provém de um princípio que não é cor, e a qualidade sensível, de um princípio que não é qualidade; mas, pelo fato mesmo de manifestar-se, receberam um nome que lhes vem de seus princípios; e o mesmo acontece com a magnitude, que também provém de um princípio que não é magnitude ou é apenas homonimamente; pois as manifestações mencionadas são consideradas intermediárias entre a matéria mesma e a forma mesma. E elas se manifestam porque provém de lá, mas são enganadoras, pois aquilo em que se manifestam não existe.

III 6 (26), 17, 21-27 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: οἷον αὐτῷ τῷ φαίνεσθαι καὶ τὸ χρῶμα τὸ ἐξ οὗ χρώματος καὶ ἡ ποιότης ἢ ἐνταῦθα ἢ ἐξ οὗ ποιότητος ἔσχε τὴν ὁμωνυμίαν τὴν ἀπ' ἐκείνων, καὶ τὸ μέγεθος ἐξ οὗ μεγέθους ἢ ὁμωνύμου μεταξὺ θεωρουμένων ἐκείνων καὶ αὐτῆς τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἶδους αὐτοῦ. καὶ φαίνεται μὲν, ὅτι ἐκεῖθεν, ψεύδεται δέ, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐν ᾧ φαίνεται.

A primeira citação trata da homonímia entre a substância inteligível e sensível, e a segunda, da homonímia presente nas categorias de quantidade e qualidade. Nos dois passos, o que se evidencia é que Plotino considera o mundo sensível como homônimo do mundo inteligível sem atenuar em nenhum sentido a natureza dessa homonímia, que implica, no texto, dessemelhança com o modelo e cuja relação, surpreendentemente, sequer pode ser ilustrada adequadamente pela metáfora da imagem, dado que, no mundo sensível, a imagem refletida e o modelo ainda preservam semelhança. Na primeira citação, a própria imagem que está na matéria é considerada homônima em relação ao seu modelo, a forma e, portanto, falsa por ser incapaz de atuar verdadeiramente sobre o meio receptor e transformá-lo, em função de sua impotência, sinal característico de sua dessemelhança com os princípios superiores, que se caracterizam por sua potência. Além da impotência da imagem da forma, em ambas as citações Plotino deixa claro que a causa principal da dessemelhança entre os dois níveis de ser encontra-se no meio receptor das imagens, ou seja, a matéria, considerada como irreal e, portanto, incapaz de constituir com a imagem da forma um ser verdadeiro. Daí a razão da homonímia, no tratado III 6 (26), ser considerada em referência à ausência de substancialidade verdadeira do mundo sensível. Nesses exemplos, a argumentação de Santa Cruz e Lassègue acerca da semelhança não recíproca parece falhar, pois Plotino afirma que as imagens não se assemelham aos seus modelos e, portanto, não pode haver aqui sequer semelhança assimétrica. Essa dessemelhança restringe-se ao estatuto do ser sensível considerado como um ser falso, em relação ao ser verdadeiro representado pelo inteligível.

A propósito da dessemelhança entre o sensível e o inteligível indicada no tratado III 6 (26), Lavaud (2008, p. 50) ressalta que Plotino combina duas funções típicas da imagem em seus tratados, a função mimética e a hierarquizante. A primeira expressa a unidade e coesão do princípio com os seus derivados pela sua presença, a segunda se apoia na diferença inerente à imagem para expressar a sua inferioridade hierárquica. Para Lavaud (2008, p. 50), o tratado 26 conserva a função hierarquizante e exclui a função mimética, pois reduzida a si mesma, desvinculada de sua relação com o inteligível, perde completamente sua consistência ontológica.

Rutten (1961, p. 34), por sua vez, ao investigar o estatuto ontológico do sensível, afirma que Plotino distancia-se de Platão, pois na metafísica do primeiro a imagem nega o modelo inteligível. Segundo Rutten (1961, p. 32-33), que se apoia em parte no tratado III 6 (26), Plotino designa a matéria mediante diferentes termos platônicos, como o “não-ser e o outro” do

*Sofista*, o “receptáculo” do *Timeu*, o “ilimitado” do *Filebo*, mas para Platão, a  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  se submete ao demiurgo, de tal maneira que o “não-ser”, o “outro” e o “infinito” cooperam com o “ser”, o “mesmo” e a “medida” para constituírem a hierarquia da mistura, na qual o inteligível predomina. Sendo assim, para o autor, em Plotino a matéria deixa de ser a indeterminação presente em toda mistura e se torna o contrário do ser e o mal absoluto. Dessa maneira, os fenômenos que nela se encontram são “determinações do nada e ilusórios” (RUTTEN, 1961, p. 33). Portanto, a função mimética da imagem e a própria participação são perdidas; assim, o inteligível passa a ser negado pela sua imagem como a unidade pela multiplicidade e os reflexos se tornam enganadores (1961, p. 34). Tal posição é compatível com o tratado III 6 (26), mas seria temerário estendê-la ao conjunto das *Enéadas*, dada a sua diversidade de perspectivas.

Duas observações, contudo, devem ser feitas a respeito das posições analisadas: no tratado III 6 (26), Plotino jamais leva o múltiplo sensível à identidade com a desordem, a feiúra e o mal; e, principalmente, a perda da função mimética, que de fato é afirmada no tratado, não implica um corte de relações com o inteligível em todos os sentidos, dada a radical insistência na dependência em função da inferioridade hierárquica do sensível em sua condição de imagem, que Plotino quer ressaltar, principalmente quando confrontado com uma perspectiva materialista ou corporalista.

### 4.3. A ilusão da alma e suas metáforas

#### 4.3.1. A metáfora do sonho

Nas seções anteriores, expusemos o estatuto do múltiplo sensível em sua condição ontológica de imagem da forma em uma matéria impassível. Nas próximas seções, teceremos algumas considerações sobre os aspectos antropológicos e epistemológicos da questão, seguindo ainda a perspectiva que o tratado III 6 (26) oferece.

Após contrapor o ser verdadeiro ao corpóreo no passo III 6 (26), 6, 7-32, Plotino não deixa dúvida a respeito da sua posição em relação à condição ontológica do sensível e procura ilustrar essa posição por meio de uma série de metáforas, dentre as quais se destacam a do sonho. A metáfora ilustra tanto o estatuto do mundo como a condição daquele que o toma como algo

real. Segundo Fleet (1995, p. 162), Plotino dirige uma crítica ao fundamento epistemológico dos filhos da terra, que consideram a evidência dos sentidos suficiente para garantir a veracidade do ser sensível e admitem que as ações e afecções corporais são o sinal da presença de ser. Contra essa posição, Plotino afirma que o múltiplo sensível é comparável a um sonho vivido por aqueles que, voltados exclusivamente para a vida dos sentidos e acreditando no que eles apresentam, tomam os dados da sensibilidade como algo que realmente é (ὄντως ὄν) e vão ao extremo de considerá-los como a única realidade. As observações críticas do filósofo alexandrino não se dirigem, entretanto, exclusivamente ao homem inculto que mal pode elevar a sua razão acima das sensações, mas também aos filósofos<sup>459</sup> convictos de que o ser se identifica com a natureza dos corpos e da matéria, ou ainda àqueles que, admitindo a existência de realidades incorpóreas, atribuem aos seres sensíveis verdadeira substancialidade. Plotino compara esses homens que acreditam na realidade ou consistência ontológica do mundo sensível aos que estão sonhando e consideram que os conteúdos dos seus sonhos são autênticos e autônomos. No passo a seguir, temos a seguinte relação: o mundo é comparável a um sonho e o homem que acredita no ser do mundo se assemelha a um homem que acredita em seus sonhos, o que evidencia o duplo aspecto da questão, ontológico e epistêmico, pois há um estreito paralelismo entre a realidade exterior e a atividade cognitiva da alma.

Eis, pois, nossa resposta aos que identificam os entes com os corpos e garantem sua verdade pelo testemunho dos impactos e pelas aparições que se apresentam através da sensação: comportam-se como aqueles que sonham, que crêem que são ativas as coisas que vêem como reais, quando não são mais que sonhos. Pois a sensibilidade é própria de uma alma dormente, já que tudo quanto da alma está no corpo está dormindo.

III 6 (26), 6, 65-71 [trad. BARACAT JÚNIOR, J.C.]: Ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται πρὸς τοὺς ἐν τοῖς σώμασι τιθεμένους τὰ ὄντα τῇ τῶν ὠθισμῶν μαρτυρία καὶ τοῖς διὰ τῆς αἰσθήσεως φαντάσμασι πίστιν τῆς ἀληθείας λαμβάνοντας, οἱ παραπλήσιον τοῖς ὀνειρώττουσι ποιῶσι ταῦτα ἐνεργεῖν νομίζουσιν ἃ ὀρώσιν εἶναι ἐνύπνια ὄντα. καὶ γὰρ τὸ τῆς αἰσθήσεως ψυχῆς ἐστὶν εὐδούσης· ὅσον γὰρ ἐν σώματι ψυχῆς, τοῦτο εὐδει·

---

<sup>459</sup> Segundo Igal (1998, p. 164, v. III), no passo V 9 (5), 1, 1, Plotino busca caracterizar os três tipos de filósofos: epicuristas, estoicos e platônicos, muito embora não sejam mencionados explicitamente. Esses últimos são considerados homens divinos, capazes de ver acima do sensível.

A metáfora do sonho é utilizada para caracterizar o estatuto ontológico do sensível e a correspondente condição da alma vinculada a ele. Na citação acima, o sensível adquire um estatuto análogo ao de um sonho e é importante notar que, das doze ocorrências<sup>460</sup> da metáfora do sonho nas *Enéadas*, quatro aparecem no tratado III 6 (26) e ilustram a condição ontológica do mundo. Segundo Ferwerda (1965, p. 131), a metáfora do sonho possui um valor negativo em Plotino e se refere à vida dos homens que se equipara a um sonho quando esses se encontram vinculados aos corpos e às aparências sensíveis, das quais é necessário despertar. Enquanto alguém está sonhando, as imagens do seu sonho parecem ser reais e, de modo análogo, o testemunho dos sentidos parece ser capaz de atestar ou garantir a consistência ontológica dos seus conteúdos, perspectiva que se desfaz quando se desperta para a natureza do ser inteligível.

A metáfora do sonho é retomada quando Plotino, em uma provável alusão à doutrina cristã da ressurreição, descarta completamente no tratado III 6 (26) a possibilidade de que, no processo de retorno ao princípio, o despertar do sonho representado pela vida sensitiva tenha qualquer relação com a imortalização do corpo. Ao contrário, afirma que esse despertar consiste em um desprendimento do corpóreo, pela constatação de que o sensível é o que constitui a tessitura do sonho no qual estão aprisionados os que não se apercebem da verdadeira natureza daquilo que se lhes apresenta no âmbito da sensação:

Mas o despertar verdadeiro consiste na ressurreição verdadeira: à parte do corpo, não com o corpo. Porque a ressurreição com o corpo é um passar de um sonho a outro, como quem passa de um leito a outro, mas a verdadeira consiste em afastar-se totalmente dos corpos, os quais, como fazem parte da natureza contrária à alma, possuem o contrário a ela no que tange a essência<sup>461</sup>.

III 6 (26), 6, 71-76, [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ<sup>462</sup> ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις. ἡ μὲν γὰρ μετὰ σώματος μετὰστασίς ἐστιν ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον ὕπνον, οἷον ἐξ ἐτέρων δεμνίων· ἡ δ' ἀληθῆς ὅλως ἀπὸ τῶν σωμάτων, ἃ τῆς φύσεως ὄντα τῆς ἐναντίας ψυχῆ τὸ ἐναντίον εἰς οὐσίαν ἔχει.

---

<sup>460</sup> Segundo indicação de Ferwerda (1965, p. 129-130).

<sup>461</sup> Para Lacrosse (2001, p. 95), o passo representa uma alusão à possibilidade de uma liberação do ciclo de transmigrações.

<sup>462</sup> Fleet (1995, p. 163) considera que, nesse ponto, Plotino sugere que o verdadeiro despertar da alma está unicamente em analogia com o despertar de uma pessoa que acorda do sono.

O que chama a atenção na citação acima, não é apenas a indicação da necessidade de uma espécie de fuga do mundo<sup>463</sup>, mas a afirmação de que os corpos possuem uma natureza contrária (ἐναντία) à da alma no que diz respeito à sua substancialidade, o que indica a necessidade da sua superação. Esse caráter contrário à *psykhé* não alude a uma oposição entre duas substâncias. Como a Alma, nesse contexto, é considerada verdadeiramente essência (οὐσία), o mundo sensível, em seu fluir constante e em sua incapacidade de existir por si e possuir por si o que possui, é visto como a negação da essência inteligível.

Ferwerda (1965, p. 129) indica que a metáfora do sonho já aparece em Heráclito e, a partir daí, passou a ser usada em referência negativa à realidade sensível e para exortar a busca do despertar em relação ao habitual estado de sono dos homens. Platão também utiliza a metáfora do sonho na *República* 476 c-d, quando apresenta a sua teoria das Ideias e compara os homens que acreditam nos seres belos, mas não na Beleza em si, aos que estão sonhando<sup>464</sup> e que tomam os seus sonhos como algo verdadeiro. Platão relaciona o sonho com a sua ontologia da imagem, ao afirmar que sonhar significa atribuir a algo que é uma mera imagem e semelhança de outro, o estatuto de um objeto original, ou seja, sonhar, nesse contexto, representa uma metáfora que alude a uma confusão entre o ser que é uma mera cópia, com o ser verdadeiro que representa o seu modelo.

O tema do esquecimento da origem é constante nas *Enéadas*, assim como a exortação para superá-lo. Em nossa vida cotidiana, conferimos ao sonho a máxima realidade quando estamos dormindo e ignoramos os objetos reais à nossa volta. Plotino indica que procedemos de modo semelhante em relação ao sensível, dando-lhe a máxima realidade em proporção à nossa ignorância do ser autêntico e do princípio que representa a sua origem. A metáfora do sonho é utilizada por Plotino não apenas em relação ao desconhecimento do verdadeiro modo de ser do sensível, mas também em relação ao nosso esquecimento da existência de um primeiro princípio<sup>465</sup>: “É que, nesses ritos, como o deus não se apresenta à visão, dá motivo para que não creiam em sua existência aqueles para os quais não conta mais que o evidente, o que podem ver

---

<sup>463</sup> A fuga do mundo consiste principalmente em uma correta atitude que evite um envolvimento excessivo com o corpóreo por meio da virtude (I 2 (19), 1; I 8 (51), 7), embora Plotino afirme em ambos que o mal está aqui (a matéria) e que é necessário escapar da mescla com a matéria.

