



Deysielle Costa das Chagas

**O Conceito Plotiniano de *hýle*:
Lugar, natureza e geração**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão

Rio de Janeiro
2019



Deysielle Costa das Chagas

**O Conceito Plotiniano de *hýle*:
Lugar, natureza e geração**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Aprovada pela comissão organizadora abaixo assinada.

Prof. Dr. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão
Orientador
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Marcus Reis Pinheiro
Departamento de Filosofia – UFF

Prof. José Carlos Baracat Júnior
Departamento de Filosofia – UFRGS

Rio de Janeiro, 12 de abril de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Deysielle Costa das Chagas

Graduou-se em Filosofia na UFMA (Universidade Federal do Maranhão) em 2015. Desenvolveu pesquisa pelo PIBIC – UFMA/CNPq na área de Filosofia intitulada “*O Neoplatonismo de Plotino*” (2013-2015). Participou do projeto “*Leitura Filosófica*” pelo PIBID – CAPES (2011-2013). Atualmente, participa das atividades desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos em Filosofia Antiga (NUFA) da PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

Chagas, Deysielle Costa das

O conceito plotiniano de *hýle* : lugar, natureza e geração / Deysielle Costa das Chagas ; orientador: Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão. – 2019.

113 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2019.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Plotino. 3. Metafísica. 4. Matéria. I. Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

À minha mãe, Ana Lúcia,
pelo amor incondicional.

Ao Miguel, por despertar
em mim o (re)nascer.

Agradecimentos

De todos momentos deste processo, este é o mais importante para mim. A doçura do agradecimento que carrego diariamente sempre foi a minha força e luz frente a todas as dificuldades no desenvolvimento da pesquisa, ofício pouco reconhecido e constantemente ameaçado nestes anos difíceis e obscuros que presenciamos. Por esta razão, a gratidão por cada gesto que resultou na concretude desta pesquisa se faz mais que necessária.

Agradeço primeiramente a Deus, pelo o amor traçado em cada detalhe de minha vida.

Agradeço à minha família, motivo do meu caminhar, meu coração fora do peito. Inicialmente, agradeço à minha mãe, Ana Lúcia, o ser mais altruísta que conheço, que me ensinou a força e a doçura em meio a tanta dureza que a vida lhe impôs, maiores lições que estão gravadas no mais íntimo de mim. Ao meu pai, Rizonildo (*in memoriam*), o sorriso e a leveza que sempre ecoará em meu coração. Aos meus irmãos, Danillo, Deysianne e Danielly, por sempre acreditaram em mim, por me apoiarem, por fazerem o possível (e impossível) para que eu possa continuar caminhando na direção dos meus sonhos, que sei que são nossos. Aos meus sobrinhos e afilhados: Miguel, que tão pequeno já me ensina a pureza e a simplicidade de viver, e Joaquim, tão esperado por todos nós. Aos meus cunhados, Islania, Marcelo e Fred, e ao irmão agregado, Raphael, por trazerem ainda mais felicidade e amor para nossa família.

Agradeço ao Rodrigo Viana, para o qual me faltam palavras para definir tamanho companheirismo, por também ter se aventurado e partilhado essa nova fase de nossas vidas (que tanto nos fez crescer e que nos permitiu alcançar mais esse objetivo), pelo seu ouvido atento e pelas suas contribuições a esta pesquisa, e mais ainda, pelo amor e cuidado de todos esses anos.

Também agradeço ao Hélder, à Juliana e ao Dedé, minha segunda família, por cada palavra motivadora, por cada gesto de carinho e por todo apoio dado, pelos

quais serei sempre grata. Agradeço ainda à Luciana, ao tio Zé, à Norma e aos demais, que torceram por mim e apoiaram cada passo desta caminhada com a alegria singular de cada um. Em especial, agradeço à Maria Helena, pela amizade incondicional, por toda ajuda dada, além de ter se tornado um dos maiores exemplos de determinação em minha vida.

Agradeço a todos os amigos, de forma especial ao Thiago, que mesmo longe, sempre se fez presente nos conselhos tão preciosos ao longo desses 20 anos. Aos meus amigos de sorrisos largos e ternura infinita dos quais tenho saudade cotidiana: Valéria Santos, Josué Figueira, Priscila Oliveira, Rafael de Sousa, Paulo Calvet, Grazi Almeida, Gabriela Garçone, Felipe Soeiro, Carlos André e toda turma do KAB. Também agradeço aos amigos: Gustavo Silvano (que nos apresentou a PUC-Rio), Carlota Salgadinho, Felipe Gall, Pedro Baratieri, Juliana Búrigo, Uriel Nascimento, Erick Monteiro, Gabriel Rodrigues, Bruno Cervo, Larissa Primo, Felipe Amâncio, Mateus Bastos, Matheus Barros e todos os que a Pós-Graduação me proporcionou, pelas contribuições intelectuais e principalmente pela acolhida calorosa e pelos braços estendidos que se tornaram parte do meu lar carioca.

Agradeço ao prof. Renato Matoso, por ser um dos principais responsáveis pela realização desta pesquisa, não somente por sua orientação e por suas aulas motivadoras, mas pelo constante incentivo, pelos ouvidos atentos e pela disposição tão valorosa, além de toda confiança em mim depositada desde o começo deste processo.

Agradeço a todos os demais professores do departamento de Filosofia da PUC-Rio, em especial à Luisa Severo e à Irley Franco pelas aulas e por todas as discussões que contribuíram diretamente para minha formação. Agradeço também ao prof. William Altman, que nos arrebatou com sua vívida paixão pelos diálogos platônicos.

Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), responsáveis por toda minha base na Filosofia, em especial ao prof. Sidnei Francisco, responsável pelo meu ingresso no universo da pesquisa acadêmica e nos estudos neoplatônicos através do PIBIC, e ao professor

Almir Ferreira, responsável pelo meu ingresso sólido no universo da docência através do PIBID.

Agradeço ainda aos funcionários do departamento de Filosofia da PUC-Rio, à Edna, ao Daniel e à Diná, pela solicitude e gentileza em todos os momentos que necessitei de ajuda.

Por fim, agradeço também à CAPES pelo financiamento do meu mestrado.

Resumo

Chagas, Deysielle Costa das; Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes. **O conceito plotiniano de *hýle*: lugar, natureza e geração**. Rio de Janeiro, 2019, 112 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação analisará o *status* da matéria (*hýle*) no sistema filosófico de Plotino e suas consequências divergentes. Primeiramente, partindo da análise da hierarquia das hipóstases, buscar-se-á identificar o lugar ocupado pela matéria dentro do sistema plotiniano e a singularidade deste conceito na filosofia de Plotino. A partir daí, tratar-se-á da natureza e da função da matéria em relação à constituição dos seres sensíveis, tendo em vista o ordenamento das hipóstases, baseando-se, sobretudo, nos dois principais tratados que abordam o tema: *Sobre as duas matérias* (II 4 [12]) e *Sobre o que são e de onde vêm os males* (I 8 [51]). Compreendendo, então, as dificuldades que surgem na própria filosofia plotiniana com relação à noção de matéria e, até mesmo, suas aparentes contradições, investigar-se-á o problema da geração/origem da matéria. Uma vez que Plotino não deixou em seus escritos um posicionamento definitivo sobre essa questão, utilizar-se-á a análise crítica das teses dos principais comentadores como uma tentativa de compreender as dificuldades e até mesmo apontar possíveis soluções para esse problema.

Palavras-chave

Plotino; Metafísica; Matéria.

Abstract

Chagas, Deysielle Costa das; Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes (Advisor). **The Plotinus' concept of *hyle*: place, nature and generation.** Rio de Janeiro, 2019, 112 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation will analyze the matter's *status* in Plotinus' philosophical system and its divergent consequences. Initially, starting from the analysis of the hierarchy of the hypostasis, one will identify the place occupied by matter within the plotinian system and the singularity of this concept in Plotinus' philosophy. Thenceforth, one will treat the nature and function of matter in relation to sensible beings' constitution, having in mind the order of the hypostasis, basing it, above all, on the two main treatises that broach the subject: *On the two matters* (II 4 [12]) and *On what are and whence come the evils* (I 8 [51]). Then, understanding the difficulties that arise within plotinian philosophy itself concerning the idea of matter and even its seeming contradictions, one will investigate the problem of generation/origin of matter. Once Plotinus have not left a definite position about this subject, one will use the critical analysis of the que main scholars as a way to try to comprehend the difficulties and even to point out possible solutions to this problem.

Keywords

Plotinus; Metaphysics; Matter.