<sup>464</sup> Vide também o *Timeu* 52 b-c, no qual se fala dos homens que, como em estado de sonho, afirmam que o que não existe em um lugar, é nada; ora, o que necessita de um lugar para existir são os seres corpóreos, ou seja, a imagem, e esta depende completamente do meio no qual se encontra.

<sup>465</sup> O tema do esquecimento do princípio e sua associação com o sono está amplamente documentado nas *Enéadas*, como nos passos V 5 (32), 12, 5-9 e V 5 (32), 12, 11-13.

com os olhos da carne. Sucede-lhes como aos que passam a vida dormindo, que tomam como fidedigno e evidente o que vêem nos sonhos; porém se são despertados, não dando crédito ao que vêem com os olhos abertos, voltam a dormir.” (V 5 (32), 11, 16-22 [trad. IGAL, J.]: καὶ γὰρ ἐν τούτοις τοῖς ἱεροῖς ὁ θεὸς οὐχ ὀρώμενος ἀπιστεῖσθαι ποιεῖ ὡς οὐκ ὄν τοῖς ἐναργεῖς νομίζουσι μόνον, ὃ τῇ σαρκὶ μόνον ἴδοιεν· οἷον εἴ τινες διὰ βίου κοιμώμενοι ταῦτα μὲν πιστὰ καὶ ἐναργῆ νομίζοιεν τὰ ἐν τοῖς ὀνειράσιν, εἰ δέ τις αὐτοὺς ἐξεγείρειεν, ἀπιστήσαντες τοῖς διὰ τῶν ὀφθαλμῶν ἀνεωγότων ὀφθεῖσι πάλιν καταδαρθάνοιεν). Esse ponto de vista indica que a contrapartida do esquecimento do princípio é a atribuição de autêntica realidade ao ser sensível, conforme o seguinte passo: “Não o busques, portanto, ‘com olhos mortais’, segundo o dito, nem creias que é visível tal e como alguém poderia estimar que o são todas as coisas sensíveis, tomando-as como reais, suprime a máxima Realidade.” (V 5 (32), 11, 5-8 [trad. IGAL, J.]: μὴ τοίνυν ζῆτει θνητοῖς ὁμμασι τοῦτο, οἷόν φησιν ὁ λόγος, μηδ’ ὅτι οὕτως ἐστὶν ἰδεῖν, ὡς ἂν τις ἀξιώσειε πάντα αἰσθητὰ <ἀ> εἶναι ὑπολαμβάνων τὸ μάλιστα πάντων ἀναίρει.).

As afirmações feitas no tratado III 6 (26) acerca da necessidade de um despertar do estado de sonho que acomete a alma vinculada ao mundo sensível articulam-se admiravelmente bem com a ontologia apresentada no restante do tratado e encontram correspondência no tratado IV 8 (6), em que chama a atenção uma alusão de Plotino a uma vivência pessoal, que consistiu justamente em um tipo de despertar em relação ao sono representado pela vida corpórea e sensitiva.

Muitas vezes, despertando-me do corpo e voltando a mim mesmo, desembaraçando-me das outras coisas e entrando em mim mesmo, vejo uma Beleza extraordinariamente maravilhosa. Convencido então mais que nunca de que pertenço à região superior dos seres, atualizo a forma de vida mais exímia e, unificado com a divindade e estabelecido nela, exercito aquela forma de atividade e me situo por cima de todo o resto do inteligível. Quando em seguida, porém, após essa estada na região divina, descendo da inteligência ao raciocínio, pergunto-me perplexo como é possível esta minha descida de agora e como é possível que minha alma tenha chegado a estar dentro do corpo, apesar de ser tal qual se manifestou em si mesma a mim, ainda estando em um corpo.

IV 8 (6), 1, 1-11 [trad. IGAL, J.]: Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑμαυτοῦ δὲ

εἶσω, θαυμαστὸν ἠλίκον ὀρῶν κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζῶν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θείῳ εἰς ταῦτόν γεγενημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἰδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἢ ψυχῇ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὔσα, οἷον ἐφάνη καθ' ἑαυτὴν, καίπερ οὔσα ἐν σώματι.

O sujeito da ilusão caracterizada acima é o homem que, de alguma maneira, concede a primazia ao mundo das sensações, vive para ele e, conseqüentemente, toma as aparências como algo originário. Há, portanto, certo tipo de homem que está acordado e outro que vive como em um sono com sonhos. Como é possível que a alma se torne, de algum modo, esse homem empírico esquecido da sua condição originária e da presença do princípio nela? O próprio Plotino formula perplexo essa pergunta indicando que a condição do homem empírico é uma condição de ignorância e esquecimento<sup>466</sup> de si mesmo e do princípio originário, como não poderia deixar de ser em uma hierarquia de seres cujos estados ontológicos, gnoseológicos e produtivos são coincidentes: “O que é, por certo, que fez com que as almas tenham se esquecido de Deus, seu Pai, e que, sendo porções de lá e inteiramente daquele, desconheçam-se a si mesmas e desconheçam àquele?” (V 1 (10), 1, 1-3 [trad. IGAL, J.]: Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι, καὶ μοίρας ἐκεῖθεν οὔσας καὶ ὅλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον;).

O primeiro momento desse envolvimento enganador com o sensível é marcado pelo desejo da alma de viver uma vida separada e independente da unidade que predomina na Alma universal e mais intensamente nos princípios superiores dos quais participa e com os quais pode se unificar. Esse desejo de separação é chamado de τόλμα (audácia)<sup>467</sup> e é caracterizado da seguinte maneira por Plotino: “Para as almas, o princípio de seu mal é a ousadia, a geração, a

<sup>466</sup> O passo acima pode ser reportado ao mito de Er, no qual se diz que a alma, antes de baixar ao corpo, deve beber em excesso da água do rio Ameles, que causa o esquecimento (*A República* 621 a-d).

<sup>467</sup> Segundo Baladi (1970, p. 6-8), o substantivo “tolma” designa “um excesso no domínio da ação”, que pode ser entendido em um sentido favorável (coragem e resignação), ou em um sentido desfavorável, ou seja, atividade ímpia, revoltosa e sacrílega. Segundo Baladi, o termo é utilizado para cada etapa da processão e também em outros contextos, indicando separação, alteridade ou ainda uma falha original. Segundo Sleeman & Pollet (1980, col. 1026), o termo ocorre apenas quatro vezes nas *Enéadas*, uma delas no passo III 6 (26), 14, 8. O termo τολμᾶν ocorre dez vezes; τολμηρός, três vezes e τολμητέον, duas vezes.



alteridade primeira e o querer, enfim, ser de si mesmas.” (V 1 (10), 1, 3-5 [trad. IGAL, J.]: ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἢ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι.). Para Plotino, o desejo de pertencer a si mesma se traduz por uma acentuação excessiva da diferença e leva a alma a um estado de particularização que a conduz ao esquecimento da sua verdadeira identidade. O esquecimento de si mesma tem como contrapartida o esquecimento da verdadeira natureza do mundo sensível e do princípio de ambos. Quanto maior é o afastamento de si, maior é o afastamento da natureza originária, compreendido em termos de afirmação da separação e distanciamento em relação à unidade. Segundo Koch (1999, p. 76-77), a *τόλμα* é princípio do mal porque representa uma acentuação não necessária da diferença já iniciada com a processão e faz surgir uma diferença primeira porque inaugura um novo tipo de alteridade, inexistente antes da separação da alma individual e cuja decorrência resultante é o seu enfeitiçamento pelas imagens sensíveis. O passo a seguir, do tratado III 6 (26), atesta um ponto de vista semelhante, embora visando a mostrar o processo inverso de superação do sonho: “Mas a purificação da parte afectiva consiste em despertar de suas imagens absurdas e não olhar para elas, ao passo que a separação se logra moderando sua inclinação e deixando de imaginar coisas aqui de baixo.” (III 6 (26), 5, 22-25 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τοῦ δὲ παθητικοῦ ἢ μὲν κάθαρσις ἢ ἔγερσις ἐκ τῶν ἀτόπων εἰδώλων καὶ μὴ ὄρασις, τὸ δὲ χωρίζεσθαι τῇ μὴ πολλῇ νεύσει καὶ τῇ περὶ τὰ κάτω μὴ φαντασίᾳ.).

Esse afastamento da unidade da Alma universal por parte da alma individual não representa apenas uma visão filosófica equivocada acerca do mundo, mas se trata de um estado ontológico e gnoseológico que só pode ser superado pela realização da *ἔνωσις*, pois, enquanto esta significa uma dissolução da diferença que separa os seres e permite a redução de tudo à unidade, aquela implica um movimento contrário, de acentuação da alteridade e da separação<sup>468</sup>.

---

<sup>468</sup> Cilento (1973, p. 145) indica que a busca de separação e individualização acrescenta à alma um falso eu: “L’illusione di appartenere piú compiutamente a se stessi, distinguendosi e particularizzandosi, approda a rendere l’io distinto e particolare, vale a dire, lo stacca dallo stato universale, dove, nell’Anima cosmica, egli esisteva con le anime multiple; lo spezzetta e lo limita al mondo dello spazio e del tempo. Un falso io parziale si sostituisce al verace io totale e lo maschera.” Arnou (1967, p. 212), por sua vez, aponta a audácia (*tólma*) como causa da queda da alma nos corpos: “(...) l’audace ici consiste dans la volonté d’être indépendant; elle a entraîné les âmes dans le devenir, les séparant de leur principe par l’adjonction d’une première différence. Quelles qu’aient été la perversité de cette audace et les circonstances de la chute, la conséquence en fut une matérialisation, une différenciation, la ‘différence’ étant le principe de toute pluralité et de toute séparation.” Desse modo, o retorno só é possível pela superação da diferença.

### 4.3.2. A metáfora do feitiço

Plotino apresenta um ponto de vista próximo ao que foi estabelecido na seção anterior, mas sob outro aspecto, ao relacionar o mundo sensível a uma feitiçaria produzida por um prestidigitador. O encantamento produzido pelas miríades de coisas que aparentam representar bens verdadeiros, desperta o desejo e enlaça e ilude a alma atraída pela magia do universo. O filósofo alexandrino inicia a abordagem da questão da magia ou feitiçaria (γοητεία) em um contexto mais amplo, nos capítulos 40-44 do tratado IV 4 (28), quando discute a relação da alma com o mundo sensível e a questão da influência dos astros, e tenta explicar como são possíveis os feitiços mágicos. A possibilidade da magia decorre da unidade e mútua simpatia entre as diversas partes do universo, de forma que haja atração entre semelhantes e oposição entre os dessemelhantes e, por isso, o cosmos é considerado por Plotino como o primeiro mágico<sup>469</sup>, pois atrai e enfeitiça sem necessidade de auxílio (40. 1-9). Há aqui uma observação importante, pois Plotino iguala atração e feitiçaria, ou seja, alguém se encontra enfeitiçado na medida em que se deixa atrair e fascinar por outro. O caráter enganoso da feitiçaria torna-se evidente nos passos seguintes, nos quais Plotino, ao discorrer sobre o modo como os feitiçeiros encantam os enfeitiçados, o que é possível em função da simpatia que prevalece no universo, fornece o exemplo dos encantamentos baseados na música, que atrai e afeta a parte irracional da alma (ἄλογος ψυχή) e não a razão (λόγος) (40. 23-25). O homem sábio, por sua vez, está livre de feitiços e não é vítima de enganos, em função de viver uma vida voltada para si mesmo, uma vida contemplativa, pois tudo o que se volta para outro, sofre algum encanto (43. 16-18). O homem que vive a vida ativa, sujeito à sua parte irracional, deixa-se encantar e arrastar pelas diversas formas de exterioridade<sup>470</sup>.

Segundo Koch (1999, p. 80), a identificação entre *πρᾶξις* e *γοητεία* decorre da própria exterioridade da ação e não de sua qualidade, e é por isso que as ações belas também são feitiçaria, quando voltadas para os objetos exteriores do mundo. Fica patente então que o feitiço não é somente uma atração, mas uma atração que traz consigo o engano, o aprisionamento e a

---

<sup>469</sup> De acordo com Igal (1985, p. 443, nota 228, v. II), Plotino aplica ao universo o que Platão diz do Amor no *Banquete* 203 d 8.

<sup>470</sup> Sobre a relação entre magia, encarnação da alma, ação e exterioridade, remetemos para Koch (1999, p. 77-81).

ilusão. Isso se torna manifesto no passo a seguir, no qual Plotino, ao indagar se as ações belas estão livres de feitiço, responde que a beleza pode encarcerar a alma, que permanece livre desde que saiba separar a beleza arquetípica da beleza refletida no mundo e desde que busque sempre o modelo e nunca o reflexo, pois caso contrário, mais uma vez o resultado será o engano que afeta o homem.

Se, contudo, enamorado pela beleza das ações, opta pelas ações, seduzido pelos vestígios da Beleza, então está enfeitado ao correr atrás da beleza do mundo inferior. Porque, em geral, toda ocupação que tem por objeto a aparência do verdadeiro e toda atração até ela são próprias de quem está enganado pelas coisas que atraem até a si. No entanto, isso é obra da feitiçaria da natureza, porque o correr para o que não é um bem como se fosse um bem atraído por seus aspectos com tendências irracionais, isto é próprio de quem se deixa atrair, sem sabê-lo, aonde não desejava. E essa, como chamá-la se não, feitiçaria?