*Porque é muito mais espessa
a vida que se desdobra
em mais vida,
como uma fruta
é mais espessa
que sua flor;
como a árvore
é mais espessa
que sua semente;
como a flor
é mais espessa
que sua árvore,
etc. etc.*

*Espesso,
porque é mais espessa
a vida que se luta
cada dia,
o dia que se adquire
cada dia
(como uma ave
Que vai cada segundo
Conquistando seu vôo)*

João Cabral de Melo Neto

*Menelau: Não esta: pelos deuses
nós éramos enganados,
[tendo em mãos uma imagem
ruinosa de nuvem.]
Servo: [Que dizes?] Então foi
por uma nuvem, em vão, que
suportamos tantas penas?*

Eurípedes

Sumário

1	Introdução	12
1.1.	Notas sobre as citações de Plotino	13
2	O Lugar da Matéria (<i>hýle</i>)	15
2.1.	O Uno-Bem (<i>hén-agathós</i>)	17
2.2.	A Inteligência (<i>noûs</i>)	27
2.3.	A Alma (<i>psykhé</i>)	35
2.4.	A relação Alma-Matéria	43
3	A Natureza da Matéria (<i>hýle</i>)	51
3.1.	A matéria como não-ser em <i>Sobre as Duas Matérias</i> (II 4 [12])	52
3.2.	A matéria como mal em <i>Sobre o que São e de Onde Vêm os Males</i> (I 8 [51])	63
4	A Geração da Matéria (<i>hýle</i>)	71
4.1.	A pluralidade narrativa do engendramento da matéria	78
4.2.	A eterna iluminação dos inteligíveis	88
4.3.	A produção da Alma Parcial e a dupla imagem nos sensíveis	93
5	Considerações finais	102
6	Referências bibliográficas	105
6.1.	Fontes primárias	105
6.1.1.	Traduções completas	105
6.1.2.	Traduções parciais	105
6.2.	Fontes secundárias	106
6.3.	Outras fontes	110
	Anexo	111

1 Introdução

A filosofia plotiniana é toda ela estruturada em uma ordem e uma hierarquia de realidades – as hispóstases – que giram em torno daquele que é princípio absoluto, fundamento e finalidade de todas elas: o Uno-Bem. É a partir dele que todos os seres da realidade são gerados, iniciando-se pela Inteligência, seguida pela geração da Alma e, a través desta, a relação entre as realidades primeiras e a realidade sensível. A realidade sensível vem-a-ser pelo ato formador da Alma na matéria. Para enfatizar a importância de se compreender a matéria – esta que diferencia a realidade sensível daquelas realidades primeiras – Plotino baseia-se na característica primordial dos seres sensíveis: a contínua transformação dos seus elementos, ou seja, o movimento sucessivo de geração e corrupção. Todavia, este devir ao qual estão sujeitos os seres sensíveis não os destrói por completo. Dentro do devir, no qual algo deixa de ser e passa a ser outro, os seres não experimentam o seu total aniquilamento, pois, necessariamente, existirá algo que continuará quando cada ser deixar de ser (ou não ser mais o que era) e passar a ser outro.

Primeiramente, precisaremos compreender, dentro das possibilidades textuais que encontramos nos escritos de Plotino, este *lugar* ocupado pela matéria dentro do seu sistema hipostático, uma vez que a matéria é condição de possibilidade do vir-a-ser dos seres sensíveis e da própria distinção entre estes e as realidades primeiras.

Em seguida, também é fundamental investigar a *natureza*, o que é isto que permanece nos seres sujeitos ao devir. Analisaremos, portanto, as duas concepções de matéria mais claramente expostas e reconhecidas pelos intérpretes de Plotino. Na primeira concepção, presente no tratado *Sobre as Duas Matérias* (II 4 [12]), a matéria dos sensíveis é descrita, de maneira sintética, como não-ser, como algo desprovido de atributos de ordem ontológica. Posteriormente, no tratado *Sobre o que São e de Onde Vêm os Males* (I 8 [51]), surge uma outra concepção, segundo a qual a matéria é entendida como mal em si ou como princípio do mal. Estas duas principais concepções de matéria apresentadas por

Plotino se desdobram em um questionamento que norteará a investigação aqui proposta: visto que Plotino concebe a matéria dos sensíveis como não-ser e, sobretudo, princípio do mal, qual seria portanto a sua origem?

Uma vez que se admite que toda a realidade é e existe graças ao Uno-Bem que é fonte infinita de ser, que engendra tudo que lhe é posterior e que é fundamento de todo o sistema, aparentemente seria contraditório admitir que algum mal derive dele. Mas também, caso afirmássemos o contrário, ou seja, que a matéria-mal possui uma outra origem ou talvez mesmo uma não-geração, consequentemente estaríamos aceitando mais de um princípio não-gerado, o que destruiria a característica primordial da unidade do sistema plotiniano que possui somente um princípio não-gerado. Além disso, existiria algo, em algum grau, fora da competência do Uno-Bem, desafiando Seu poder absoluto. Ambas as ideias soam absurdas. Como ocorre, então, a *geração* da matéria dos sensíveis sem que esta desestruture a ordem do sistema?

Como podemos observar, tratar da matéria dentro da unidade da metafísica plotiniana não é somente importante para compreensão de uma parte específica do sistema relacionada com a realidade sensível. A questão da matéria em Plotino toca naquilo que há de mais caro ao seu projeto filosófico e místico, desafiando-nos, enquanto estudiosos deste projeto, a compreendê-la enquanto uma constituinte à altura da complexidade do sistema do qual ela faz parte, sem que ela o esfacele, revelando, desse modo, o refinamento e a profundidade do pensamento plotiniano. Longe de tentar exaurir, neste trabalho, os problemas referentes à matéria e, sobretudo, acerca de sua geração, buscaremos então expor os pontos mais cruciais da questão e apontaremos os caminhos percorridos até aqui pelos estudiosos, bem como suas contribuições e limitações frente ao tema e as possíveis aproximações existentes entre suas teses.

1.1. Notas sobre as citações de Plotino

Praticamente tudo o que conhecemos hoje sobre Plotino, não somente em termos de biografia, mas também dos seus próprios escritos, chegou até nós graças ao trabalho de seu discípulo direto Porfírio. Porfírio foi o responsável, como ele mesmo afirma na *Vida de Plotino*, por revisar e organizar todos os 54 tratados deixados por seu mestre. Porfírio, mesmo listando para nós a ordem

cronológica em que foram escritos os tratados de Plotino, decidiu também intitulá-los e reordená-los em seis grupos de nove tratados cada – as *Enéadas* –, de acordo com a proximidade dos temas. Como bem resume Brehier sobre a descrição de Porfírio dos temas das *Enéadas*: “o primeiro [grupo] se refere ao homem e à moral, o segundo e o terceiro ao mundo sensível e à providência, o quarto à alma, o quinto à Inteligência, o sexto ao Uno ou ao Bem”¹. Portanto, existem dois ordenamentos dos tratados plotinianos: um segundo a cronologia dos escritos e outro segundo o agrupamento que Porfírio realizou².

Então, as referências aos textos de Plotino serão realizadas da seguinte maneira:

- a) A referência das *Enéadas* virá abreviada por *En*. A numeração romana que se segue indica o grupo de tratados em que se encontra de acordo com o ordenamento de Porfírio. Por exemplo: *Enéada Primeira* = En. I
- b) A numeração arábica imediatamente posterior a numeração romana indica a posição do tratado na *Enéada*. Por exemplo: *Enéada Primeira*, segundo tratado = En. I 2.
- c) A numeração arábica entre colchetes indica o tratado de acordo com o ordenamento cronológico. A numeração que se segue após a vírgula são, respectivamente, o capítulo e a(s) linha(s). Por exemplo: décimo nono tratado, capítulo um, linhas de 5 à 10 = En. I 2 [19], 1, 5-10.

¹ BREHIÉR, 1953, p. 31. Cf. Vida de Plotino, 24-26.

² Para auxiliar no estudo do tema, a lista completa dos 54 tratados de Plotino, tanto com a referência do ordenamento cronológico quanto com a referência do ordenamento de Porfírio, encontra-se anexada no final deste trabalho.

2 O Lugar da Matéria (*hýle*)

A primeira forma de apresentar, e também a mais didática delas, qualquer que seja o tema presente na filosofia plotiniana é ter sempre como referencial a estrutura hierárquica de seu sistema. Em nosso caso, na medida em que nos propomos a analisar o tema da matéria, arriscaríamos dizer que seria impossível tomar consciência da complexidade e dos principais problemas nele implicados sem compreender, primeiramente, o ordenamento e as descrições de cada elemento que constituem as hipóstases (os níveis da realidade) segundo Plotino. Pois, como afirma Narbonne,

Todo estudo sobre a ὕλη (*hýle*) plotiniana [...] é, por assim dizer, obrigado a se colocar, por início, esta questão: [...] a qual necessidade (ou contingência) responde não simplesmente o surgimento efetivo desta matéria, mas, ainda, a diferença que, com ela, faz sua aparição no sistema de Plotino.³

Por esta razão, antes de tudo, iniciaremos esta pesquisa expondo as hipóstases do sistema de Plotino para que, com isso, possamos compreender qual o lugar⁴ que a matéria ocupa nesta ordem hierárquica.

Mesmo afirmando ser somente um exegeta de Platão⁵, e que não trazia nenhuma novidade no dizer de sua teoria filosófica, sabemos que Plotino diferencia-se mais profundamente das teorias filosóficas até então conhecidas por identificar como princípio, fundamento e finalidade de todos os seres algo que extrapola todo e qualquer pensamento. Esta primeira hipóstase, a qual ele atribui o nome de o Uno-Bem (*hén-agathós*), é uma realidade tão absolutamente transcendente que ultrapassa o próprio ser. Seguindo a processão – movimento

³ NARBONNE, 1993, p. 11.

⁴ Vale ressaltar que neste contexto a palavra “lugar” utilizada neste capítulo não está se referindo a qualquer noção espacial ou de grandeza que, como veremos adiante, não pertencerá à matéria.

⁵ Cf. En. V 1 [10], 8, 9-14.

que inicia-se no Uno-Bem em direção à multiplicidade –, temos a segunda hipóstase denominada de Inteligência (*noûs*), a realidade que é a forma, o ser e o pensamento por excelência. A partir da Inteligência, temos a Alma (*psykhé*) como mediadora entre os inteligíveis e os sensíveis, a realidade que ordena e governa o *cosmos* e formata o que lhe é posterior, a matéria (*hýle*), que é o polo oposto em relação ao princípio dentro do sistema.