IV 4 (28), 44, 25-33 [trad. IGAL, J.]: εἰ δὲ τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν ἀγαπήσας καλὸν τὰς πράξεις αἰρεῖται ἀτατηθεὶς τοῖς ἴχνεσι τοῦ καλοῦ, γεγοήτευται τὸ περὶ τὰ κάτω καλὸν διώκων· ὅλως γὰρ ἡ περὶ τὸ εἰκόδες τῷ ἀληθεῖ πραγματεία καὶ ὀλκή εἰς αὐτὸ πᾶσα ἠπατημένου ἐξ ἐκείνων τῶν ἐπ' αὐτὰ ἐλκόντων· τοῦτο δὲ ἡ τῆς φύσεως γοητεία ποιεῖ· τὸ γὰρ οὐκ ἀγαθὸν ὡς ἀγαθὸν διώκειν ἐλχθέντα τῷ ἐκείνου εἶδει ἀλόγοις ὀρμαῖς, τοῦτό ἐστιν ἀγομένου ὅπου μὴ ἤθελεν οὐκ εἰδότος. τοῦτο δὲ τί ἂν τις ἄλλο ἢ γοητεῖαν εἴποι;

Depreende-se do passo acima que o mundo tem o estatuto análogo ao de um feitiço, capaz de atrair e seduzir aqueles que se encontram limitados à vida ativa, à sensação e ao sensível. Importante salientar que a metáfora da magia ou do feitiço se encontra na *República* 413c, em que Platão afirma que tudo aquilo que nos engana exerce certa magia sobre nós. No *Sofista* 235a, Platão indica que o sofista é um produtor de simulacros<sup>471</sup> e age como um feiticeiro que ludibria aqueles que acreditam em seus truques. Um mágico que produz um feitiço sabe que as suas produções carecem de realidade intrínseca, dependem inteiramente da sua habilidade e que, de forma enganosa, suas produções aparecem como verdadeiras para aqueles que não conhecem os segredos da mágica. A natureza do feitiço, como a do sonho, é tão fugaz que se revela imediatamente para aquele que conhece o truque da sua produção. Quem considera o ser do mundo sensível como algo verdadeiro coloca-se na posição daquele que é incapaz de discernir

---

<sup>471</sup> Diès (1950, p. 269) indica que, nesse texto platônico, o sofista é considerado um mágico das palavras por ser capaz de fazer ser o que não é e de tornar verdadeiro o falso.

entre a ilusão do feitiço e os seres reais. O que significa a expressão “feitiçaria da natureza” no passo? Será que há algo na natureza que contribui para produzir um engano ou encantamento análogo ao de um feitiço? Tradicionalmente, o feiticeiro é dotado de um poder de dissimular, de mostrar o que não existe ou apresentar algo de um modo equivocado ou com qualidades que não possui verdadeiramente, como no caso do sofista, apresentado por Platão como um feiticeiro ou mágico capaz de iludir seus ouvintes. Ao comparar o sensível com uma feitiçaria, Plotino indica que este se apresenta aparentando características que não possui realmente, e o feiticeiro que produz tais enganos é a matéria que, como veremos, é capaz de mostrar e fazer aparecer o que não possui. As metáforas do sonho e do feitiço indicam tanto a condição exterior do mundo, quanto a condição interior daqueles que se relacionam com ele a partir de uma perspectiva equivocada.

#### 4.3.3. A ausência de apreensão da matéria e a ilusão da alma

O tratado III 6 (26) apresenta a matéria como a condição para a existência do múltiplo sensível, mas também como o princípio que torna possível o sonho ou ilusão que afeta a alma. Nessa função de princípio de ilusão, a condição da matéria análoga a um espelho é fundamental, pois permite, paradoxalmente, que tenha sobre si mesma apenas a aparência de seres verdadeiros e, no entanto, apresente-se como se os tivesse realmente.

Por isso ela mente em tudo o que proclama: se aparece grande, é pequena; se mais, é menos, e seu ente em aparência é não-ente, um brinquedo fugidio; por isso, mesmo as coisas que parecem originar-se nela são brinquedos, imagens em uma imagem sem arte, assim como no espelho o que está situado em uma parte é refletido em outra; e ela se preenche, assim parece, mas nada tem e, no entanto, parece ser todas as coisas.

III 6 (26), 7, 21-27 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: διὸ πᾶν ὃ ἂν ἐπαγγέλληται ψεύδεται, κἂν μέγα φαντασθῆ, μικρόν ἐστὶ, κἂν μᾶλλον, ἤττον ἐστὶ, καὶ τὸ ὄν αὐτοῦ ἐν φαντάσει οὐκ ὄν ἐστίν, οἷον παίγνιον φεῦγον· ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἰδῶλα ἐν εἰδώλῳ ἀτεχνῶς, ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον· καὶ πιμπλάμενον, ὡς δοκεῖ, καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν τὰ πάντα.

Tal condição decorre naturalmente do que Plotino afirma acerca da impassibilidade da matéria, que a torna incapaz de se apropriar verdadeiramente das imagens que estão nela procedentes das realidades inteligíveis. Plotino indica, no passo acima, aquilo que já havia dito de modo exaustivo em outros tratados acerca da condição ontológica da matéria: ela é destituída de toda forma e, por isso mesmo, não-ser e impotência absoluta, incapaz de gerar por si mesma qualquer ser. Identificada com o não-ser e a privação, pura potencialidade incapaz de se atualizar, impassível à atuação dos seres inteligíveis, a matéria apenas aparenta possuir verdadeiramente o que nela se reflete e, por isso, sendo todas as coisas em potência, jamais se torna todas em ato, ou mesmo cada uma delas. Desse modo, Plotino pode afirmar que a matéria “mente em tudo o que proclama”, sendo assim princípio de ilusão, pois aquilo que contemplamos nela e sobre ela não está verdadeiramente presente e, no entanto, não nos apercebemos facilmente disto e tratamos os seres sensíveis como se fossem originários e verdadeiros. Por que não nos apercebemos da condição aparente do sensível? A razão decorre da própria natureza indeterminada da matéria, condição fundamental para cumprir a sua função de espelho que reflete a forma, mas que por isso mesmo se torna oculta sob as formas que a encobrem.

A matéria, segundo Plotino, por sua ausência de ser, é a condição de possibilidade do aparecer da totalidade dos seres sensíveis, mas ela mesma, sem possuir qualquer atividade própria, não tem nenhum poder de se fazer mostrar, incapaz de se tornar presente para uma atividade cognitiva qualquer, permanecendo sempre encoberta pela forma, a não ser que seja desvelada pela atividade da razão que, no entanto, é capaz de apreendê-la unicamente por meio de um pseudo-raciocínio, que revela a sua exterioridade em relação ao que está nela ou sobre ela.

A matéria, no entanto, - porque ela é muito mais débil do que a alma no que diz respeito à potência e não possui nenhum dos entes, nem verdadeiro nem falso, que lhe seja próprio -, não tem algo através do qual apareça, sendo a deserção de todas as coisas, mas torna-se, sim, a causa do aparecer das outras coisas, e não é capaz de dizer sequer “eu aqui”, a menos que em algum momento um raciocínio profundo a descubra, à parte das outras coisas que são entes, que ela é algo abandonado por todos os entes, mesmo por aqueles que pareciam posteriores a ela, algo que se agarra a todas as coisas e aparentemente as acompanha e, contudo, não acompanha.

III 6 (26), 15, 23-32 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἡ δὲ - ἀσθενεστέρα γὰρ ἔστιν [ἡ] ὡς πρὸς δύναμιν πολλῶ ψυχῆς καὶ ἔχει οὐδὲν τῶν ὄντων οὐτ' ἀληθὲς οὐτ' αὖ οἰκεῖον ψεῦδος - οὐκ ἔχει δὲ δι' ὅτου φανῆ ἔρημία πάντων οὔσα, ἀλλὰ γίνεται μὲν αἰτία ἄλλοις τοῦ

φαίνεσθαι, οὐ δύναται δὲ εἰπεῖν οὐδὲ τοῦτο, ὡς “ἐγὼ ἐνταῦθα”, ἀλλ’ εἴ ποτε ἐξεύροι αὐτὴν λόγος βαθύς τις ἐξ ἄλλων ὄντων, ὡς ἄρα ἐστὶ τι ἀπολελειμμένον πάντων τῶν ὄντων καὶ τῶν ὑστερον δοξάντων εἶναι, ἐλκόμενον εἰς πάντα καὶ ἀκολουθοῦν ὡς δόξα καὶ αὐτὸ οὐκ ἀκολουθοῦν.

Da informidade da matéria decorre uma implicação de natureza epistemológica analisada no décimo capítulo do tratado II 4 (12): ela é incapaz de ser vista ou apreendida por quem a toma como algo a ser investigado, pois sendo destituída de forma, é ininteligível. Da contraposição entre a matéria e a forma, Plotino formula o problema da cognoscibilidade da primeira: como é possível a apreensão da sua natureza e existência, se ela é pura indeterminação? Que tipo de intuição e intelectão podemos ter dela? Se o conhecimento só é possível em relação à essência determinada dos seres, como se torna possível o conhecimento e o discurso acerca da matéria? Segundo Plotino, do mesmo modo que a matéria é privada de ser, é também privada de inteligibilidade. O conhecimento, de acordo com o tratado V 3 (49), dá-se a partir do contato que a alma tem com o inteligível e a partir das imagens que chegam pela sensação (αἴσθησις) (V 3 (49), 2, 1-14). Segundo Plotino, a alma extrai do mundo inteligível determinadas regras que possibilitam os seus juízos e, pelos sentidos, entra em relação com os objetos que deverão ser julgados. Por exemplo, alguém vê um homem na rua, recolhe a sua imagem e deposita uma impressão (τύπος) na razão discursiva (διάνοια) e, caso já o tenha encontrado antes, pela memória o reconhece como Sócrates; partindo dos dados fornecidos pela sensibilidade, considera-o bom ou não, mas o juízo que julga os dados da sensibilidade e afirma que ele é bom, só é possível por meio de uma regra do bem extraída do inteligível e que está presente na alma (V 3 (49), 3, 1-12).<sup>472</sup>

No caso da matéria, segundo Plotino, sua ausência de determinação implica também a impossibilidade de uma intuição a seu respeito e de um raciocínio baseado em uma intuição, e

<sup>472</sup> Esse processo é explicado no comentário de B. Ham ao tratado V 3 (49): “Plotin distingue trois types d’opération de la raison discursive: reconnaissance des objets perçus (3, 3-5) en les confrontant aux impressions mémorisées; développement et analyse des représentations (3, 5-6); jugement du type ‘Socrate est bon’ (3, 6-14). Toutes ces opérations, après réception de *tupoi* extérieurs, procèdent de l’intérieur même de la raison discursive, même si elles restent orientées vers l’extérieur. Mais Plotin va insister sur la troisième, le jugement du type ‘Socrate est bon’, qui témoigne d’une relation particulière à l’Intellect. Sans doute s’agit-il encore seulement d’un jugement qui utilise les données de la sensation, mais il s’agit d’appliquer à ces données extérieures une règle intérieure: le jugement ne vient pas d’elles, il est prononcé ‘sur elles’ (3, 8). Avant toutes les perceptions contingentes, la raison discursive a déjà en elle cette règle qui lui est intérieure en un tout autre sens que ne le sont les impressions mémorisées. On peut dire de cette règle à la fois que la raison discursive la ‘possède’ (3, 8; 3, 9) en elle (ce qui n’est pas exactement le cas des types venus du sensible) et qu’elle la ‘reçoit’ (3, 12)” (HAM, 2000, p. 113).

sequer apreendemos algo dela por meio da sensibilidade. Plotino afirma que qualquer intuição acerca do indeterminado será indeterminada e, portanto, será uma pseudointuição, pois uma intuição só pode ser intuição da forma (II 4 (12), 10, 4-5). Segundo Igal (1992, p. 424, nota 48, v. I), isso não implica que nada possa ser dito a respeito dela, pois podemos estabelecer raciocínios a respeito da matéria, na medida em que se pode dizer da matéria coisas como, “é substrato e receptora da forma”, porém todas as afirmações a seu respeito serão fruto de um raciocínio bastardo, pois se a intuição é o fundamento de todo conhecimento, com relação à matéria ela não é possível<sup>473</sup>. Para Plotino, temos dela uma intelecção indeterminada, porém esta não representa uma total falta de intelecção, mas é análoga à visão que o olho tem da escuridão, pois quando abstrai todas as determinações dos objetos, permanece a visão de uma carência de cor, luz e magnitude. Não se pode dizer que a alma, quando pensa a matéria, pensa o nada, mas pode-se dizer que ela sofre uma impressão do informe e permanece com uma percepção obscurecida, borrada, em função da indeterminação do seu objeto. Para Plotino, essa percepção borrada nasce quando a alma abstrai do composto todas as suas determinações, restando somente o informe que serve como substrato do composto. (ver II 4 (12), 10, 10-35)

Qual é exatamente a relação entre a informidade da matéria e a sua condição de princípio de ilusão? Pois bem, da informidade da matéria, Plotino pode usar a metáfora do espelho e extrair as consequências que lhe permitem afirmar que a matéria produz um tipo de engano que normalmente não acomete os que contemplam as imagens refletidas nos espelhos sensíveis.

Bem, o espelho aqui é visto, também ele, porque ele mesmo é uma forma; mas, lá, não sendo nenhuma forma, ele não é visto; pois ele mesmo deveria ser visto antes por si mesmo; mas ele experimenta algo semelhante ao que acontece ao ar, que é invisível mesmo quando é iluminado, porque também não era visto quando não era iluminado. Por esse motivo, portanto, não se confia, ou confia-se menos, que as imagens nos espelhos existam, porque se vê aquilo em que estão e isso permanece, mas elas vão embora: na matéria, ela mesma não é vista nem quando tem imagens, nem sem elas. Se, porém, fosse possível que permanecessem as imagens com que se preenchem os espelhos e estes não fossem vistos, não desconfiaríamos que as imagens neles vistas não são verdadeiras.

---

<sup>473</sup> Nesse ponto, Plotino segue o que Platão afirma no *Timeu* 52 b 2 a respeito da apreensão da  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  por meio de um raciocínio bastardo.

III 6 (26), 13, 38-49 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τὸ μὲν οὖν κάτοπτρον ἐνταῦθα καὶ αὐτὸ [ἐν] ὁρᾶται· ἔστι γὰρ καὶ αὐτὸ εἶδος τι· ἔδει δὲ οὐδὲν εἶδος ὄν αὐτὸ μὲν οὐχ ὁρᾶται· ἔδει γὰρ αὐτὸ πρότερον καθ' αὐτὸ ὁρᾶσθαι· ἀλλὰ τοιοῦτόν τι πάσχει, οἷον καὶ ὁ ἀήρ φωτισθεὶς ἀφανῆς ἔστι καὶ τότε, ὅτι καὶ ἄνευ τοῦ φωτισθῆναι οὐχ ἑωρᾶτο. ταύτη οὖν τὰ μὲν ἐν τοῖς κατόπτροις οὐ πιστεύεται εἶναι ἢ ἦττον, ὅτι ὁρᾶται τὸ ἐν ᾧ ἔστι καὶ μένει μὲν αὐτὸ, τὰ δὲ ἀπέρχεται· ἐν δὲ τῇ ὕλῃ οὐχ ὁρᾶται αὐτὴ οὔτε ἔχουσα οὔτε ἄνευ ἐκείνων. εἰ δέ γε ἦν μένειν τὰ ἀφ' ὧν πληροῦται τὰ κάτοπτρα καὶ αὐτὰ μὴ ἑωρᾶτο, οὐκ ἂν μὴ εἶναι ἀληθινὰ ἠπιστήθη τὰ ἐνορώμενα.

Exatamente como em um espelho, a matéria é capaz de refletir as imagens dos seres verdadeiros, mas em razão de sua ausência de forma, ela mesma não pode ser percebida cumprindo a sua função cosmológica de receptáculo das imagens, o que significa que, ao contemplarmos os seres sensíveis, não somos capazes de ver o fundo especular subjacente a estes e muito menos a condição de imagem do que está nele, ou seja, nesse fundo. Ademais, não percebemos que, em função de sua impassibilidade, exatamente como em um espelho, a matéria não forma uma unidade real com o que nela se reflete. Plotino usa um fato da experiência cotidiana para exemplificar o processo que produz esse tipo de ilusão que afeta a alma: no mundo sensível, ao contemplarmos uma imagem em um espelho, percebemos o próprio espelho, que é forma, e distinguimos este das imagens que nele se refletem, e por isso mesmo sabemos que são imagens que não são originárias e não subsistem por si. Desse modo, somos capazes de discernir aqui entre as imagens que se refletem na superfície de um espelho e os seres verdadeiros que as projetam. Caso não pudéssemos perceber o próprio espelho e distingui-lo das imagens refletidas, consideraríamos estas como originárias. Plotino afirma, no passo acima, que consideramos as imagens nos espelhos menos reais que os objetos sensíveis simplesmente porque, em relação aos últimos, não vemos a matéria, com ou sem forma. É exatamente isso o que ocorre quando contemplamos os seres refletidos na matéria, pois em razão de não podermos percebê-la em decorrência da ausência de forma da mesma, tomamos esses seres como existindo por si mesmos, quando na verdade, não são mais do que cópias de seres que se encontram em “outro lugar”. Evidentemente que, da atribuição enganosa de existência verdadeira ao seres sensíveis, resulta todo o poder mágico de atração que exercem sobre nós, com as consequências éticas que Plotino



ressalta a cada instante nas *Enéadas*. É desse tipo de substituição do ser verdadeiro pelas aparências que resultam o sonho e o feitiço analisados anteriormente.

A condição do homem que, ao contemplar um espelho, deixa-se enganar pelas imagens ao tomá-las como seres autênticos, é ilustrada por Plotino mediante a utilização de dois mitos, o de Dioniso e Narciso, e em ambos a metáfora do espelho desempenha um papel fundamental. Os dois personagens representam o homem fascinado pelas imagens que contemplam refletidas em um espelho, que cede ao seu encanto e acaba por se esquecer de si mesmo, do princípio primeiro e do próprio estatuto da imagem contemplada, confundindo-a com algo originário. Cremos que os dois mitos se diferenciam na caracterização do homem iludido pelo sensível, pois Dioniso representa o ciclo completo da queda e retorno à unidade originária, enquanto Narciso parece indicar o homem que se perde na imagem contemplada de modo equivocado. Ulisses, por sua vez, representa o sábio que retorna ao princípio.

Dioniso é mencionado apenas uma única vez ao longo das *Enéadas* (SLEEMAN & POLLET, 1980, col. 260) e em associação com o espelho que desempenha uma função importante nos relatos do mito do deus<sup>474</sup>. Nessa única menção a Dioniso, a metáfora do espelho serve para ilustrar o modo como as almas foram encantadas pelas suas imagens contempladas no espelho da matéria e se precipitaram das suas alturas: “As almas dos homens, porém, ao verem suas respectivas imagens como no espelho de Dioniso, adentraram-se nelas lançando-se desde o alto, mas sem que tampouco elas se desconectassem de seu próprio princípio, isto é, do Intelecto.” (IV 3 (27), 12, 1-4 [trad. IGAL, J.]: Ἰδοῦσαι οἶον Διονύσου ἐν κατόπτρῳ ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὀρμηθεῖσαι, οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ’ αὐταὶ τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ.). Ocorre, nesse passo, uma alusão ao poder enganador do espelho, que leva aquele que o contempla a se precipitar em direção a uma natureza contrária à sua. Por que Plotino menciona Dioniso justamente em um passo no qual trata da queda das almas e da perda de suas asas?

---

<sup>474</sup> Segundo algumas narrativas da paixão do deus, Dioniso nasceu como fruto do amor entre Zeus e Perséfone e foi vítima do ciúme de Hera. Mesmo sob os cuidados de Apolo, Hera o encontrou e encarregou os inimigos dos deuses, os Titãs, de matá-lo. Disfarçados, os Titãs apresentaram uma série de brinquedos ao deus menino, entre eles um espelho. Exatamente no momento em que se distraía com a sua imagem refletida no espelho, os Titãs o atacaram, o esquarteraram e o devoraram. Furioso ao tomar conhecimento do fato, Zeus atacou os Titãs com o seu raio, incinerando-os. Atena salvou o coração ainda palpitante do menino e o entregou a Zeus. Segundo algumas versões, Apolo teria sido responsável pela reunificação dos seus membros dispersos; outras indicam que ele teria renascido de uma união de Zeus com Semele. (vide PEPIN, 1970).

Pépin (1970, p. 304-321) investiga o lugar do espelho no mito de Dioniso e a interpretação feita pelos autores neoplatônicos, especialmente Plotino. O autor afirma que algumas versões do mito, como aquela de Nono de Panópolis (séc. VI), mencionam o espelho entre os presentes de Hera; e Nono, de modo bastante significativo, diz que Dioniso foi atacado e morto exatamente no momento em que examinava a sua imagem deformada no espelho. De acordo com Pépin, há um relato análogo em um texto hermético, o *Pimandro* (I, 14), no qual se diz que o Homem primordial, ao ver um reflexo seu na água, ficou fascinado e quis habitar junto a ele. Pépin anuncia que a associação do espelho e da água permite uma relação entre o mito de Dioniso e Narciso, em função dos dois terem sucumbido por confundir a imagem com um ser verdadeiro. Por último, uma observação crucial de Pépin, quando é lembrado que Plotino indica, no passo I 1 (53), 8, 17-18, que a alma se reflete de modo análogo a um semblante em numerosos espelhos, em alusão ao *Timeu* 35a, e que remete ao espelho de Dioniso, principalmente na exegese desse passo platônico realizada por autores posteriores como Proclo<sup>475</sup>.

O núcleo essencial do mito, em seu significado ontológico e epistêmico, diz respeito à relação entre a geração da multiplicidade e a contemplação de um espelho que representa a condição que permite a existência do múltiplo concebido como imagem. O estado do deus, por sua vez, é semelhante ao das almas que, seduzidas pelas imagens que contemplam, dispersam-se presas na multiplicidade, esquecendo-se de si mesmas e de sua origem, muito embora o mito indique a possibilidade da realização do retorno ao princípio mediante a ressurreição do deus. No âmbito das interpretações órficas, a paixão de Dioniso indica os ciclos de dispersão no múltiplo e de posterior reunificação, e em sua teogonia, o advento do deus representa “o retorno ao Um, a reconquista da plenitude perdida” (VERNANT, 2006, p. 83).<sup>476</sup>

O mito de Narciso<sup>477</sup>, por sua vez, representa outro exemplo utilizado por Plotino para ilustrar a condição do homem que troca a realidade pelas aparências. Segundo Hadot (1999,

---

<sup>475</sup> Consultar a esse respeito, Dellate (1932, p. 153). Esse intérprete menciona os neoplatônicos posteriores como Olimpodoro e Proclus, que usaram o mito de Dioniso e sua contemplação do espelho, para ilustrar a produção do múltiplo.

<sup>476</sup> Como em alguns versões, Dioniso volta a viver pela intervenção de Apolo, os exegetas platônicos como Olimpodoro identificaram o deus despedaçado com a nossa dispersão no múltiplo e a ação restauradora de Apolo com a nossa conversão à unidade (PÉPIN, 1970, p. 311-312).

<sup>477</sup> Segundo as narrativas do mito, Narciso nasceu em Téspia na Beócia, filho do rio Céfiso e da ninfa Liríope. O rapaz era possuidor de uma beleza incomum, o que despertou o amor de jovens que, no entanto, foram desprezados. A desgraça de Narciso veio com o amor que a ninfa Eco lhe nutria e que foi fatal para ambos, pois desesperada diante da recusa de Narciso, acabou definhando de inanição e desgosto, transformando-se em um rochedo. A vingança de Eros foi instigada pelas outras ninfas, que não aceitaram tamanha indiferença, e ocorreu quando Narciso, tomado pela sede durante uma caçada, inclinou-se para beber em uma fonte e contemplou o seu reflexo nas águas, o

p. 225), o mito surgiu na literatura e arte greco-romana na era cristã, em obras como *As metamorfoses* de Ovídio, e esses testemunhos tardios provavelmente não o apresentam em sua forma original. Hadot<sup>478</sup> mostra que o mito de Narciso se insere em alguns relatos do mito de Dioniso, como nas *Dionisiacas* de Nono, o que evidencia que os autores antigos relacionavam os dois mitos. Hadot não acredita, contudo, que o mito de Dioniso possa esclarecer o de Narciso, pois o símbolo da água não está presente no mito de Dioniso e este não é tomado de amor pelo seu reflexo. Hadot reconhece que, apesar de Plotino usar os dois mitos para exemplificar o encantamento da alma com o seu reflexo, nada permite supor que tivesse em mente uni-los ou aproximá-los (HADOT, 1999, p. 233-234; 242 e 249).

Plotino, no passo I 6 (1), 8, 1-16, discorre acerca da relação entre a beleza arquetípica e a beleza dos corpos e menciona veladamente<sup>479</sup> o mito de Narciso ao se referir ao caráter aparente da beleza sensível e, principalmente, à postura daqueles que a consideram como algo verdadeiro, o que pode acarretar para estes as mais nefastas consequências em função da sua ignorância acerca do estatuto de sua condição de imagem. O que é enfatizado nesse contexto é a atitude da alma diante dos reflexos dos seres verdadeiros, deixando-se atrair e iludir pela imagem, o que resulta em sua queda e aprisionamento.

Pois se alguém as persegue, desejando apanhá-las como algo verdadeiro, acontecerá com ele o mesmo que com aquele que quis apanhar sua bela imagem corrente sobre a água – como me parece enigmar um certo mito por aí – e sumiu abismando-se na profundidade do rio; do mesmo modo, aquele que se apega à beleza dos corpos e não a abandona se abisma, não com o corpo, mas com a alma, nas profundezas tenebrosas e funestas para o intelecto, onde, permanecendo cego no Hades, conviverá com sombras por toda parte.

I 6 (1), 8, 8-16 [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: εἰ γὰρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος

---

que despertou nele um intenso amor pela imagem refletida. Como não conseguia alcançar o seu objeto de paixão, foi tomado de grande tristeza e acabou por definhando e morrer junto à fonte. Em lugar do seu corpo, nasceu a flor que leva o seu nome. O simbolismo da flor de narciso apresenta uma clara relação com o conteúdo do mito, pois era uma flor fúnebre associada à morte e muito utilizada na confecção de coroas funerárias; o narciso também estava associado às divindades infernais, como Deméter e Perséfone, esta última tendo sido raptada por Hades justamente no momento em que colhia a flor. Plutarco explica essa associação atribuindo à planta propriedades narcóticas. Segundo uma etimologia popular dos antigos, o termo “narciso” vem de ‘narkê’, que significa entorpecimento (Hadot remete a Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, t. III, 1974, art. “Narkissos”) (HADOT, 1999, p. 225-228 e 256 para as referências).

<sup>478</sup> Além dos trabalhos de Pépin e Hadot a respeito de Dioniso e Narciso, vide também Zamora (2000, p. 314-326 e 402-412).

<sup>479</sup> No léxico de Sleeman & Pollet (1980) o nome “Narciso” não é mencionado uma única vez. Há uma referência indireta ao mito em V 8 (31), 2, 31-35.

ὄχουμένου ὁ λαβεῖν βουλευθείς, ὥς πού τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ρεύματος ἀφανῆς ἐγένετο, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ ἐχόμενος τῶν καλῶν σωμάτων καὶ μὴ ἀφιεῖς οὐ τῷ σώματι, τῇ δὲ ψυχῇ καταδύσεται εἰς σκοτεινὰ καὶ ἀτερπῆ τῷ νῶ βάθη, ἔνθα τυφλὸς ἐν Ἄιδου μένων καὶ ἐνταῦθα κάκει σκιαῖς συνέσται.

Há uma perfeita coincidência entre o passo acima e a ontologia do tratado III 6 (26), pois Plotino reconhece que as imagens representadas por esse mundo são belas e, no entanto, apenas aparências projetadas na matéria. Um ser aparente só pode possuir uma beleza aparente e aquilo que sequer é ser, beleza alguma possui. Pois bem, o passo deixa claro que aquele que acredita na realidade de tais imagens permanecerá como um cego entre as sombras, tanto aqui nesse mundo como no outro, por não conseguir discernir o verdadeiro do falso, exatamente como o homem que sonha é incapaz de discernir o verdadeiro estatuto dos seus sonhos. Citando um verso da *Ilíada* (II 140), Plotino apresenta Ulisses (I 6 (1) 8, 17-20) como um personagem oposto a Narciso, que não poupou esforços para retornar à sua pátria e à sua querida esposa, que pode ser considerada como símbolo do Bem supremo a ser alcançado, superando todos os obstáculos e armadilhas que se colocaram entre ele e o seu fim último. O herói não se deixou iludir pelo poder encantador da beleza sensível representada pela maga Circe e por Calipso, figuras femininas que aparecem como substitutas de sua esposa, destituídas de valor e com o poder de desviá-lo da meta, caso desse atenção a elas. A alma narcísica é aquela que se joga em seu reflexo, esquecendo-se de si mesma e de sua origem, e pode passar a eternidade tentando colher o objeto do seu fascínio sem se aperceber que aquilo que ela busca com tanta tenacidade e paixão é apenas um reflexo.