Em *Sobre as Três Principais Hipóstases* (V 1 [10]), podemos encontrar a referência basilar ao diálogo platônico *Parmênides* que foi utilizada por Plotino para fundamentar sua divisão das realidades superiores. Na segunda parte deste diálogo platônico, a questão da unidade e de suas relações – oriunda de um exercício filosófico proposto pelo personagem Parmênides – é analisada de maneira minuciosa através da elaboração de hipóteses acerca da noção de unidade. No diálogo, essas hipóteses, que poderiam ser entendidas como tentativa de solução para as aporias resultantes da teoria das formas, se revelam como aparentes antinomias. Porém, a interpretação plotiniana relacionada às três hipóteses iniciais não só sugere que não se tratam de antinomias, como afirma tratarem-se de diferentes sujeitos-unidade, dissolvendo, assim, a contradição existente entre as conclusões das hipóteses. Segundo Plotino, cada hipótese da segunda parte do diálogo *Parmênides* diz respeito a uma noção de unidade distinta. Estes sujeitos-unidade distintos seriam, respectivamente, cada componente das hipóstases superiores.

[...] o Parmênides platônico, falando com maior exatidão, distingue uns de outros, o primeiro Um, que é Um mais propriamente, o Segundo, ao que chama “Unomúltiplo”, e o Terceiro, ao que chama Uno e Múltiplo.

[trad. IGAL, J.]: δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαίρει ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἓν, ὃ κυριώτερον ἓν, καὶ δεύτερον <ἓν πολλὰ> λέγων, καὶ τρίτον <ἓν καὶ πολλὰ>.⁶

Seguindo, como o próprio Plotino fez em seu tratado, a ordem das três primeiras hipóteses do *Parmênides*, nos apropriaremos, em parte, das descrições presentes nesta e em outras obras de Platão e dos antigos que influenciaram a construção das hipóstases plotinianas. Só assim poderemos compreender as

⁶ En. V 1 [10], 8, 24-27.

singularidades do sistema filosófico plotiniano, sobretudo a relação da matéria com/no seu sistema, bem como sua função e natureza.

2.1. O Uno-Bem (*hén-agathós*)

Tive então um sentimento de que nunca ouvi falar. [...] O sentimento era novo para mim, mas muito certo, e não ocorrera antes apenas porque não tinha podido ser. Sei que se ama ao que é Deus.

Clarice Lispector⁷

Não é novidade que entre os primeiros filósofos a busca por um princípio originário do *cosmos* constitui-se uma das tarefas fundamentais. Do mesmo modo, atribuir a este princípio um caráter unitário, tão bem estabelecido pelos eleatas, especialmente por Parmênides, é reconhecidamente uma herança problemática no âmbito das questões metafísicas da Antiguidade Clássica. Para Plotino, a questão de um princípio absolutamente simples e unitário não somente é importante para fundamentar a origem de tudo que é, mas também para explicar o modo de ser e existir de cada constituinte da realidade. Por esta razão, ao tratarmos do Uno-Bem, estamos diante não somente do que seria o começo, mas do núcleo e da própria finalidade do sistema filosófico plotiniano. Desse modo, Plotino descreve e demonstra sua filosofia do primeiro princípio em um tripé constituído: 1) pela explicação racional; bem como 2) pela tradição, de maneira especial pelos textos platônicos; e 3) pela experiência (mística)⁸.

O caráter explicativo racional parte prioritariamente de uma problemática no âmbito da cosmologia, ou seja, é necessário explicar a origem e o surgimento de todo o real a partir de um princípio não questionável. O que seria então este princípio? A primeira resposta, longe de ser simples, é que ele se trata de uma unidade primeira. Uma vez que, tendo em vista que existe uma multiplicidade de seres integrantes da realidade, será necessário então que haja uma unidade da qual eles derivam e participam⁹. Além disso, o fundamento de qualquer ser é sua unidade, pois o ser se fragmenta e perde a essência que lhe é própria quando a

⁷ LISPECTOR, 2016, p. 403.

⁸ Divisão baseada na análise de ARMSTRONG, 1953, p.28.

⁹ Cf. En. V 5 [32], 4, 1-7.

unidade lhe abandona¹⁰. Portanto, este princípio de toda a realidade deve ser a unidade primeira e mais fundamental de todas elas. Tendo isto posto, é em uma leitura muito singular da tradição que Plotino irá buscar os primeiros traços que constituirão esta hipóstase central de seu sistema.

Dentro da tradição, duas são as suas referências mais notórias¹¹, ambas presentes nas obras platônicas: a passagem 509b da *República* e a descrição da primeira hipótese acerca da unidade, presente no *Parmênides* (137c-142a).

É na passagem 509b da *República*, através do conceito de Bem lá apresentado, que Plotino encontra inspiração para o primeiro atributo do Uno: o Uno é o *princípio de todo ser*, ou também podemos dizer que enquanto infinita potência produtora ele é *causa eficiente de todo ser*. Platão, através de seu personagem Sócrates, apresenta nessa passagem a seguinte afirmação:

Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder.

[trad. PEREIRA, M. H.]: Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.¹²

O Uno-Bem, segundo Plotino, é, portanto, este princípio que *adiciona o Ser e a essência* a toda a realidade existente. É ele que “faz com que cada um exista [...] está claro que aquele é o criador da essência e da autossuficiência, sem ser ele mesmo essência, mas estando *mais além da essência*”¹³. Este movimento de *fazer cada ser existir* significa não somente trazer ao ser aquilo que não era – a atividade geradora –, mas significa ainda que, como infinita potência produtora, o

¹⁰ Cf. En. VI 9 [9], 1, 11-12.

¹¹ Isso não quer dizer que outras não tenham sido tão importantes, mas que estas são as utilizadas de maneira mais direta por nosso autor ou, como no caso da *República* 509b, uma das passagens mais citadas em toda a obra plotiniana. Cf. En. V 1 [10], 8, 5-7; V 3 [49], 13, 2-4; V 3 [49], 17, 13-15; V 4 [7], 1, 10-13; V 5 [32], 6, 9-11; V 6 [24], 6, 30-31; VI 8 [39], 9, 27-28.

¹² *República*, 509b.

¹³ [trad. IGAL, J.]: Ἀλλ' εἰ ποιεῖ ἕκαστον εἶναι καὶ τῇ ἐνὸς παρουσίᾳ αὐταρκες τὸ πλῆθος αὐτοῦ καὶ αὐτός, δηλονότι ποιητικὸν οὐσίας καὶ αὐταρκείας ἐκεῖνο αὐτὸ <οὐκ ὄν οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα ταύτης>. En. V 3 [49], 17, 10-13.

Uno-Bem é também a causa da contínua participação no ser, da contínua existência. Essa infinitude de sua potência, essa superabundância, não empobrece ou condiciona o Uno-Bem ao exercer essa atividade geradora e mantenedora.

Possui a infinitude enquanto Potência, posto que jamais se modificará nem se acabará, já que mesmo as coisas que não possuem deficiência são graças a ele. Sua infinitude se deve ao fato de que não é mais de um, nem tem nada com o que confine nada de próprio.

[trad. IGAL, J.]: Τὸ δ' ἄπειρον ἢ δύναμις ἔχει· οὐ γὰρ ἄλλως ποτὲ οὐδ' ἐπιλείψει, ὅπου καὶ τὰ μὴ ἐπιλείποντα δι' αὐτόν. Καὶ τὸ ἄπειρον τούτῳ τῷ μὴ πλέον ἑνὸς εἶναι μηδὲ ἔχειν πρὸς ὃ ὀριεῖ τι τῶν ἑαυτοῦ.¹⁴

Para explanar didaticamente essa potencialidade infinita do Uno-Bem, Plotino faz uso, inclusive, de algumas analogias. Temos, por exemplo, no tratado *Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno* (III 8 [30]) o uso de duas delas. A primeira será a de uma fonte que não possui nenhum outro princípio e que fornece sua água para todos os rios sem nunca se esgotar, mas que permanece em quietude enquanto os rios traçarão seus cursos¹⁵. A segunda delas é a da vida que percorre uma grande árvore e que tem seu princípio assentado na raiz, que não se dispersa por toda ela e, sendo una, dá a planta a sua vida múltipla¹⁶. Percebemos, então, como a apresentação de Plotino acerca do Uno-Bem nos faz compreendê-lo enquanto esta causa eficiente de potencialidade infinita como gerador (fonte e raiz) que mantém “cheio de ser” tudo que é posterior a ele (a água dos rios e a vida em toda a árvore). Mas vale ressaltar algo que não fica muito claro em meio às analogias: tendo em mente todo o sistema e a hierarquia das hipóstases plotinianas, o Uno-Bem – mesmo sendo a fonte de todo ser e toda a vida – não engendra os seres da realidade diretamente, a única exceção disto é a Inteligência. Há graus de proximidade do Uno-Bem e, conseqüentemente, há uma ordem de engendramento da qual trataremos mais adiante.

É ainda na passagem 509b da *República* que encontramos a inspiração plotiniana para um segundo atributo do Uno-Bem: a sua *absoluta transcendência*.

¹⁴ En. V 5 [32], 10, 21-23; 11, 1-2.

¹⁵ Cf. En. III 8 [30], 10, 5-10.

¹⁶ Cf. En. III 8 [30], 10, 10-14.

O que significaria *não ser essência* (οὐκ οὐσίας ὄντος), mas estar *acima e para além da essência* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)? É aqui, pois, que nos deparamos mais pura e simplesmente com a questão da natureza¹⁷ deste princípio gerador e mantenedor das realidades. O Uno-Bem não é ser, não pode ser nenhuma das coisas de que é princípio exatamente por ser princípio de todas elas. Logo, ele deve estar para além de todo o ser e, conseqüentemente, para além de todo o pensamento. Com isso, o Uno-Bem não pode conhecer e nem desconhecer nada, não necessitando pensar a si mesmo, pois é simplíssimo¹⁸ e já não pode ser ao mesmo tempo pensante e pensado, tornando-se uma dualidade. Neste caso, temos uma extrapolação do que compreenderíamos enquanto ontologia, pois não estamos tratando mais de um sistema fundado na *metafísica do ser*, mas tratamos agora de um sistema fundamentado em uma *metafísica da unidade*, de um sistema henológico¹⁹.