Um ponto crucial indicado pelo mito, em nosso entendimento, é que, além de confundir a imagem com algo real – o que já representa uma ilusão significativa – Narciso vai mais longe ainda e se ilude ao crer que a imagem é realmente outra que ele mesmo e talvez esse seja o seu significado mais profundo, possibilitado pela ontologia da imagem. Isso desafia a própria concepção de uma real alteridade da imagem frente ao modelo. Ovídio (*Met.* III, 415-460) parece intuitivamente reconhecer esse traço mais fundamental da identidade entre imagem e modelo no mito, pois em sua versão, Narciso finalmente reconhece que a imagem é ele mesmo e exclama: Esse sou eu! É importante notarmos que Narciso não se deixa apaixonar por qualquer imagem, mas por uma imagem de si mesmo (V 8 (31), 2, 31-35). A ilusão dele parece consistir

então na falta do reconhecimento de que a imagem não é verdadeiramente outra que o modelo que a projeta. O despertar dessa ilusão não significa apenas deixar de confundir a imagem com o modelo, mas implica o conhecimento de que ambos não representam duas realidades distintas e separadas, mas uma única que se manifesta como imagem em um nível inferior e cuja alteridade pode ser superada.

As consequências éticas e escatológicas da ignorância do estatuto do sensível como mera imagem são graves, segundo Plotino, pois ao perseguir a beleza como algo verdadeiro a alma se afunda cada vez mais no corpóreo, afastando-se assim, de sua origem. Há certa analogia entre o sensível e o Hades, lugar de sombras e espectros, na referência ao mito, pois no passo I 6 (1), 3, 33-36, Plotino compara a beleza refletida na matéria a uma sombra evanescente, o que lembra a escuridão do Hades mencionada no passo acima. No tratado I 8 (51), 13, 21-26, essa analogia volta a aparecer quando Plotino discorre acerca da morte da alma, que ocorre quando esta entrega-se ao vício e afunda-se no corpo, o que resulta em ir para o *Hades* após a sua saída, para viver uma vida comparável ao estado de sono. O mito então denuncia uma atitude equivocada do homem, ética e espiritual, em relação ao sensível e que o empurra para uma vida voltada para a aparência.

Hadot (1999, p. 245-248) afirma, ao comentar a ilusão de Narciso, que os enganos do homem com relação ao mundo decorrem unicamente de uma tomada de posição equivocada, pois Plotino afirma inequivocamente a bondade do mundo. O intérprete reconhece, não obstante, que toda a realidade dos corpos decorre da alma, mas isso não implica sua geração por uma falta narcísica dela, mas de um processo cósmico natural. Concordamos com o intérprete a respeito da afirmação de que o mundo não nasce de uma falta narcísica, mas se este não nasce dessa falta, por outro lado, é capaz de induzir a alma que o contempla a essa falta narcísica. Nesse sentido, a negatividade presente no sensível, principalmente a sua matéria, contribui para a ignorância que afeta a alma e a aproxima da “demência narcísica”, segundo expressão de Hadot. É certo que Hadot tem razão em relação à visão positiva de Plotino do ser sensível, o que pode ser sustentado mediante vários tratados, mas vimos que o processo de constituição da imagem sensível também oculta a realidade inteligível e o Uno. Desse modo, a imagem sensível não representa apenas uma expressão do inteligível e um ponto de apoio para o retorno da alma ao seu princípio, mas também pode representar um véu em relação aos seus modelos. Os mitos acima coincidem em

um ponto: tanto Narciso quanto Dioniso encontram o seu destino trágico quando contemplam um espelho e a imagem nele projetada<sup>480</sup>.

#### 4.3.4. O sentido ético do tratado III 6 (26)

Como vimos no capítulo sobre o ὄντως ὄν, há uma clara evidência de que o tratado 26 se apresenta em um contexto de polêmica dirigido contra a ontologia estoica que identifica o ser com o corpóreo. Plotino, em contraposição, apresenta o corpóreo como ausência de ser. Há, contudo, outro sentido que poderíamos atribuir à doutrina elaborada no tratado III 6 (26) e que cumpre uma função fundamental na economia da filosofia plotiniana, a de conduzir a alma das realidades sensíveis para as inteligíveis, ao mostrar que os seres que tomamos como verdadeiros em nossa experiência cotidiana, quando considerados a partir de sua relação de dependência com os inteligíveis ou ainda em sua composição, são aparências no sentido já indicado e devem ser tratados como tal. O ponto de vista do tratado III 6 (26) produz um verdadeiro efeito purgativo, na medida em que procura libertar o homem de suas ilusões com relação ao estatuto do múltiplo sensível e o conduz de seu estado de sono e feitiço para o ser verdadeiro e o princípio primeiro, o Uno.

A função libertadora do discurso filosófico é apresentada por Plotino no tratado V 1 (10), depois de indagar acerca da causa do esquecimento das almas em relação a Deus, seu pai e princípio, e do esquecimento e ignorância de si mesmas. Ao mostrar que a causa desse esquecimento se deve à *tólma* e à afirmação da vontade própria, Plotino afirma que, em função desse esquecimento, as almas se deixam encantar e maravilhar pelas coisas inferiores, cujas consequências são descritas do seguinte modo:

De onde resulta que a causa de seu absoluto desconhecimento daquele é o apreço das coisas daqui e o menosprezo de si mesmas. Pois tão pronto como se corre atrás de outra coisa e se admira outra coisa, quem a admira e corre atrás dela reconhece ser inferior às coisas que ‘nascem e perecem’ e, ao conceituar-se como a mais vil e mortal de todas as coisas que tem em apreço, já não será jamais capaz de considerar em seu ânimo nem a natureza de Deus nem sua potência.

---

<sup>480</sup> Ferwerda (1965, p. 16-17) afirma que as duas metáforas têm valor negativo, pois indicam que o olhar para o espelho significa tanto para as figuras míticas quanto para as almas, descenso, desastre e destruição.

V 1 (10), 1, 16-22 [trad. IGAL, J.]: ὥστε συμβαίνει τῆς παντελοῦς ἀγνοίας ἐκείνου ἢ τῶνδε τιμῆ καὶ ἢ ἑαυτῶν ἀτιμία εἶναι αἰτία. ἅμα γὰρ διώκεται ἄλλο καὶ θαυμάζεται, καὶ τὸ θαυμάζον καὶ διώκον ὁμολογεῖ χειρὸν εἶναι· χειρὸν δὲ αὐτὸ τιθέμενον γιγνομένων καὶ ἀπολλυμένων ἀτιμότητων τε καὶ θνητότατον πάντων ὧν τιμῶ ὑπολαμβάνον οὔτε θεοῦ φύσιν οὔτε δύναμιν ἄν ποτε ἐν θυμῷ βάλοιτο.

Sob essa perspectiva, a função do discurso filosófico, segundo Plotino, é a de conduzir a alma das realidades sensíveis para a inteligível e o primeiro princípio, mediante um conjunto de argumentos que possam realizar naqueles que se encontram imersos no sensível, no estado de ignorância e esquecimento já descrito, uma conversão marcada por duas etapas: a) a primeira, que eleve do sensível ao inteligível; b) a segunda, que conduza do inteligível ao Uno (V 1 (10), 1, 22-25). Os argumentos que devem possibilitar as duas etapas são descritos por Plotino nos seguintes termos: “E quais são esses dois raciocínios? Um que mostre a vileza das coisas que a alma estima atualmente; este o desenvolveremos mais extensamente em outra parte. Outro que instrua a alma e lhe rememore como é em estirpe e dignidade. Este é anterior àquele e uma vez elucidado, esclarecerá aquele.” (V 1 (10), 1, 25-28 [trad. IGAL, J.]: τίς οὖν ἐκάτερος; ὁ μὲν δεικνὺς τὴν ἀτιμίαν τῶν νῦν ψυχῆ τιμωμένων, ὃν ἐν ἄλλοις δίμην ἐπιπλέον, ὁ δὲ διδάσκων καὶ ἀναμιμνήσκων τὴν ψυχὴν οἷον τοῦ γένους καὶ τῆς ἀξίας, ὃς πρότερός ἐστιν ἐκείνου καὶ σαφηνισθεὶς κἀκεῖνον δηλώσει.). Dois discursos então são necessários para conduzir a alma: o primeiro deve mostrar o pouco valor das coisas que a alma estima quando em um corpo e o segundo deve mostrar qual é a sua natureza. Plotino não diz mais nada sobre o primeiro e nos remete para outro tratado sem especificar qual é, mas que Igal (1998, p. 22, notas 5 e 6, v. III) interpreta de maneira acertada como sendo o I 3 (20), pois esse tratado discorre acerca das duas etapas que conduzem do sensível ao inteligível e deste ao Uno. No tratado *Sobre a Dialética*, Plotino aborda as duas etapas da subida, sua relação com a dialética e os candidatos que podem realizá-la, mas não se encontra nele, no entanto, um ensinamento sobre o sensível que mostre o “pouco valor das coisas que a alma estima atualmente”, com o objetivo de despertá-la de seu sono e encantamento. Pois bem, qualquer ponto de vista nas *Enéadas* que cumpra a função de converter a alma ao ser verdadeiro mediante uma doutrina que mostre a natureza do sensível enquadra-se na perspectiva delineada pelo tratado V 1 (10). O

tratado III 6 (26) se destaca nesse sentido, pois denuncia com uma intensidade e veemência talvez não apresentada em outros tratados, a condição aparente do mundo sensível e a perspectiva equivocada do homem que se deixa iludir pelas imagens. É mediante uma abordagem que esvazia o mundo de solidez ontológica que a doutrina do tratado III 6 (26) pode preparar o ἄφελε πάντα, o desapego das coisas que se mostram destituídas de valor quando comparadas com as realidades verdadeiras e que é a condição indispensável para a realização da unificação com o princípio. Evidente que o desapego completo ao sensível só se realiza em função de uma abordagem que mostre a sua natureza e implique que as coisas pelas quais a alma se encanta não representam bens verdadeiros.

#### 4.3.5. O sábio e a imagem

Plotino apresenta uma clara contraposição entre a perspectiva do sábio (σπουδαῖος) e a do homem vil<sup>481</sup> (φαῦλος ἀνὴρ) acerca da natureza dos seres e do mundo sensível. O ponto de vista do sábio, que é portador do “ensinamento supremo” (μέγιστον μάθημα), segundo as palavras de Plotino (I 4 (46), 13), é o daquele que, em um êxtase (ἔκστασις) da razão, realiza a identidade com o princípio (ἀρχή) originário indiferenciado subjacente aos seres, o Uno, e sabe que este é a condição para a existência da multiplicidade. A partir dessa coincidência, o sábio desvela a verdadeira natureza do mundo, o seu estatuto de mero reflexo<sup>482</sup> e a sua dependência em relação ao princípio que o origina. O sábio é aquele que despertou de um estado de sono (ὕπνος) com sonhos, vivido por todos os que acreditam na autenticidade da vida corpórea e sensitiva. Esse estado de sono, por sua vez, é a condição do homem vil, que é incapaz de ultrapassar a sua sensibilidade e a atividade racional discursiva, e se vê impossibilitado de vislumbrar a superação da multiplicidade. Ele não se apercebe da condição de imagem e reflexo dos seres que se apresentam aos seus sentidos e para a sua razão, e encontra-se imerso e

---

<sup>481</sup> Sobre a tipologia antropológica de Plotino, vide Schniewind, 2003.

<sup>482</sup> Como afirma Goldschmidt (2002, p. 16): “Se nunca deixarmos a caverna, sem dúvida jamais saberemos o que é uma imagem”.



dominado pela alteridade e o mal, na situação de esquecimento ou ignorância do originário<sup>483</sup> caracterizada em alguns passos do tratado III 6 (26) e compartilhada, do ponto de vista plotiniano, pelos filósofos que consideram o corpóreo como idêntico ao ser verdadeiro, como os epicuristas e estoicos.

Essa ignorância da origem não é surpreendente, pois, do ponto de vista da nossa condição atual, a multiplicidade dos entes é o dado originário que se apresenta no horizonte da nossa experiência cotidiana<sup>484</sup> e nada permite entrever, em um primeiro momento, a necessidade da existência de uma unidade transcendente, dotada de uma natureza permanente, subjacente ao cosmos e que represente a sua razão de ser. Plotino indica, em alguns passos das *Enéadas*, especialmente em VI 9 (9), a possibilidade de uma superação do múltiplo para todos os homens dispostos a percorrer o caminho e descreve a realização da identidade com o primeiro princípio, a ἕνωσις, como a mais elevada meta da existência humana. A unificação ou realização da identidade com o Uno implica a superação completa do mundo sensível, das determinações essenciais do mundo inteligível e mesmo do eu, enfim, de toda a alteridade, de tal modo que permaneça apenas a unidade originária em um estado de não-dualidade (VI 9 (9), 11), o que implica a superação de toda imagem. Essa realização acessível ao sábio desafia completamente a nossa vivência cotidiana, pois transcende e integra em um nível mais intenso de unidade o mundo que se apresenta aos nossos sentidos e razão, tornando aquilo que parecia ser o mais verdadeiro, dotado de uma consistência ontológica incontornável, uma aparência que depende integralmente da presença e unidade do princípio. Somente o sábio, após uma rigorosa vida ética e uma elaborada disciplina filosófica e dialética, consegue coincidir com o Uno, mediante a superação da diferença, presente intrinsecamente em qualquer imagem, pois é a condição de seu existir. Já para a maioria absoluta dos homens, a unidade originária permanece ignorada, como inexistente, e apenas o múltiplo sensível apresenta uma existência real.

Temos então uma aparente contradição difícil de ser conciliada, a da unidade pura tal como se desvela para o sábio na ἕνωσις, e a do múltiplo, que se apresenta diariamente com uma solidez e consistência quase inquestionáveis. Não há antagonismo mais radical do que a coincidência com a unidade realizada pelo sábio e a experiência cotidiana do homem comum, que

---

<sup>483</sup> No passo VI 9 (9), 7, 28-34, em que Plotino indica a presença do Uno em e para todos seres, muito embora eles o ignorem.

<sup>484</sup> Para Plotino, os homens, quando nascem, utilizam a sensação antes da inteligência, e os seres sensíveis são os primeiros a serem percebidos e, para muitos, permanecem os únicos existentes (V 9 (5), 1, 1-7).

se depara com unidades ontológicas singulares, essencialmente distintas entre si, aparentemente substanciais e irreduzíveis, distribuídas no tempo e espaço, vinculadas à implacável necessidade. Se o Uno existe, a maioria dos homens vive em completa ilusão, ao não perceber o fundo originário de todos os seres e a unidade de todas as coisas nele e com ele.

O homem vil ( $\phi\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$ ) vive completamente absorto no sensível, guiado pelas suas sensações e desejos, e para ele o mundo-imagem representa um verdadeiro véu que encobre a natureza originária; já o homem médio ( $\mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$ ) vive uma vida mista, regida pela razão, ora inclinando-se para o inteligível ora para o sensível; o sábio ( $\sigma\pi\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\varsigma$ ), por sua vez, ultrapassa o inteligível e é capaz de alçar voo em direção à meta suprema, ao Uno-Bem situado acima do plano das essências; para o sábio, o mundo-imagem constitui um ponto de apoio para o seu retorno<sup>485</sup> porque é capaz de discerni-lo como imagem das realidades superiores. (ver VI 4 (22), 15, 18-40). Segundo Plotino, todos os homens têm o potencial de se elevarem ao princípio, mas poucos são os que de fato realizam tal possibilidade.

O entrelaçamento entre níveis hipostáticos e gnoseológicos com a correlativa divisão antropológica apresenta desdobramentos éticos importantes no âmbito do sistema plotiniano, já que a realização de uma vida ética encontra-se em consonância com um determinado ponto de vista metafísico e orienta-se em função dele, pois a atitude do homem em relação ao mundo determina a sua atitude espiritual. Nesse sentido, a doutrina apresentada no tratado III 6 (26) é fundamental, pois ao mostrar a condição ontológica do múltiplo sensível auxilia o homem na superação de sua atração mágica pelas coisas do mundo (V 1 (10), 2, 11-17) e na sua conversão ao princípio único de todos os seres.

---

<sup>485</sup> Como afirma Jónsson (2004, p. 98): “Dans la pensée néo-platonicienne, le miroir devient ainsi un symbole double: il symbolise d’abord notre condition ici-bas – notre condition de reflets parmi des reflets dans un monde illusoire et mensonger – mais il est aussi un ‘instrument de retour’ pour ceux qui ne se laissent pas tromper par les reflets, comme le faisait Narcisse, et l’utilisent pour s’élever vers les choses réelles dont il nous donne l’image.”

## CONCLUSÃO

Segundo a metafísica plotiniana, o ser corpóreo é constituído pela interação entre a matéria e a imagem da forma, o que não implica uma dualidade de princípios, pois ambas são originadas das hipóstases divinas e, no tratado III 6 (26), ambas são definidas como não-ser. Como é possível que as realidades divinas constituídas pelas três hipóstases tenham originado realidades que, pela sua natureza, devam ser consideradas não-ser? E por que ou em que sentido devem ser consideradas não-ser? De maneira sintética, podemos dizer que as duas partes desta pesquisa consistem em uma tentativa de responder, respectivamente, a essas duas perguntas. E, para respondê-las, escolhemos como eixo condutor da nossa investigação o tratado III 6 (26), que aborda a impassibilidade dos seres incorpóreos.

Seguindo indicação do tratado III 6 (26), buscamos investigar a natureza do ser inteligível e o primeiro modo de manifestação da multiplicidade, considerada como imagem do princípio originário, o Uno. Como este é absolutamente indeterminado e, no entanto, princípio do *Noûs*, que se constitui como sua imagem, iniciamos a nossa reflexão analisando as condições que tornam possível a emergência do múltiplo como imagem, pois a absoluta alteridade do princípio representa um problema para a inteligibilidade da processão dos seres. Plotino contorna o problema mostrando que, em sua relação com os seres derivados, o Uno é perfeição e potência infinita que geram todos os seres e são imitadas por todos. A própria unidade que possuem e os mantêm no ser é o dom de um princípio que, em si mesmo, não admite qualquer resquício de multiplicidade e sequer a unidade como um predicado seu, mas que deixa como um traço a unidade que se constitui como sua imagem. Plotino explica a passagem do Uno primordial para o uno-múltiplo representado pelo *Noûs*, mediante a doutrina dos dois atos, que considera que cada ser é constituído por um ato de sua essência, o qual origina um segundo ato que permanece em torno e vinculado à sua origem. A doutrina dos dois atos é fundamental para pensarmos a permanência incólume de cada princípio imediato que origina uma dada realidade inferior e também a continuidade entre todos os níveis da hierarquia das hipóstases.

A explicação da processão do *Noûs* por meio da potência e perfeição do princípio, por si só não é suficiente para justificar a existência do primeiro modo de imagem, pois é necessário mostrar a condição não contraditória do múltiplo ou a sua possibilidade lógica, o que leva Plotino

a recorrer à doutrina da alteridade elaborada no *Sofista* de Platão, a qual cumpre um papel fundamental na justificação plotiniana da emergência e estruturação do múltiplo. O que procede inicialmente do Uno como algo distinto dele é considerado como a primeira alteridade e o primeiro movimento coincidentes com a matéria inteligível, que se converte para contemplá-lo e se estrutura como Intellecto e ser. A complexidade interna do *Noûs* torna-se possível por outro modo de alteridade, considerada como gênero e que é participada por todos os seres que são inerentemente múltiplos pela diferença. A alteridade desempenha um papel fundamental na estruturação do múltiplo em todos os seus níveis e sem ela tudo seria reduzido ao mais absoluto silêncio, como afirma Plotino. O *Noûs*, como ser perfeito e pleno, não poderia permanecer em si mesmo, estéril, sem prodigalizar as suas perfeições e, por isso, origina um nível inferior de ser, uma matéria psíquica indeterminada que, ao se converter ao seu princípio, torna-se a hipóstase da Alma, intermediária entre o sensível e o inteligível. A Alma também é uma imagem que, mesmo permanecendo como natureza inteligível, admite em si um maior grau de alteridade e diferenciação do que o Intellecto. Sem a hipóstase da Alma, Plotino não poderia explicar o mundo sensível, pois o *Noûs* é considerado como uma essência indivisível e a Alma, como constituída por duas essências, uma indivisível e outra que se divide nos corpos, e por isso a Alma é capaz de cumprir a sua função de animar e reger a totalidade do mundo sensível, transmitindo a este a sua potência colhida do *Noûs*. A Alma rege o mundo com a sabedoria e providência que procedem de um nível mais alto de ser e que a plenifica para que possa exercer suas funções cosmológicas.

O nível superior da Alma permanece convertido ao seu princípio imediato e, por seu intermédio, ao próprio Uno, porém a sua parte inferior é tomada por um desejo e inquietação que a levam a um movimento contrário, em direção à matéria, e esse movimento gera o tempo, essencial para a existência dos seres em devir, pois sem a temporalidade não poderiam jamais existir, já que o seu ser se cifra em um ir adiante até o seu esgotamento, sem jamais possuir a totalidade de sua vida.

A alma parcial gera a matéria e, para resgatá-la da sua condição de não-ser absoluto, feiúra e maldade, volta-se para ela com o objetivo de conformá-la aos seus modelos inteligíveis, belos, plenos e perfeitos. A Alma traz consigo um conjunto de *lógoi* que são imagens das Ideias e representantes de sua potência e sabedoria. Em sua interação com a matéria, a Alma se depara com a impassibilidade desta e apenas pode nela se projetar sem realmente transformá-la em outra coisa. Aqui temos um grande problema presente na filosofia plotiniana, ou seja, a questão do

modo como a matéria, que é uma imagem ou ainda algo mais afastado que uma imagem, interage e recebe a atuação dos seres inteligíveis. Problema em razão de Plotino adotar uma posição única no tratado III 6 (26), a da sua impassibilidade e incapacidade de interagir realmente com a imagem da forma.

Plotino discute a natureza da matéria de modo sistemático em dois tratados, o II 4 (12) e II 5 (25) e neles prepara todos os elementos que sustentarão a doutrina do tratado III 6 (26) acerca da impassibilidade do receptáculo material. No tratado II 4 (12), Plotino demonstra a necessidade da existência de um substrato dos corpos, objeto apenas de um raciocínio bastardo, mas que se revela pelos procedimentos da indução e análise, que o mostra incorpóreo e absolutamente indeterminado, condição requerida para que possa cumprir a sua função de matéria de todos os corpos. Plotino se vincula a Aristóteles em sua argumentação, ao mostrar que toda mudança depende do substrato e dois contrários, a forma e a privação, mas realiza uma importante mudança em relação ao Estagirita, ao identificá-la com a privação e o mal. A identificação da matéria com a privação indica o antagonismo radical entre forma e matéria e a impossibilidade de cooperarem na formação de um composto, pois a privação rigorosamente não pode desejar o que representa a sua eliminação, no caso, a forma. No tratado II 5 (25), Plotino se concentra na análise dos conceitos de potência e ato em sua relação com a matéria, e faz uma importante distinção entre esses e os conceitos de “em potência” e “em ato”. A potência é atribuída aos seres inteligíveis e a condição de “em potência” à matéria, que jamais a abandona. Isso constitui uma antecipação da tese da impassibilidade da matéria e dela é um componente fundamental, pois o ato-forma jamais é capaz de atualizar a matéria no sentido de fazê-la passar de uma condição potencial para atual. Ela é e permanecerá sempre “em potência” e, por isso mesmo, impassível à atuação dos *lógoi*. Pela sua indeterminação e identidade com a privação, a matéria deve ser considerada como não-ser, esgotamento total da irradiação da potência do Uno, um fundo opaco e obscuro sobre o qual serão projetadas as imagens dos seres inteligíveis e que constituirão os seres sensíveis. A matéria não se identifica, contudo, com o não-ser absoluto, o nada puro e simples, que não desempenha qualquer papel na ontologia de Plotino. Desse modo, tampouco o mundo sensível, mesmo em sua condição de não-ser, pode ser considerado idêntico ao nada.

Ao considerar a matéria impassível e análoga a um espelho, à água e ao vazio que recebe projeções, Plotino estabelece a partir dessa perspectiva o estatuto ontológico do mundo

sensível. Este é considerado tanto em sua estrutura quanto em sua relação com os princípios inteligíveis, uma realidade aparente. Isso não significa, contudo, destituí-lo de ser a ponto de torná-lo um puro nada e tampouco implica identificá-lo ao mal, mas tão somente que não resulta de uma interação de forma e matéria que implique uma coafecção de ambos, pois a matéria permanece sempre exterior à forma; ademais a sua dependência é tão radical, que o ser está todo do lado dos princípios inteligíveis, e a imagem, caso fosse deixada em si mesma seria reduzida à nulidade; o seu ser, portanto, é completamente adventício. Plotino é taxativo ao afirmar que a matéria parece ter todas as coisas, mas nada tem, e que os seres inteligíveis, por outro lado, parecem estar nela, mas estão em outro “lugar”. Essas afirmações ocorrem em um contexto de polêmica contra aqueles que consideram o mundo sensível como a única realidade, e desse modo, Plotino não poupa argumentos para mostrar que a “única realidade” ou ser verdadeiro é o inteligível.

Na caracterização do estatuto ontológico do mundo sensível, a metáfora do espelho desempenha um papel fundamental. Essa metáfora foi usada por vários autores da Antiguidade, principalmente no âmbito da tradição platônica, embora Plotino mostre notável afinidade com Sêneca no tocante ao estatuto da imagem. Dois temas são recorrentes na utilização da metáfora: o poder do espelho em fornecer uma imagem das realidades inteligíveis e a condição ilusória das imagens que nele se encontram. Há então uma ambivalência no uso das imagens, não raro presente em vários autores da tradição grega. Plotino também assimila essa ambivalência, pois em seus tratados a matéria pode desempenhar tanto o primeiro quanto o segundo papel, ou seja, nela estão imagens que se assemelham aos seus modelos e de algum modo os revelam e, por outro lado, o que está sobre ela é ilusório, uma vez que não tem por si mesmo coisa alguma. No tratado III 6 (26), Plotino vai mais longe e, além de afirmar a condição ilusória das imagens, ainda recusa a sua semelhança com as realidades inteligíveis, valorizando assim a condição aparente da imagem em detrimento de sua função mimética, pois busca enfatizar a inferioridade ontológica da imagem frente ao modelo e a sua dependência.

Essa ambivalência da imagem indica que ela pode ser tomada como ponto de apoio para a subida às realidades inteligíveis, ser for percebida em sua condição de reflexo que conserva um traço da sua origem, capaz de despertar na alma a recordação dos seres transcendentais, porém, considerada como algo que ilusoriamente subsiste por si, pode aprisionar a alma quando esta a confunde com um ser autêntico e originário. Esse tipo de ilusão decorre da

incapacidade em se apreender a matéria, pois como esta é indeterminada, não podemos discerni-la e separá-la imediatamente do que está nela e não percebemos assim que desempenha o papel de meio refletor que espelha as formas inteligíveis, ao contrário do que se passa no mundo sensível, onde somos capazes de ver os espelhos como distintos das imagens e perceber que a imagem refletida não é um ser verdadeiro e que não subsiste por si, dependente tanto do meio refletor quanto do ser que nele se reflete. Ao não perceber os seres sensíveis em sua condição de imagem, o homem empírico se inflama de um amor apaixonado e apegado por aquilo que se lhe afigura como a única realidade e o máximo valor, e chega a viver uma vida em completa ignorância da origem. Daí a necessidade de um discurso que mostre que aquilo que é tomado como máximo ser representa apenas um mero reflexo que deve ser objeto do mais absoluto desapego, para que a realidade originária que lhe deu existência possa ser alcançada. Desse modo, percorrendo o caminho inverso ao da produção da imagem, a alma pode galgar níveis cada vez mais unificados de ser e recuperar aquilo que abandonou em um nível inferior, até realizar, mediante a superação de toda imagem, a identidade suprema com o Uno.