Como nos afirma o próprio Plotino, “ele [o Uno-Bem] 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”²⁰. E também, ao reafirmar a absoluta transcendência do Uno-Bem em *Que os Inteligíveis não São Exteriores ao Intelecto e sobre o Bem* (V 5 [32]), ele apresenta sua interpretação dessa expressão platônica *além da essência/ser* aplicada ao seu princípio simplíssimo:

Não sendo nenhuma delas [das coisas que originou], dirá somente que [o Uno-Bem] está além delas. Agora bem, estas coisas são os Seres e o Ser; logo aquele está além do ser. E a expressão ‘além do Ser’ não expressa um ‘isto’ – pois não é positiva –, nem expressa o nome daquele, mas comporta meramente a noção de ‘não isto’.

[trad. IGAL, J.]: Εἰ οὖν τὰ πάντα ἐν τῷ γενομένῳ, τί τῶν ἐν τούτῳ ἐκεῖνο ἐρεῖς; Οὐδὲν δὲ τούτων ὄν μόνον ἂν λέγοιτο

¹⁷ Utilizamos este termo somente como recurso explicativo, uma vez que, como veremos, este e qualquer outro termo que caracterize uma essencialidade não se aplica à concepção de Uno-Bem plotiniano.

¹⁸ “Ninguém encontraria princípio algum mais simples do que o princípio de todas as coisas que foi descrito, nem algum que o transcenda.”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Τῆς τε γὰρ λεχθείσης οὕτως ἔχειν ἀρχῆς τῆς πάντων οὐδεὶς ἂν εὔροι ἀπλουστέραν οὐδ’ ἐπαναβεβηκυῖαν ἦντινοῦν. En. II 9 [33], I, 21-22.

¹⁹ Cf. BEZERRA, 2006, p. 63-66.

²⁰ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἦ ἐστι μὲν τὸ μηδὲν τούτων ὧν ἐστὶν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζώῃς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι. En. III 8 [30], 10, 28-31.

ἐπέκεινα τούτων. Ταῦτα δὲ τὰ ὄντα καὶ τὸ ὄν <ἐπέκεινα> ἄρα <ὄντος>. Τὸ γὰρ ἐπέκεινα ὄντος οὐ τότε λέγει – οὐ γὰρ τίθησιν – <οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ> λέγει, ἀλλὰ φέρει μόνον τὸ οὐ τοῦτο.²¹

Este *não isto* atribuído ao Uno-Bem não significa dizer que ele é um “nada em absoluto”, ele é um não-ser no sentido mais sobre-excedente possível, o que o diferenciara o mais radicalmente da concepção de matéria²². Este *não isto* reflete a não particularidade do Uno-Bem, nada pode defini-lo, denominá-lo. Negar a possibilidade de predicação do Uno-Bem é tentar, desde a seara da linguagem, demonstrar a absoluta transcendência dele. Contudo, em qual fonte Plotino buscaria fundamento para tamanha radicalidade transcendente para assentar essa (não) descrição do Uno-Bem? É neste ponto que a primeira hipótese acerca da unidade presente no diálogo *Parmênides* toma parte imprescindível na interpretação da henologia plotiniana. É nela que encontramos uma numerosa negação de predicções à unidade, da qual resulta uma impossibilidade de conceituação levada ao limite da linguagem.

A personagem Parmênides elenca 9 consequências²³ da hipótese *se é um* (εἰ ἓν ἐστίν) para demonstrar a impossibilidade da predicação da unidade nestes termos. São eles: 1) ele não é nem todo nem partes²⁴; 2) sem figura²⁵; 3) não está no espaço²⁶; 4) nem em repouso nem em movimento²⁷; 5) nem mesmo nem

²¹ En. V 5 [32], 6, 08-14.

²² Como trataremos no capítulo seguinte. Cf. item 3.1.

²³ Como estão claramente elencadas na edição da tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Cf. *Parmênides*, 137c-142a.

²⁴ “A divisão é uma afecção do corpo, primariamente do corpo enquanto corpo. Se, pois, o divisível o é enquanto corpo, o indivisível será indivisível enquanto não corpo. Porque como poderá dividi-lo se carece de grandeza?”. [trad. IGAL, J.]: ὁ δὲ ἐστὶ μηδενὸς σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐθέλει αὐτοῦ εἶναι, ἀνάγκη τοῦτο τὰ τε ἄλλα πάθη τοῦ σώματος μηδαμῶς αὐτὸ πάσχειν μερίζεσθαι τε οὐχ οἷόν τε· σώματος γὰρ καὶ τοῦτο καὶ πρώτως πάθος καὶ ἡ σῶμα. Εἰ δὴ ἡ σῶμα τὸ μεριστόν, ἡ μὴ σῶμα τὸ ἀμεριστόν. Πῶς γὰρ καὶ μερίσεις οὐκ ἔχον μέγεθος;. En. VI 4 [22], 8, 15-20.

²⁵ “Não tem figura, então, porque não tem partes nem forma”. [trad. ARMSTRONG, A. H.]: Οὐδὲ σχῆμα τοίνυν, ὅτι μηδὲ μέρη, οὐδὲ μορφή. En. V, 5 [32], 11, 5-6.

²⁶ “sendo capaz de produzir todas as coisas, como teria grandeza? Pelo contrário, será infinito; mas se é infinito, não terá grandeza alguma. Além do mais, a grandeza reside nos posteriores.” [trad. IGAL, J.]: Πάντα δὲ ποιεῖν δυνάμενον τί ἂν μέγεθος ἔχοι; Ἡ ἄπειρος ἂν εἴη, ἀλλ’ εἰ ἄπειρος, μέγεθος ἂν ἔχοι οὐδέν. Καὶ γὰρ μέγεθος ἐν τοῖς ὑστάτοις· καὶ δεῖ. En. VI 7 [38], 32, 14-17.

²⁷ “[...] pensa que é Uno, pois é simples e primeiro, e que é Princípio, pois dele provém todas as coisas: dele provém o Movimento primeiro, pois não está nele; dele o Repouso, pois ele mesmo não necessita de Repouso, já que nem se move e nem está em repouso, porque tampouco teria onde repousar e nem onde mover-se.” [trad. IGAL, J.]: ὅτι ἓν – ἀπλοῦν γὰρ καὶ πρῶτον – ὅτι ἀρχή – ἀπ’ αὐτοῦ γὰρ πάντα· ἀπ’ αὐτοῦ <κίνησις> ἢ πρώτη, οὐκ ἐν αὐτῷ, ἀπ’ αὐτοῦ <στάσις>, ὅτι αὐτὸς μὴ ἐδεῖτο· <οὐ> γὰρ <κινεῖται οὐδ’ ἔστηκεν>· οὐδὲ γὰρ εἶχεν οὔτε ἐν ᾧ στήσεται οὔτε ἐν ᾧ κινήσεται· περὶ τί γὰρ ἢ πρὸς τί ἢ ἐν τίνι. En. V 5 [32], 10, 13-18.

diferente²⁸; 6) nem semelhante ou dessemelhante; 7) nem igual nem desigual²⁹; 8) não está no tempo³⁰; 9) e, por fim, como consequência de tudo isso, dele *não há ciência, nem conhecimento e nem enunciação*. Como descreve Platão

-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.

[trad. IGLÉSIAS, M. e RODRIGUES, F.]: Οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει. – Οὐκ ἔοικεν. – Οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἐν. – Οὐ φαίνεται. – Οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἐν εἶναι· εἴη γὰρ ἂν ἥδη ὄν καὶ οὐσίας μετέχον· ἀλλ' ὡς ἔοικεν, τὸ ἐν οὔτε ἐν ἔστιν οὔτε ἔστιν, εἰ δεῖ τῷ τοιῷδε λόγῳ πιστεύειν. – Κινδυνεύει. – Ὅ δὲ μὴ ἔστι, τούτῳ τῷ μὴ ὄντι εἴη ἂν τι αὐτῷ ἢ αὐτοῦ; – Καὶ πῶς; – Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. – Οὐ φαίνεται. – Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.³¹

Destarte, o Uno-Bem só poderia ser apresentado através de uma total negação de toda e qualquer característica possível presente na realidade. E aqui nos deparamos com o terceiro atributo desta unidade simplíssima: a sua *inefabilidade*. Este atributo dá abertura para o questionamento até mesmo do próprio nome a ele atribuído, o qual Plotino afirmava ser somente convenientemente aplicado³², como quem usa de recurso didático para auxiliar a

²⁸ “É que nele não há nenhuma outra coisa presente, salvo uma simples intuição dirigida a si mesmo. Mas não havendo intervalo algum [...]. E por isso Platão, acertadamente, supõe alteridade onde há Inteligência e Essência. Porque a Inteligência, para poder pensar, deve sempre assumir alteridade e identidade.” [trad. IGAL, J.]: “Ἡ οὐδὲν ἄλλο πάρεστιν αὐτῷ, ἀλλ' ἀπλη τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν ἔσται. [...] Διὸ καὶ ὀρθῶς ἑτερότητα λαμβάνει, ὅπου νοῦς καὶ οὐσία. Δεῖ γὰρ τὸν νοῦν αἰεὶ ἑτερότητα καὶ ταυτότητα λαμβάνειν, εἴτερ νοήσει. En. VI 7 [38], 39, 1-6.

²⁹ Os pares mesmo (identidade)/outro (alteridade), semelhante/dessemelhante e igual/desigual considera o mesmo argumento da pressuposição que todos dependem de uma dualidade – uma primeira multiplicidade – que não se aplicaria ao Uno-Bem.

³⁰ “[O Uno] nem está em movimento, nem em repouso, nem em um lugar, nem no tempo, mas é autosubsistente e uniforme”. [trad. IGAL, J.]: οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὐτῷ ἐστὼς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, <ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές>. En. VI 9 [9], 3, 43-44.