## REFERÊNCIAS

### 1. Fontes

#### 1.1. Edição crítica

HENRY, P. & SCHWYZER, H.-R. *Plotini Opera*. Bruxeles: L'Édition Universelle; Paris: Desclée de Brouwer; Leiden: E. J. Brill, (Editio major), 1951-1973. v. I-III.

HENRY, P. & SCHWYZER, H. R. *Plotini Opera*. Oxford, Clarendon Press, (Editio minor) 1964-1982. v. I-III.

#### 1.2. Traduções completas

PLOTIN. *Ennéades*. Texte établi et traduit par É. Bréhier. Paris: Budé, 1963, v. I-VI

PLOTIN. *Traité*s. Présentés, traduits et annotés par L. Brisson; J. F. Pradeau *et al.* Paris: Flammarion, 2002-2009, v. I-VIII

PLOTINO. *Enneadi*. Versione integra e commentario critico di V. Cilento. Bari: Laterza, 1949, v. I-III

PLOTINO. *Enneadi*. Traduzione di R. Radice. Milão: Mondadori, 2002.

PLOTINO. *Enneadi*. Introduzione, traduzione, note e bibliografia di G. Faggin. Milão: Bompiani, 1998.

PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1985-1998, v. I-III.

PLOTINUS. *Enneads*. With an English translation by A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966-1988, v. I-VII.

PLOTINUS. *The Enneads*. Translated by S. McKenna, revised by B. S. Page. London: Faber and Faber, 1969.

#### 1.3. Traduções parciais

PLOTIN. *Traite sur les nombres*, VI, 6. Introduction, texte grec, traduction, commentaire et index grec par J. Bertier; L. Brisson *et al.* Paris: Vrin. 1980.



PLOTIN. *Traité 38 (VI, 7)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris: Cerf, 1987.

PLOTIN. *Traité 50 (III, 5)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris: Cerf, 1990.

PLOTIN. *Le deux matières [Ennéade II, 4 (12)]*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire de J. M. Narbonne. Paris: Vrin, 1992.

PLOTIN. *Traite sur la liberte et la volonte de l` Un, VI, 8*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par G. Leroux. Paris: Vrin, 1992.

PLOTIN. *Traité 9 (VI, 9)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris: Cerf, 1994.

PLOTIN. *Traité 25 (II, 5)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Jean-Marc Narbonne. Paris: Cerf, 1998.

PLOTIN. *Traité 51 (I, 8)*. Introduction, traduction, commentaires et notes. Paris: CERF, 1999.

PLOTIN. *Traité 49 (V, 3)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par B. Ham. Paris: Cerf, 2000.

PLOTINO. *Enneadi*, VI 1-3. Introduzione, testo greco, traduzione, commento a cura di M. Isnardi Parente. Napoli: Loffredo Editore, 1994.

PLOTINO. *Autoconoscenza ed esperienza dell` unitá: Plotino, Enneade, Libro V, 3*. Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative di W. Beierwaltes. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

PLOTINO. *Enéadas I, II e III*. Introdução, tradução e notas de J. C. Baracat Júnior, 2006. 700 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2006.

PLOTINO. *Enéada III. 8 [30]: Sobre a natureza, a contemplação e o Uno*. Introdução, tradução e comentário de J. C. Baracat Júnior. São Paulo: Ed. Unicamp, 2008.

PLOTINO. *Tratado VI 9 (9): Sobre o Bem ou o Um*. Tradução de Brandão, B. G. L. 2008. Dissertação de Mestrado em Filosofia, 147 p.) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte, 2008.

## 2. Índices bibliográficos

DUFOUR, R. *Plotinus: a bibliography (1950-2000)*. *Phronesis*, Leiden: Brill, V. 46, n. 3, Aug. 2001, p. 235-411.

MARIEN, B. “Bibliografia” in *Enneadi*. Tradução de V. Cilento, Tomo 4, Bari: Laterza, 1949.

THILLET, P. “Bibliographie plotinienne”. In *Plotin, des principes*. Strasbourg: Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 1999, p. 123-285.

## 3. Léxicos

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*. Paris: Klincksiek, 1984.

SLEEMAN, J. H. & POLLET, G. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: Brill, 1980.

## 4. Filósofos e autores da Antiguidade

ALCINOOS : *Enseignement des doctrines de Platon (Didaskalikós)*. Texte introduit, établi et commenté par J. Whittaker; Traduit par P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

APULÉE. *Opuscules Philosophiques et Fragments*. Texte établi, traduit et commenté par J. Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

ARISTOTE. *De la génération et de la corruption*. Traduction et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 2002.

ARISTOTELE: *De Caelo*. Introduzione, testo crítico, traduzione e note di O. Longo. Firenze: Sansoni, 1961.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução e comentários de G. Reale. Tradução do italiano para o português de M. Perine. São Paulo: Loyola, 2001-2002.

\_\_\_\_\_. *Física*. Livros I e II. Tradução de L. Angioni. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*, n. 1. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.

\_\_\_\_\_. *Categorias*. Tradução de J. V. Teixeira da Mata. Goiânia: UFG, 2005.

\_\_\_\_\_. *Órganon*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2005.

\_\_\_\_\_. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ATTICUS: *Fragments*. Tradução de E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1977.

DEXIPPUS: *On Aristotle's Categories*. Translated by J. Dillon. London: Cornell Univ. Pr., 1990.

DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de M. da Gama Cury. Brasília: EDUnB, 1987.

EPICURO. *Obras completas*. Tradução de J. Vara. Madrid: Cátedra, 2005.

FESTUGIÈRE, A. J.: “Le Compendium Timaei de Galien.” In: *Revue des études grecques*, LXV, 1952, p. 97-118.

FILONE. *Tutti I Trattati del Comentario Allegorico alla Bibbia*. A cura di R. Radice. Milano: Rusconi, 1994.

HERMES TRIMEGISTUS: *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A. D. Nock e traduit par A. J. Festugiere. Paris : Les Belles Lettres, 1954-1960. v. I-IV.

HOMÈRE: *Illiade*. Texte établi et traduit par P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1937-1938.

KIRK, G.S.; RAVEN, J. D.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução de C. A. Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

LUCRÈCE: *De La nature*. Texte établi et annoté par A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2009.

NONNOS DE PANOPOLIS: *Les Dionysiaques*. Texte établi et traduit par F. Vian; P. Chuvin et al. Paris: Les Belles Lettres, 2003-2006. V. I-

NUMENIUS. *Fragments*. Texte établi et traduit par E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

OVIDE: *Les métamorphoses*. Texte établi par G. Lafaye. Paris: Les Belles Lettres, 2009.

PLATÃO. *Filebo*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1974.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1975.

\_\_\_\_\_. *Sofista*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.

\_\_\_\_\_. *A República*. Tradução de M. H. da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

\_\_\_\_\_. *Timeu, Crítias, O segundo Alcebiades, Hípias Menor*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

\_\_\_\_\_. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de M. Iglésias e F. Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO, 2003.

\_\_\_\_\_. *Teeteto*. Tradução de A. M. Nogueira e M. Boeri. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

PLATÓN. *Obras completas*. Traducción del griego, preábulos y notas por M. Araujo *et al.*, Madrid: Aguillar, 1993.

PLATÓN. *Le sophiste*. Traduction de N.-L. Cordero. Paris: Flammarion, 1993.

PLUTARCH. *Moralia*. Translated by F. C. Babbitt et al. Loeb Classical Library, Massachusetts: Harvard University Press, 1927-2004. v. I-XV

PLUTARCO. *Iside e Osiride e Dialoghi delfici*. Introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cilento. Milão: Bompiani, 2002.

PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Traducción y notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1992.

PORFÍRIO: *Vida de Plotino*. Introdução, tradução e notas de Baracat Júnior, J. C. 2006. 700 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2006.

PROCLUS: *Trois études su la providence (De l'existence du mal)*. Texte établi et traduit par D. Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

SÉNECA. *Cartas a Lucílio*. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991.

\_\_\_\_\_: *Natural questions*. Translated by H. M. Hine, Chicago: University of Chicago Press, 2010.

SIMPLICIUS: *In Aristotelis Physicorum*. H. Diels. Berlim: De Gruyter, 1954.

STOICI ANTICHI. *Tutti Frammenti*. Secondo la raccolta di H. V. Arnim. A cura di R. Radice. Milão: Rusconi, 1998.

## 5. Estudos sobre os filósofos, autores e temas da Antiguidade

BEHM, J. “Das bildwort vom spiegel 1. Korinther 13, 12.” In: *Zur theorie des Christentums I*, Festschrift Rheinhold Seeberg. Leipzig: Ed. W. Koepf, 1929, p. 315-342.

BERTI, E. “Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être.” In: *Revue de philosophie ancienne*, tome 1, n. 2, Buxelas: Ousia, 1983, 115-142.

BRISSON, L. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck, 1974.

BRUNSCHWIG, J. “Metafísica estoica.” In: *Os estoicos* (org. INWOOD, B.). São Paulo: Odisseus, 2006, p. 229-257.

- CORDERO, N-L. *Le sophiste*. Traduction inédite, introduction et notes. Paris: Flammarion, 1993.
- CORNFORD, F. M. *Plato's cosmology*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- DELATTE, A. *La catoptronomie grecque et ses dérivés*. Paris: Librairie E. Droz, 1932.
- DIÈS, A. *Le Sophiste*: Texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Définition de l'être et nature des idées dans le Sophiste de Platon*. Paris: Vrin, 1963.
- GAVRAY, M.-A. *Simplicius lecteur du Sophiste*. Paris: Klincksieck, 2007.
- GIRGENTI, G. *Il pensiero forte di Porfirio: mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução de D. Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- HAMELIN, O. *Les philosophes présocratiques*. Strasbourg: Association des Publications près les Universités de Strasbourg, 1978.
- HUGEDÉ, N. *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*. Paris: Neuchatel, 1957.
- JÓNSSON, E. M. *Le miroir: naissance d'un genre littéraire*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.
- LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. Tradução de L. Watanabe. São Paulo: Discurso, 2006.
- MANSION, S. "A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles." In: *Sobre a metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 73-92.
- MOVIA, G. *Apparenze, essere e verità*. Commentario storico-filosofico ao «Sofista» di Platone. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- NARCY, M. "La lecture aristotélicienne du *Sophiste* et ses effets." In: *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Nápoles: Bibliópolis, 1991, p. 417-448.
- PIMENTA, M. *Platão, pensador da diferença*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- PUENTE, F. R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola/FAPESP, 2001.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Tradução de H. L. Vaz e M. Perine. São Paulo: Loyola, 1995. v. IV e V
- \_\_\_\_\_. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de M. Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

ROSS, D. *Aristóteles*. Tradução de L. F. B. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

SINNIGE, T. G. *Matter and infinity in the presocratic schools and Plato*. Assen: Royal Vangorcum, 1968.

THÉVENAZ, P. *L'ame du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*. Paris: Les Belles Lettres, 1938.

VERNANT, J.-P. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução J. A. D'Ávila Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WHITE, M. J. "Filosofia natural estóica (Física e Cosmologia)." In: *Os estóicos* (org. INWOOD, B.). São Paulo: Odysseus, 2006, p. 139-169.

WITT, R. E. *Albinus and the history of middle Platonism*. London: Cambridge University Press, 1937.

WUNENBURGER, J.-J. *Philosophie des images*. Paris: PUF, 1997.

ZAMBON, M. *Porphyre et le Moyen-Platonisme*. Paris: Vrin, 2002.

## 6. Estudos sobre Plotino

ABOUT, P.-J. *Plotin*. Paris: Seghers, 1973.

ANDOLFO, M. *L'Ipostasi della "psyche" in Plotino: struttura e fondamenti*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.

\_\_\_\_\_. *Plotino: struttura e fondamenti dell'ipostasi del "nous"*. Milano: Vita e Pensiero, 2002.

ANTON, J. P. "Plotinus' approach to categorical theory." In: *The significance of neoplatonism*. Norfolk (Virginia): Old Dominion University, 1976, p. 83-99.

ARMSTRONG, A. H. *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin*. Ottawa: Ed. de la Université d'Ottawa, 1984.

\_\_\_\_\_: "Platonic mirrors". In *Hellenic and Christian Studies*. Aldershot: Variorum, 1990, p. 147-181.

ARNOU, R. *Le désir de Dieu dans La philosophie e Plotin*. Roma: Gregoriana, 1967.

AUBENQUE, P. "Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique." In: *Le Néoplatonisme*. Paris: CNRS, 1971, p. 101-109.

\_\_\_\_\_. "Les origines néoplatoniciennes de la doctrine de l'analogie de l'être." In: *Neoplatonisme, melanges offerts a Jean Trouillard, Les cahiers de Fontenay*, n. 19-22, mars 1981, p. 63-76.

\_\_\_\_\_. "Plotino e Dexipo, exegetas das categorias de Aristóteles." In: *Sobre a metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 315-340.

AUBIN, P. "L'image dans l'oeuvre de Plotin." In: *Recherche de science religieuse*, (41, 3). Paris, 1953, p. 348-379.

\_\_\_\_\_. *Plotin et le christianisme*. Paris: Beauchesne, 1992.

AUBRY, G. "Puissance et principe: la δύναμις πάντων, puissance de tout." In *Plotin (Là-bas, ici)*. Toulouse: Kairos et Revue de philosophie presses universitaires du mirail, 1999, p. 9-32.

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

BALADI, N. *La Pensée de Plotin*. Paris: PUF, 1970.

BEIERWALTES, W. *Identità e differenza*. Traduzione di S. Saini. Milano: Vita e Pensiero, 1989.

\_\_\_\_\_. *Pensare l'Uno*. Traduzione di M. L. Gatti. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

\_\_\_\_\_. *Eternità e tempo: Plotino, Enneade III 7*. Saggio intruttivo, testo con traduzione e commentario. Traduzione di A. Trotta. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

BRÉHIER, E. "L'idée Du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec." In: *Études de Philosophie Antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955a, p. 248-283.

\_\_\_\_\_. "Le 'Parménide' de Platon et la théologie négative de Plotin." In: *Études de Philosophie Antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955b, p. 232-236.