³¹ *Parmênides*, 141e-142a.

³² Aqui perceberemos componentes claros que fundamentam o que ficou conhecido na mística cristã como Teologia Negativa, mas com suas devidas particularidades. Como afirma PINHEIRO

compreensão. Isso justificaria, inclusive, o constante uso de analogias para se referir a ele³³.

Essa inefabilidade do Uno-Bem é vista por meio de dois pontos: a) nem a racionalidade discursiva (*diánoia*) e nem mesmo a intelecção (*nóesis*) são capazes de abarcar a simplicidade absoluta do Uno-Bem³⁴ e b) o Uno-Bem, enquanto unidade-absoluta, é superior a toda a predicação. Portanto, fazer qualquer afirmação sobre o Uno-Bem objetiva apenas, como afirma Plotino,

[...] querendo dar a entender, como podemos, a nós mesmos. Mas pode ser que mesmo o nome de “Uno” comporte negação de multiplicidade. [...] Por outro lado, tomado positivamente, tanto o nome como o sentido de “Uno” serão menos claros do que se não fosse dado nome algum. [...] mas que é inapropriado, no entanto, inclusive esse nome, para a designação daquela Natureza, já que aquele não deve ser captado pelo ouvido nem compreensível para quem o ouve, mas se para algum, para quem o vê.

[trad. IGAL, J.]: Ἀλλὰ ἡμεῖς ταῖς ἡμετέραις ὠδίσι ἀποροῦμεν ὅ τι χρῆ λέγειν, καὶ λέγομεν περὶ οὐ ῥητοῦ, καὶ ὀνομάζομεν σημαίνειν ἑαυτοῖς θέλοντες, ὡς νάμεθα. Τάχα δὲ καὶ τὸ ‘ἔν’ ὄνομα τοῦτο ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλά. Ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν. Εἰ δὲ θέσις τις τὸ ἔν, τό τε ὄνομα τό τε δηλούμενον, ἀσαφέστερον ἂν γίνοιτο τοῦ εἰ μὴ τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ· τάχα γὰρ τοῦτο ἐλέγετο, ἵνα ὁ ζητήσας, ἀρξάμενος ἀπ’ αὐτοῦ, ὁ πάντως ἀπλότητός ἐστι σημαντικόν, ἀποφήση τελευτῶν καὶ τοῦτο, ὡς τεθὲν μὲν ὅσον οἶόν τε καλῶς τῷ θεμένῳ οὐκ ἄξιον μὴν οὐδὲ τοῦτο εἰς δῆλωσιν τῆς φύσεως ἐκείνης, ὅτι μὴδὲ ἀκουστὸν ἐκεῖνο μὴδὲ τῷ ἀκούοντι δεῖ συνετὸν εἶναι, ἀλλ’ εἴπερ τινί, τῷ ὀρῶντι.³⁵

Entretanto, que visão seria esta que possibilitaria a compreensão do Uno? Certamente não seria, para Plotino, uma visão das coisas sensíveis, nem das formas dos objetos. Trata-se da visão bem-aventurada, a experiência própria da

(2013, p. 77): “a própria expressão Teologia Negativa, que designa o método para se falar sobre Deus, ou princípio supremo (o próprio Plotino utiliza pouco o termo *theós* para falar do Uno), já seria uma expressão tendenciosa, na medida em que até o termo Deus deve ser negado daquilo que é absolutamente simples: o primeiro princípio não é nem o Diabo, nem Deus. Convém lembrar que mesmo o conceito de Deus é um conceito entre outros e deve, assim, também ser negado”.

³³ “Agora bem, as analogias, as negações, o conhecimento dos provenientes dele e os graus escalonados, nos instruem acerca dele [do Uno-Bem]”. [trad. IGAL, J.]: Διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ <ἀναβασμοί> τινες. En. VI 7 [38], 36, 7-8.

³⁴ Cf. BARACAT JÚNIOR, 2006, p.72.

³⁵ En. V 5 [32], 6, 24-36.

contemplação. Eis que temos o último elemento do tripé que fundamenta a filosofia do primeiro princípio plotiniano, a própria experiência da unidade (da mística). É a união com aquilo que há de mais elevado, e ela só se dá através de uma experiência amorosa, de uma relação e união essencialmente erótica. Todos os seres tem em si uma tendência à contemplação, desejam visualizar e unir-se com o princípio. Há uma tendência universal para a direção e para a união (*synousía*) com o Uno-Bem, um anseio. O amor é esta força que impulsiona todos os seres para este caminho de busca. Na ascese, cada ser alcança e ama aquele bem que lhe é anterior, de acordo com a hierarquia hipostática, até alcançar o primeiro Bem.

Ao contrário da processão – o movimento em que toda ordem da realidade se estabelece, a partir da diferenciação/engendramento das hipóstases derivadas do Uno-Bem –, a conversão, o movimento de retorno à unidade, retira toda a diferença que possa existir entre o contemplador e o contemplado. Como afirma Narbonne: “É preciso, pois, se dissociar do diverso para encontrar o não diverso, isso que é a própria simplicidade”³⁶. O amor do que deseja contemplar ressalta a falta, a necessidade e a deficiência da natureza de um ser, mas, ao mesmo tempo, ele revela a possibilidade de suprimento desta falta no vínculo com o ser contemplado. “E este é o Amor acampando à porta, mesmo vindo de fora para a presença da Beleza e desejando isto, satisfeito se dessa forma ele possa ter participação nela”³⁷.

Este é o estado de quem anseia experienciar o Uno-Bem: a vigília constante. A contemplação do Uno-Bem não se dá de maneira planejada, programada, cronometrada e intencional, mas se dá como um brotar súbito, repentino. A vida do amante e do sábio é essa constante vigília e preparação para a experiência com/na unidade.

Na verdade, não tem que perguntar de onde veio, porque não existe esse "de onde". Porque nem vem de lugar algum nem se vai a lugar algum, mas aparece e deixa de aparecer. E por isso não é necessário andar em sua busca, mas esperar calmamente até que apareça, uma vez que se tenha preparado para ser

³⁶ NARBONNE, 2013, p. 45.

³⁷ [trad. ARMSTRONG, A. H.]: Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ θυραλῶν Ἔρως παρὸν ἕξωθεν ἀεὶ καὶ ἐφιέμενος τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαπῶν ἀεὶ οὕτως ὡς δύναται μετασχεῖν. En. VI 5 [23], 10, 3-5.

espectador, assim como o olho aguarda o nascer do sol. E o sol, aparecendo no horizonte – “do Oceano”, dizem os poetas – se oferece espontaneamente aos olhos para que contemplem.

[trad. IGAL, J.]: Ἡ οὐ δεῖ ζητεῖν πόθεν· οὐ γάρ ἐστι τὸ πόθεν· οὔτε γὰρ ἔρχεται οὔτε ἄπεισιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται· διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῆ, παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, ὡς περ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει· ὁ δὲ ὑπερφανεῖς τοῦ ὀρίζοντος – <ἐξ ὠκεανοῦ> φασιν οἱ ποιηταί – ἔδωκεν ἑαυτὸν θεάσασθαι τοῖς ὄμμασιν.³⁸

Quando há aproximação do Uno-Bem, já não há mais pensamento e individuação. É uma experiência inefável, uma vez que o próprio Uno-Bem é inefável. Tornamo-nos pura visão e participamos dele, no qual os limites do *eu* não podem ser definidos, uma vez que nos tornamos um com o Uno-Bem. Esta contemplação é pura presença e, como indizível, ela é silenciosa³⁹. Esta é a constituição da experiência da unidade, como diria o licopolitano: “esta é a vida dos deuses e a dos homens divinos e bem-aventurados: um liberar-se das demais coisas, das daqui, um viver livre dos deleites daqui e um fugir só ao Só”⁴⁰.

E, no fim, compreendemos então que o Uno-Bem não constitui somente um elemento conceitual que busca responder a uma exigência de explicação racional para a totalidade do real. Segundo nosso filósofo, ele é, acima de tudo, o fim da jornada⁴¹ de todo o ser, nosso *télos*, “estando os entes primeiros em contemplação, era necessário que todas as outras coisas a desejassem, visto que a meta de todas elas é o seu princípio”⁴².

Para nós, à vista disso, uma pergunta se manifesta: já que nenhum pensamento ou inteligência consegue dar conta de compreender o cerne da estrutura mais fundamental – que é princípio, meio e fim – da realidade, porque se fez necessário construir todo um sistema filosófico em torno de algo absolutamente transcendente e que se faz contemplar inesperadamente? Qual seria a validade da lógica, da ciência, tendo em vista tudo isso?

³⁸ En. V 5 [32], 8, 1-7.

³⁹ BAL, 2007, p. 53.

⁴⁰ [trad. IGAL, J.]: Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φωνὴ μόνου πρὸς μόνον. En. VI 9 [9], 11, 49-51.

⁴¹ Cf. En. VI 9 [9], 11, 45.

⁴² [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ὡς ἀναγκαῖον ἦν τῶν πρώτων ἐν θεωρίᾳ ὄντων καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐφίεσθαι τούτου, εἴπερ τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή. En. III 8 [30], 7, 16-18.

A impossibilidade de descrever a experiência final de nossa jornada não anula a possibilidade de descrever o caminho até o mais próximo possível dela. Este é o intento da fala plotiniana, de seus escritos: apontar o caminho. O caminho é aquilo que nos é inteligível, que nos é compreensível, que nos é claro. Para percorrê-lo, é importante a instrução de quem já experienciou, de quem já realizou este caminho. Este que já trilhou é capaz de conduzir e entusiasmar para percorrermos o caminho, utilizando-se de bons argumentos, uma vez que estamos impossibilitados de descrever o destino final. Como afirma Narbonne, o discurso deve fazer acreditar, “a crença de que se trata não é, aliás, a crença daquele que ignora a ciência ou que não tem preocupação com a ciência, mas daquele que, levado por ela, é, porém, consciente de seus limites”⁴³.