\_\_\_\_\_. *Plotin: Deuxième Ennéade*. Traduction et notices. Paris: Les Belles Lettres, 1998.

\_\_\_\_\_. *La philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 2008.

BRETON, S. *Matière et dispersion*. Grenoble: Jérôme Millon, 1993.

BRISSON, L. "De quelle façon Plotin interprète-t-il les cinq genres du *Sophiste*?" (Ennéades, VI 2 [43] 8). In: *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Nápoles: Bibliopolis, 1991, p. 449-473.

\_\_\_\_\_. “Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle”. In: *Les cahiers philosophiques de Strasbourg (Plotin)*. Tome 8. Strasbourg: Université de Strasbourg, 1999, p. 87-108.

\_\_\_\_\_. “Entre physique et métaphysique. Le terme ὄγκος chez Plotin, dans ses rapports avec la matière (ὕλη) et le corps (σῶμα).” In: *Études sur Plotin*. Paris: L’Harmattan, 2000, p. 87-111.

BUSSANICH, J. “Plotinus’s metaphysics of the One.” In: GERSON, L. P. (org): *The Cambridge companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 38-65.

CARBONARA, C. *La Filosofia de Plotino*. Napoli: Ferraro, 1964.

CHARRUE, J.-M. *Plotin, Lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

CILENTO, V. *Saggi su Plotino*. Milão: Mursia e Co., 1973.

COLLETTE, B. *Dialectique et henologie chez Plotin*. Bruxelles: Ousia, 2002.

COLLETTE-DUCIC, B. *Plotin et l’ordonnement de l’être*. Paris: Vrin, 2007.

CORRIGAN, K. “Is there more than one generation of matter in the *Enneads*?” In: *Phronesis* 31, 1986, p. 167-181.

\_\_\_\_\_. *Plotinus’ theory of matter-evil and the question of substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias*. Leuven: Peeters, 1996.

\_\_\_\_\_. “Essence and existence.” In: GERSON, L. P (org.) *The Cambridge companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 105-129.

COULOUBARITSIS, L. “Le logos hénologique chez Plotin.” In ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ *Hommage à Jean Pépin*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1992, p. 231-243.

D’ANCONA COSTA, C.: “ΑΜΟΡΦΟΝ ΚΑΙ ΑΝΕΙΔΕΟΝ: Causalité des formes et causalité de l’Un chez Plotin.” In: *Revue de Philosophie ancienne*, X, 1, Bruxelles: Ousia, 1992, p. 69-113.

\_\_\_\_\_. “Plotinus and the later platonic philosophers on the causality of the first principle.” In: *The Cambridge companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 356-385.

DECK, J. *Nature, cotemplation and the One*. New York: Larsson, 1991.

DODDS, E. R. “The Parmenides of Plato and the Origins of the Neoplatonic One”. In *The Classical Quarterly* 22 (3-4), 1928, p. 129-142.

DUFOUR. *Traité 25 (II, 5)*. Présentation et traduction. Paris: GF Flammarion, 2004.



- DUMONT, J. P. "Plotin et la doxographie épicurienne." In: *Les cahiers de Fontenay, Néoplatonisme*. Mélanges offerts à J. Trouillard, Lyon: ENS, mars. 1981, p. 191-204.
- EON, A. "La notion plotinienne d'exégèse." In: *Revue Internationale de philosophie*, 92, fasc. 2, 1970, p. 252-289.
- FATTAL, M. *Logos et image chez Plotin*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Plotin chez Augustin suivi de Plotin face aux Gnostiques*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- FAUQUIER, F. "La matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus." In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 37, 2003/1, p. 65-87.
- FERWERDA, R. *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. J. B. Wolters/Groningen, 1965.
- FIELDER, J. "Plotinus' copy theory." In: *Apeiron*, vol. XI, n. 2, 1977, p. 1-11.
- FLEET, B. *Ennead III.6*. Translation and commentary. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1995.
- GANDILLAC, M. de. *La sagesse de Plotin*. Paris: Hachette, 1952.
- GARCIA BAZÁN, F. *Neoplatonismo y vedanta: la doctrina de la materia en Plotino y Shánkara*. Buenos Aires: Depalma, 1982.
- GATTI, M. L. *Plotino e la metafísica della contemplazione*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.
- GERSON, Lloyd P. *Plotinus*. New York: Routledge, 1998.
- GILSON, E. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1962.
- GREGORIUS, P. M. (org.). *Neoplatonism and Indian philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- GUITTON, J. *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1959.
- HADOT, P. "Philosophie, exégèse et contre-sens." In: *Actes du XIVe Congrès International de Philosophie* [Vienne 2-9 sept. 1968], I, Vienne, 1969, p. 333-339.
- \_\_\_\_\_. *Traité 38 (VI, 7)*. Introduction, traduction, commentaire et notes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Porfirio e Vittorino*. Traduzione: G. Girgenti. Milano: Vita e Pensiero, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Traité 9 (VI, 9)*. Introduction, traduction, commentaire et notes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

\_\_\_\_\_. *Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciennes*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

HAM, B. *Traité 49 (V, 3)*. Introduction, traduction, commentaires et notes. Paris: Cerf, 2000.

HARRIS, R. B. (org.). *Neoplatonism and Indian Thought*. Albany: New York Press, 1982.

IGAL, J. *La Cronologia de Plotino*. Madrid: Universidad de Deusto, 1972.

\_\_\_\_\_. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas. Madrid: Gredos, 1985-1998. v. I-III.

ISNARDI PARENTE, M. *Enneadi*, VI 1-3. Introduzione, testo greco, traduzione, commento. Napoli: Loffredo Editore, 1994.

JANKÉLÉVITCH, V. *Enneades I, 3*. Édition établie par J. Lagrée et F. Schwab. Paris: Cerf, 1998.

KOCH, I. *Image et dissemblance :étude sur la notion d'image chez Plotin et Saint Augustin*. Tese de doutorado em Filosofia, 553 p., Universidade de Paris, 1997.

\_\_\_\_\_. "Image plotinienne, image augustinienne." In: *Philosophiques*, vol. 25, n. 1, 1998, p. 73-90.

\_\_\_\_\_. "Tolma et kakia dans la réflexion éthique sur le mal chez Plotin." In: *Plotin, Kairos: Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail*, 15, 1999, p. 75-98.

KRAKOWSKI, E. *L'Esthétique de Plotin et son influence*. Paris: E. de Boccard, 1929.

KREMER, K.: *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: E. J. Brill, 1966.

LACROSSE, J. "Le rêve indien de Plotin et Porphyre." In: *Revue de philosophie ancienne*, Ousia, n. 1, 2001, p. 79-97.

LASSÈGUE, M. "Le temps, image de l'Éternité chez Plotin." In: *Revue Philosophique*, n 2, , 1982, p. 405-418.

\_\_\_\_\_. "Note sur la signification de la notion d'image chez Plotin." In: *Revue de l'Enseignement Philosophique*, v. 33, n. 5, 1983, p. 4-12.

LAURENT, J. *Fondements de la nature selon Plotin: procession et participation*. Paris: Vrin, 1992.

\_\_\_\_\_. *Traité 26 (III, 6)*. Présentation et traduction. Paris: Flammarion, 2004.

LAVAUD, L. *D'une métaphysique à l'autre: figures de l'altérité dans le philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 2008.

MAJUMDAR, D. *Plotinus on the appearance of Time and the world of sense: a pantomime*. Hampshire: Ashgate, 2007.

MEIJER, P. A. *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9): an analytical commentary*. Amsterdam: Gieben, 1992.

MONTET, D. *Archéologie et généalogie: Plotin et la théorie platonicienne des genres*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996.

MOREAU, J. *Plotin ou la Gloire de la Philosophie Antique*. Paris: Vrin, 1970.

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

MURALT, A. de: *Neoplatonismo et Aristotelisme dans la Metaphysique Medievale*. Paris: Vrin, 1995.

NARBONNE, J.-M.: "Le non-être chez Plotin et dans la tradition grecque." In: *Revue de philosophie ancienne*, X, 1, 1992, p. 115-133.

\_\_\_\_\_. *Plotin: les deux matières [Ennéade II, 4 (12)]*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire. Paris: Vrin, 1993.

\_\_\_\_\_. "L'impassibilité de la matière dans *L'Ennéade III, 6 [26]*: doctrine stoïcienne ou innovation plotinienne?" In: *Cahiers des études anciennes*, Université du Québec à Trois-Rivières, XXIX, 1995, p. 69-74.

\_\_\_\_\_. *Traité 25 (II, 5)*. Introduction, traduction, commentaire et notes. Paris: Cerf, 1998.

\_\_\_\_\_. *Henologie, Ontologie et Ereignis*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

NEBEL, G. *Plotins Kategorien der Intelligiblen Welt*; Tübingen: 1929.

O'BRIEN, D. "Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin." In: *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Nápoles: Bibliopolis, 1991a, p. 317-364.

\_\_\_\_\_. *Plotinus on the origin of matter*. C.N.R., Nápoles: Bibliopolis, 1991b.

\_\_\_\_\_. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden: E. J. Brill, 1993.

O'DALY, G. "The Presence of the One in Plotinus." In: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Accademia Nazionale dei Lincei. Problemi attuali di scienza e di cultura, Quaderno n. 198, Roma, 1974, p. 159-169.

O'MEARA, D.: *Structures Hierarchiques dans la Pensée de Plotin*, Leiden: E. J. Brill, 1975.

\_\_\_\_\_. "Being in Numenius and Plotinus some points of comparison." In: *Phronesis*, 21 (2), 1976, p. 120-129.

- \_\_\_\_\_. *Traité 51 (I, 8)*. Introduction, traduction, commentaires et notes. Paris: CERF, 1999.
- PEPIN, J. "Plotin et le miroir de Dyonisos" (*Enn.* IV, 3, [27], 12, 1-2). In: *Revue Internatinal de Philosophie*, 92, fasc. 2, 1970, p. 304-320.
- PETRELLA, F. B. di. *Il problema dell'arte e della bellezza in Plotino*. Firenze: Felice le monnier, 1956.
- PIGLER, À. *Plotin, une metaphysique de l' amour*. Paris: Vrin, 2002.
- \_\_\_\_\_. "De la possibilité ou de la impossibilité d'un Logos hénologique." In: *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*. Paris: L'Harmattan, 2003, p. 189-209.
- PRADEAU, J.-F. "Traité 30 (III, 8) ". In *Traités 30-37*. Présentation et traduction. Paris: Flammarion, 2006.
- PRINI, P. *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.
- PUECH, H. C. Plotin et les gnostiques. In: *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité "Classique, Tome V*. Genève: Fondation Hardt, 1960, p. 159-190.
- PUENTE, F. R.: "O tempo e a alma em Plotino e Aristóteles." In: *Amor Scientiae: Festschrift em homenagem a R. A. Ullmann*. Porto Alegre: EDIPUC, 2002.
- REALE, G. *Metafísica*. Introdução, tradução e comentário. Tradução do italiano para o português: M. Perine. São Paulo: Loyola, 2001-2002. v. I-III.
- RIST, J. M. "Plotinus on matter and evil." In: *Phronesis*, v. 6, n. 2, 1961, p. 154-166.
- \_\_\_\_\_. *Plotinus: The Road to Reality*. Londres: Cambridge, 1967.
- ROUX, S. *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*. Paris: Vrin, 2004.
- RUTTEN, C. "La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin. In: *Revue de philosophie de la France et de l'Etranger* (146), 1956, p. 100-106.
- \_\_\_\_\_. *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*. Paris: Belles Lettres, 1961.
- SANTA CRUZ, M. I. *La genese du monde sensible dans la philosophie de Plotin*. Paris: PUF, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Homonimia y géneros del ser en Plotino." In: *Cuadernos de Filosofia*, Buenos Aires, XIX, 1983, p. 57-76.
- \_\_\_\_\_. "Aspectos de la critica de Plotino a las *Categorías* de Aristóteles". In: *Elenchos* 1, 1994, p. 25-41.

\_\_\_\_\_. “L’exegese Plotinienne des *ΜΕΤΙΣΤΑ ΓΕΝΗ* DU SOPHISTE de Platon.” In: *The perennial tradition of neoplatonism*, Leuven: Leuven University Press, 1997, p. 105-118.

SCHLETTE, H. *Das Eine und das Andere*. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins. Munich: Hueber, 1966.

SCHNIEWIND, A. *L’éthique du sage chez Plotin: le paradigme du spoudaios*. Paris: Vrin, 2003.

SCHROEDER, F. M. “The Platonic *Parmenides* and reflection in Plotinus.” In: *Dionysius* (2), 1978, p. 51-73.

\_\_\_\_\_: “Representation and reflection in Plotinus.” In: *Dionysius* (4), 1980, p. 37-59.

SCHWYZER, H.-R. “Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie.” In: *Zetesis. Festschr.* E. de Strycker, Antwerpen, 1973, p. 266-280.

SZLEZÁK, T. *Platone e Aristotele nella dottrina del nous di Plotino*. Traduzione di A. Trotta, Milano: Vita e Pensiero, 1997.

STAAL, J. F. *Advaita and neoplatonism: a critical study in comparative philosophy*. Madras: University of Madras, 1961.

STEEL, C. “L’Un et le Bien: les raisons d’une identification dans la tradition platonicienne.” In: *Rev. Sc. ph. th.* 73, p. 69-85, (1989), p. 69-84.

TORCHIA, N. J. *Plotinus, toma and the descent of being: an exposition and analysis*. New York: Peter Lang Publishing, 1993.

TROUILLARD, J. *La purification plotinienne*. Paris: PUF, 1955a.

\_\_\_\_\_. *La procession plotinienne*. Paris: PUF, 1955b.

TURLOT, F. “Le ‘logos’ chez Plotin.” In: *Les Études philosophiques*, oct-déz., 4, 1985, p. 517-528.

VERRA, V. *Dialettica e filosofia in Plotino*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

WITT, R. E. “The plotinian logos and its stoic basis.” In: *The classical quarterly*, v. 25, n. 2, Apr., 1931, p. 103-111.

\_\_\_\_\_. *Albinus and the history of middle Platonism*. Londres: Cambridge, 1937.

ZAMORA, J. M. *La Génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.