E por isso disse Platão que é “inefável” e indescritível. Mas falamos e escrevemos sobre ele como apontando o caminho a quem deseje um ponto de contemplação, tratando de encaminha-lo para aquele e de despertá-lo dos raciocínios à contemplação. Porém, a instrução termina onde termina o caminho e a marcha. A contemplação mesma já é tarefa própria de quem deseje ver.

[trad. IGAL, J.]: Διὸ <οὐδὲ ῥήτὸν> οὐδὲ γραπτὸν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεάν ὡσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ δίδαξις, ἡ δὲ θεὰ αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου.⁴⁴

Nisto se revela uma genialidade de nosso autor: o rigor filosófico frente a uma relação aparentemente paradoxal entre a mística e a necessidade da ciência, da explicação racional. Ambas as abordagens estão perfeitamente inter-relacionadas dentro do sistema plotiniano. Ao mesmo tempo que assume a necessidade de justificar um princípio e fundamento da totalidade do real e de fundamentar o que nos conduz à certeza deste princípio simplíssimo que também é fim último dos seres, tem-se, neste mesmo, uma compreensão que só acontece no contemplar, que nos é impulsionada através do desejo por uma experiência inefável. Como nos declara Bréhier, a união íntima entre a mística e a explicação racional faz de Plotino um dos mestres mais importantes da história da filosofia.

⁴³ NARBONNE, 2013, p. 47.

⁴⁴ En. VI 9 [9], 4, 11-16.

Deve-se colocar Plotino entre os pensadores que trataram de resolver o conflito, eu não diria entre razão e fé (pois esta forma depende de caracteres que todavia não se manifestam nessa época), mas um conflito de ordem mais geral: o conflito entre uma representação religiosa do universo, quer dizer, uma representação na qual nosso destino tem sentido, e uma representação racionalista que parece quitar toda significação ao destino individual da alma. Em virtude de tal abordagem do problema, Plotino passou a ser um dos mestres mais importantes da história da filosofia.⁴⁵

Caminheemos, pois, agora para aquela primeira e a mais perfeita realidade de que nos é permitido haver uma compreensão racional, aquela que está mais próxima da fonte dos seres. Tratemos de apresentar – como o próprio caminho da hierarquia plotiniana já nos conduz – a natureza daquela que é a primeira expressão da potencialidade infinita do Uno-Bem e que a ele está ligada de maneira direta: a Inteligência.

2.2. A Inteligência (*noûs*)

Sócrates: Estou falando da tese que é surpreendente por natureza, que agora há pouco encontramos por acaso: “que o múltiplo seja um e o um múltiplo”. Eis uma sentença surpreendente, pois quem quer que sustente uma das duas posições é facilmente contestado.

Platão⁴⁶

Antes de mais nada, é necessário fazer as seguintes perguntas: como, ou melhor, por que do Uno é engendrado o Ser (que, como veremos, é a primeira multiplicidade)? Por que não bastou à ele permanecer em si? A resolução apresentada por Plotino para justificar a processão dos seres é sua *teoria da dupla atividade*. Essa teoria consiste na afirmação de que cada hipóstase, ou cada ser constituinte da realidade possuem duas distintas atividades: a) a atividade da essência (ἐνέργεια τῆς οὐσίας) e; b) a atividade proveniente da essência (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας). A primeira atividade é imanente, é *ser em ato* ou *autoproduzir-se*

⁴⁵ BRÉHIER, 1953, p. 58.

⁴⁶ *Filebo*, 14c.

(*atividade de si*). A segunda atividade é um sair de si e dirigir-se para fora, é um *desde si ao outro*⁴⁷. Pensemos, cautelosamente, esta dupla atividade aplicada ao engendramento a partir do Uno. Sabemos que o Uno não possui uma essência por seu atributo absolutamente transcendente, mas, por ser princípio e estar para além do ser, ainda assim ele é atividade⁴⁸, atividade que se auto produz⁴⁹ (atividade de si) e que a partir desta atividade produz-se uma segunda atividade (atividade proveniente de si) que não modifica a primeira e que é diferente dela. Assim como ocorre com o calor do fogo – a analogia dada por Plotino⁵⁰ -: existe um calor que é próprio da natureza do fogo, que constitui sua essência, e um calor que irradia dele, sai dele e aquece o que é exterior à ele. É de maneira equivalente que o engendramento da Inteligência ocorre. Ela é produto da atividade que provém do próprio Uno-Bem, sendo ela, portanto, gradualmente inferior ele, sem modificá-lo ou esgotá-lo, e sendo ela também naturalmente derivante dele.

Temos, então, a causa do engendramento da Inteligência, uma atividade caracterizada por um movimento de saída de si. Mas somente esta etapa não basta⁵¹, é necessário um segundo movimento, que é o retorno a si, a partir do qual a processão pode acontecer plenamente. É válido ressaltar que estes movimentos não são temporalmente distintos, mas são didaticamente explicitados por Plotino. E é na descrição da Inteligência como “visão do Uno-Bem” que isto se torna mais acessível. Segundo Plotino a Inteligência surge porque “por seu retorno [do Uno-

⁴⁷ “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”. [trad. IGAL, J.]: Ἐνέργεια ἢ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἢ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου· καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτὸ ἐστὶν ἐνέργεια ἕκαστον, ἢ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἔπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἑτέραν οὐσαν αὐτοῦ. En. V 4 [7], 2, 27-30.

⁴⁸ “Sendo, pois, como é uma atividade não escravizada a uma essência, é puramente livre, e desse modo ele mesmo é o mesmo por si mesmo”. [trad. IGAL, J.]: Ἐνέργεια δὴ οὐ δουλεύουσα οὐσίᾳ καθαρώς ἐστὶν ἐλευθέρᾳ, καὶ οὕτως αὐτὸς παρ' αὐτοῦ αὐτός. En. VI 8 [39], 20, 17-19.

⁴⁹ “Porém se se diz com toda razão que ele mesmo se mantém a si mesmo, segue-se que ele mesmo é também quem se produz a si mesmo, dado que o que por natureza mantém uma coisa é também o que inicialmente a fez existir”. [trad. IGAL, J.]: εἰ δ' αὐτὸς αὐτὸν ὀρθῶς λέγεται συνέχειν, αὐτὸς ἐστὶ καὶ ὁ παράγων ἑαυτόν, εἴπερ, ὅπερ συνέχει κατὰ φύσιν, τοῦτο καὶ ἐξ ἀρχῆς πεποίηκεν εἶναι. En. VI 8 [39], 20, 21-24.

⁵⁰ Cf. En. V 4 [7], 2, 30-33.

⁵¹ Sobre este momento indeterminado do engendramento da Inteligência entre a atividade de saída de si e o retorno do/ao Uno-Bem trataremos mais detalhadamente no capítulo seguinte, pois, como veremos, ela estará relacionada a concepção de matéria inteligível presente no tratado *Sobre as Duas Matérias* II 4 [12]. Cf. item 3.1, p. 56.

Bem] a ele, ele vê: e esta visão é Inteligência”⁵². É no retorno do olhar do Uno-Bem a ele mesmo que a determinação da Inteligência ocorre. Curioso, como nos sinaliza Szlezák⁵³, é que essa concepção de determinação ou delimitação do sentido – que neste caso é a visão – que é dada pelo próprio objeto da sensação já se encontra, de certo modo, na psicologia aristotélica. Aristóteles afirma que o sentido, que é capacidade e potencialidade, é que recebe a forma (a determinação) de seu objeto “assim como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro”⁵⁴, e desse modo atualiza-se. Assim também é a Inteligência que, enquanto visão, é determinada e delimitada pelo seu objeto de contemplação, o Uno-Bem, e dele recebe a forma e limite tornando-se assim o Ser e a Forma primeiros.

Qual a natureza, portanto, deste primeiro engendrado? A Inteligência plotiniana, para sermos mais didáticos, “corresponderia às Ideias de Platão, à Forma aristotélica e ao Deus supremo dos estóicos, mas com uma particularidade Plotino é o primeiro filósofo grego que não coloca a Inteligência como princípio supremo”⁵⁵. É em conceitos filosóficos tão diferentes que Plotino encontrará uma unidade: a Inteligência como causa e explicação *racional* da formação dos sensíveis. E, acrescido a isso, ela também é o grau mais próximo à finalidade da vida, sendo ela também Vida em seu sentido mais pleno.

Seguindo este caminho, a correspondência mais enfática ao conceito de Inteligência se dá na interpretação neoplatônica acerca do que atualmente conhecemos como *teoria das formas* em Platão. Mais especificamente: a Inteligência para Plotino corresponderia à totalidade do mundo das ideias (ou Hiperurânio) que é o paradigma da realidade sensível e dos objetos que a constituem. Se o Uno-Bem é a unidade absolutamente simples e destituída de qualquer atributo ontológico – assim como a primeira hipótese presente no diálogo *Parmênides* –, a Inteligência seria esta unidade acrescida de ser, seria a unidade-totalidade das ideias – bem como a segunda hipótese deste mesmo

⁵² [trad. IGAL, J.]: “Ἡ ὅτι τῆ ἐπιστροφῆ πρὸς αὐτὸ ἐώρα: ἡ δὲ ὄρασις αὕτη νοῦς. En. V 1 [10], 7, 5-6.

⁵³ Cf. SZLEZÁK, 2010, p. 96.

⁵⁴ [trad. REIS, M. C.]: Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, **οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον.** *De Anima*, 424a, 18-19.

⁵⁵ BEZERRA, 2006, p. 78.

diálogo platônico –. A Inteligência corresponderia, segundo Plotino, ao *um que é* (ἐν εἰ ἔστιν) ou o *um que participa da essência* (ουσίας μετέχειν τὸ ἐν), que, segundo a fala da personagem, resultaria na seguinte afirmação:

Pois nem o ser falta ao *um*, nem o *um* ao ser, mas igualam-se, estando os dois sempre em todas as coisas. – É absolutamente assim, parece. – Logo, o *um* mesmo, fragmentado pela essência, é coisas múltiplas e ilimitadas em quantidade. – Parece. – Logo, não somente o *um* que é é múltiplas coisas, mas também o *um* mesmo, distribuindo-o o ser, é necessariamente múltiplas coisas.

[trad. IGLÉSIAS, M. e RODRIGUES, F.]: οὔτε γὰρ τὸ ὄν τοῦ ἐνὸς ἀπολείπεται οὔτε τὸ ἐν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἐξισοῦσθον δύο ὄντε ἀεὶ παρὰ πάντα. { – } Παντάπασιν οὔτω φαίνεται. { – } Τὸ ἐν ἄρα αὐτὸ κεκερματισμένον ὑπὸ τῆς οὐσίας πολλά τε καὶ ἄπειρα τὸ πληθὸς ἐστίν. { – } Φαίνεται. { – } Οὐ μόνον ἄρα τὸ ὄν ἐν πολλά ἐστίν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἐν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενημμένον πολλά ἀνάγκη εἶναι.⁵⁶

A Inteligência é o *um que é*. É ela Inteligência e Ser, coincidindo nela ambos e sendo eles uma e a mesma coisa⁵⁷. E, em consequência disso, já não é puramente simples, já se trata de uma primeira multiplicidade. Ao receber do Uno-Bem o ser, ou melhor, a potência, a Inteligência se fragmenta para poder lidar com ela⁵⁸. Entretanto, essa fragmentação não contraria sua unidade, ela é todas as coisas em uma unidade inteligível. “A Inteligência é os Seres e os contém todos dentro de si, não como em um lugar, mas como quem se contém a si mesma e é uma só coisa com eles. Lá eles estão ‘todos juntos’, mas não por isso menos discriminados”⁵⁹. É desse modo que ela constitui a totalidade das ideias, das formas e, bem como o Hiperurânio platônico⁶⁰, também se torna paradigma de toda a realidade existente.

⁵⁶ *Parmênides*, 144e, 1-7.

⁵⁷ “Logo, é verdade o de que ‘Porque pensar e ser são a mesma coisa’, e o de que ‘da ciência das coisas imateriais se identifica com seu objeto’ [...]”. [trad. IGAL, J.]: Ὅρθως ἄρα <τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι> καὶ <ἡ τῶν ἀνευ ὕλης ἐπιστήμη ταῦτόν τῃ πράγματι>. En. V 9 [5], 5, 29-31.

⁵⁸ Cf. En. VI 7 [38], 15, 21-23.

⁵⁹ [trad. IGAL, J.]: Νοῦς μὲν δὴ ἔστω τὰ ὄντα, καὶ πάντα ἐν αὐτῷ οὐχ ὡς ἐν τόπῳ ἔχων, ἀλλ' ὡς αὐτὸν ἔχων καὶ ἐν ὧν αὐτοῖς. <Πάντα> δὲ <όμοῦ> ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἦττον διακεκριμένα. En. V 9 [5], 6, 1-3.

⁶⁰ “[...] é necessário que na Inteligência exista um modelo universal e que a dita Inteligência seja como um *cosmos* inteligível, do que disse Platão: ‘no Animal que é realmente’”. [trad. IGAL, J.]: [...] παρ' οὗ δέ ἐστιν εἰς νοῦν ἀναγομένου, ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι, καὶ

Também, posto que tem que haver um ‘Fazedor deste universo’, esse Fazedor não pensará nos seres que são em um mundo ainda não existente a fim de criar o dito mundo. Logo, antes que exista o mundo, tem que existir aqueles e ser não imagem derivadas de outros, mas arquétipos primitivos e substância da Inteligência.

[trad. IGAL, J.]: Εἰ δὲ καὶ <ποιητὴν> δεῖ εἶναι <τοῦδε τοῦ παντός>, οὐ τὰ ἐν τῷ μήπω ὄντι οὗτος νοήσει, ἴνα αὐτὸ ποιῇ. Πρὸ τοῦ κόσμου ἄρα δεῖ εἶναι ἐκεῖνα, οὐ τύπους ἀφ’ ἐτέρων, ἀλλὰ καὶ ἀρχέτυπα καὶ πρῶτα καὶ νοῦ οὐσίαν.⁶¹

É clara, nesta passagem, a retomada do discurso platônico presente no diálogo *Timeu*, na qual a personagem principal do diálogo inicia seu discurso pressupondo a distinção entre duas realidades: uma que se gera e se corrompe (sensível) e outra que “pode ser apreendida pelo pensamento, acompanhado pelo raciocínio, uma vez que é sempre desta maneira”⁶². É a figura desse Fazedor – o Demiurgo – que, sendo ele bom, utiliza esta realidade que é *sempre desta maneira* como paradigma da realidade sensível. Sendo esta realidade sensível – este *cosmos* criado pelo Demiurgo – ordenada e bela, é certo que “ele olhou para o que é eterno”⁶³ ao fazê-la. Sendo a Inteligência este paradigma para o qual olha o Demiurgo, ela está, portanto, além do tempo e é eterna. Pois, se assim não fosse, ela estaria sujeita à alteração temporal, deixando de ser e passando a ser outro e isto seria inconcebível para aquele que é paradigma da realidade. Portanto ele é, e é sempre, não podendo dizer dele que foi ou será, e neste sentido ele é ato e é sempre em ato. “[P]ara usar o termo ‘inteligência’ em seu verdadeiro sentido, tem que pensar não na que está em potência, nem a que passa da ininteligência para a inteligência, [...] mas a que está em ato e é sempre inteligência”⁶⁴.

Então, além de fundamentar-se nos conceitos platônicos dessa passagem do *Timeu*, Plotino também recorre a elementos presentes na teoria peripatética. É no conceito da Forma primeira (do Motor Imóvel), definido por Aristóteles como ato

κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὃν φησιν ὁ Πλάτων <ἐν τῷ ὄ ἐστι ζῶον>. En. V 9 [5], 9, 5-8.

⁶¹ En. V 9 [5], 5, 19-23.

⁶² [trad. FIGUEIREDO, M. J.]: τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, τὸ δ’ αὖ δόξη μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. *Timeu*, 28a, 1-3.

⁶³ [trad. FIGUEIREDO, M. J.]: δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίον ἔβλεπεν. *Timeu*, 29a, 3.

⁶⁴ [trad. IGAL, J.]: Δεῖ δὲ νοῦν λαμβάνειν, εἴπερ ἐπαληθεύσομεν τῷ ὀνόματι, μὴ τὸν δυνάμει μηδὲ τὸν ἐξ ἀφροσύνης εἰς νοῦν ἐλθόντα – εἰ δὲ μή, ἄλλον πάλιν αὖ πρὸ αὐτοῦ ζητήσομεν – ἀλλὰ τὸν ἐνεργεῖα καὶ ἀεὶ νοῦν ὄντα. En. V 9 [5], 5, 1-5.

puro, que o licopolitano se detém. Segundo Aristóteles, por mais que a potência pareça ser anterior ao ato – pois tudo que veio a ser pressupôs a potência, mas nem toda a potência se torna ato –, deve existir algo que seja em sua essência sempre ato para que possa ser causa da atualização das coisas. Se fosse o contrário, nenhuma das coisas existiriam, permanecendo sempre em potência. Logo, a causa primeira deve ser ato. Semelhante argumentação encontramos em Plotino na descrição da Inteligência: “Como o que está em potência poderá passar a ato se não há uma causa que o reduza a ato? [...] E, por isso, tem que estabelecer que as coisas primeiras estão em ato e que são indeficientes e perfeitas”⁶⁵. Mas vale ressaltar que, tendo em vista uma significativa diferença entre a teoria plotiniana e a aristotélica, a Inteligência não é o princípio primeiro do sistema plotiniano como é no sistema aristotélico e, derivando ela da potência infinita do Uno-Bem, o argumento aristotélico para o eterno ser em ato serve para fundamentar somente a causalidade das formas sensíveis em relação a Inteligência, mas não explica a relação de engendramento entre a Inteligência e o Uno-Bem.

Temos então, por razão da plena e integral perfeição da Inteligência, a coincidência, no mesmo Ser, do ato de inteligir e do objeto de intelecção primeiros. Na Inteligência, pensante e pensado são uma mesma coisa. Como afirma Aristóteles:

Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a *substância*, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente. [...] E Ele [Deus] também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade.

[trad. REALE, G.]: ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ

⁶⁵ [trad. IGAL, J.]: πόθεν γὰρ τὸ δυνάμει ἐνεργεῖα ἔσται, μὴ τοῦ εἰς ἐνεργεῖαν ἄγοντος αἰτίου ὄντος; Εἰ γὰρ κατὰ τύχην, ἐνδέχεται μὴ ἔλθεῖν εἰς ἐνεργεῖαν. En. V 9 [5], 4, 4-7.

τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὁδοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. [...]. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια.⁶⁶

Sendo também a essência da Inteligência, como vimos, a totalidade dos seres ou das formas, ela é enquanto hipóstase “a totalidade de *noes* que se pensam a si mesmos”⁶⁷. Aqui nos deparamos com outra diferença, mais sutil que a primeira, em relação a Aristóteles: enquanto o objeto de inteligência da Inteligência é somente sua própria inteligência, para Plotino esse objeto é a totalidade das ideias/formas. É assim que Plotino baseia-se em um argumento aristotélico preservando a teoria platônica em seu cerne. Mas existe ainda um terceiro elemento, além do Ser e do Inteligir, apresentado mais claramente por Aristóteles e incorporado à noção de Inteligência: ela também é Vida⁶⁸. Ser Vida, dentro do sistema plotiniano, é necessariamente portar o movimento – que já mencionamos – de saída e de retorno ao Uno, “um movimento de autodeterminação, de autofetivação do ser”⁶⁹. Ser Vida é possuir um movimento interior que permite a Inteligência ser, simultaneamente, inteligível, inteligente e Forma, ser unomúltiplo⁷⁰.

Por fim e muito brevemente, também há um outro conceito retomado muito pontualmente por Plotino da tradição: a divindade enquanto *sympathia* universal nos estóicos. Esta compreensão, no estoicismo, de que os seres que constituem o universo e as suas diversas partes são “simpáticos” uns com os outros é baseada em uma visão organicista/materialista do universo. Sendo o *cosmos* um grande ser vivo, suas partes estão em constante ligação. Esta é uma forma de tornar próximos os seres constituintes da realidade: mesmo que eles estejam afastados, eles sempre estarão interiormente conectados. O termo *sympathia* remete à ideia de um “experimentar em conjunto”. Nesse sentido, as realidades ocorrem coordenadamente não porque uma está influenciando a outra, mas porque ambas estão respeitando uma ordem que é superior a elas.

⁶⁶ *Metafísica*, 1072b, 18-27.

⁶⁷ SZLEZÁK, 2010, p. 206.

⁶⁸ “O que é Inteligência: a Inteligência é uma vida determinada”. [trad. IGAL, J.]: Νοῦς· ὀρισθεῖσα γὰρ ζωὴ νοῦς. En. VI 7 [38], 17, 25-26.

⁶⁹ BARACAT JÚNIOR, 2006, p. 97.

⁷⁰ Cf. En VI 2 [43], 8, 23-25.

Esta ordem superior, dentro do sistema plotiniano, corresponderia à Inteligência. Ela é uma concentração, uma união de todas as realidades inteligíveis. Porém, diferentemente dos estóicos, esta união tão íntima não se dá no mundo das realidades sensíveis ou possuem uma concepção corpórea. O que se dá na ordem existente da realidade sensível não é mais do que uma imagem desta ordem ou desta unidade fundamental encontrada na Inteligência.

Porque lá tudo é diáfano, nada é obscuro nem opaco, mas cada um é transparente a cada um e em tudo, posto que a luz o é à luz. E é que cada um possui a todos dentro de si e vê, por sua vez, em outro a todos, e tudo é tudo e cada um é tudo, e o resplendor é imenso, porque cada um deles é grande, pois ainda o pequeno é grande.

[trad. IGAL, J.]: διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερός εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί. Καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὐτὸς ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἢ αἴγλη· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρὸν μέγα.⁷¹

Esta ligação entre os seres, esta *sympathia*, é de natureza intelectual. Ela só é possível sendo cada ser, como Plotino apresenta, um todo. Porém, cada ser manifesta esse “todo” à sua maneira, já que cada um faz parte da unidade com sua potencialidade múltipla ou ressalta um aspecto diferente desta unidade-múltipla. “Cada um é todos associados em unidade: são distintos por suas potências, mas todos são um em virtude daquela única múltipla potência, ou melhor, o que é um só é todos”⁷². Neste caso, a Inteligência é uma assimilação completa onde, dessa maneira, tudo conhece tudo.

Vale ressaltar que, ao recorrer a todas essas abordagens teóricas no intuito de descrever a Inteligência, Plotino não esquece ou abandona a natureza ascensional do seu sistema filosófico. A retomada da tradição é uma busca por uma causa e uma explicação do mundo sensível e, ao mesmo tempo, é um “apontar” para um grau de uma vida espiritual. A Inteligência é uma etapa do movimento de conversão dos seres até seu fim último. É aquela que, por se encontrar mais próxima daquele que é o objeto final de nossa jornada, nos conduz a ele e o contempla constantemente. É por essa razão que Plotino inicia seu

⁷¹ En. V 8 [31], 4, 4-9.

⁷² [trad. IGAL, J.]: ἕκαστος πάντες συνόντες εἰς ἓν, καὶ ταῖς μὲν δυνάμεσιν ἄλλοι, τῇ δὲ μιᾷ ἐκείνῃ τῇ πολλῇ πάντες εἰς· μᾶλλον δὲ ὁ εἷς πάντες. En. V 8 [31] 9, 16-18.

tratado *Sobre a Inteligência, as Ideias e o Ser* (V 9 [5]) já nos afirmando que para alcançar a Inteligência nos é necessária a natureza do amante, ou melhor, do filósofo⁷³. Devemos desejar a beleza para além dos corpos, desejar a beleza da alma que nos conduz à Beleza em si, aquela que coincide com as ideias e que se encontra na Inteligência⁷⁴.

Porém, para que a relação entre a realidade inteligível e a sensível ocorra, existe a hipóstase engendradora a partir da Inteligência: a Alma. É através da Alma que a ordem e a vida presentes na Inteligência chegam ao nível do sensível e é sobre ela que agora discorreremos.

2.3. A Alma (*psykhé*)

Ela mesma criou, insuflando-lhes vida, todos os viventes, os que são alimentados pela terra, os que são nutridos pelo mar, os que estão no ar e astros divinos que estão no céu; que ela mesma criou o sol, e ela mesma este grande céu, e que ela mesma os ordenou, e ela mesma os faz girar ordenadamente, sendo ela uma natureza diferente dos seres que ordena, dos seres que move, dos seres que vivifica.

Plotino⁷⁵

Se levarmos em conta a ordem cronológica apresentada por Porfírio acerca dos escritos de Plotino, podemos observar que a Alma se apresenta como uma das primeiras questões ou a primeira grande questão tratada por Plotino em debate com as concepções difundidas e discutidas entre seus contemporâneos. Em seu tratado *Sobre a Imortalidade da Alma* (IV 7 [2]), o segundo tratado em sequência cronológica, é notória a preocupação plotiniana em defender a concepção de alma enquanto uma substância real, transcendente, divina, simples e imortal,

⁷³ É clara a inspiração de Plotino baseada no discurso da Diotima no diálogo *O Banquete*. Cf. En. V 9 [5], 2, 1-11.

⁷⁴ “Porque, em sua subida, chegará primeiro à Inteligência, e lá saberá que todas as Formas são belas e dirá que a Beleza é isto: as Ideias, fundamentando-se em que todas as coisas são belas por estas, pela descendência e substância da Inteligência”. [trad. IGAL, J.]: ἕκαστος πάντες συνόντες εἰς ἓν, καὶ ταῖς μὲν δυνάμεσιν ἄλλοι, τῇ δὲ μιᾷ ἐκείνῃ τῇ πολλῇ πάντες εἰς· μᾶλλον δὲ ὁ εἷς πάντες. En. I 6 [1], 9, 34-37.

⁷⁵ En. V 1 [10], 2, 2-6.

especialmente frente às teorias epicuristas e estóicas⁷⁶ que defendiam uma noção materialista de alma, respectivamente, enquanto conglomerado de átomos e enquanto *pneûma* corporal. De maneira muito breve, o embate escolar plotiniano se pauta mais enfaticamente nos argumentos que nos conduzem a afirmação da incorporeidade e da indivisibilidade/simplicidade da alma. Por exemplo, segundo Plotino, a possibilidade da intelecção, que consiste na percepção sem o corpo, demonstra que o sujeito que pensa – neste caso, a alma – não pode ser um corpo, ou este não se distinguiria de seu instrumento, a sensação⁷⁷. Também a memória só é possível porque a alma é incorpórea, caso contrário ela não conseguiria manter “impressos” seus conteúdos de maneira cumulativa sem que estes se bloqueassem ou desfizessem uns aos outros⁷⁸. A alma está toda inteira em todas as partes, uma vez que “um corpo não pode atravessar outro em sua totalidade e totalmente. Mas a alma o atravessa totalmente. Logo é incorpórea”⁷⁹. No fim, após todas as contraposições, a consideração para a qual Plotino parece-nos sempre apontar neste tratado é que dentre a natureza divina e eterna e a natureza do devir, a alma pertence à primeira natureza, e é necessário que estejamos sempre cientes disso.

Contudo, essas afirmações levantadas no tratado acima citado não seriam suficientes, como bem observou o próprio Plotino no começo de seu tratado *Sobre a Essência da Alma II* (IV 2 [4]), para delimitar precisamente a natureza da alma ou, melhor dizendo, para saber qual sua singularidade em relação às outras hipóstases inteligíveis anteriores a ela. Sobretudo para diferenciá-la daquela que a gerou: a Inteligência. Porém, antes de passarmos para a discursão acerca da natureza da Alma em Plotino, se faz necessário, para que possamos compreendê-la, investigarmos como ocorre o engendramento da Alma a partir da Inteligência dentro do sistema plotiniano.

Seguindo o movimento de processão, podemos afirmar que a Alma é engendrada a partir da Inteligência de maneira semelhante ao engendramento da

⁷⁶ Plotino também analisa de maneira minuciosa as concepções de alma defendidas pelos pitagóricos (que defendiam ser a alma uma harmonia) e peripatéticos (que concebiam a alma como uma atualidade inseparável do corpo). Porém, não trataremos deles neste momento.

⁷⁷ Cf. IV 7 [2], 8, 1-24.

⁷⁸ Cf. IV 7 [2], 6, 37-49.

⁷⁹ [trad. IGAL, J.]: Οὐ τοίνυν ὅλον δι' ὅλου χωρεῖν δυνατὸν τὸ σῶμα· ἡ δὲ ψυχὴ δι' ὅλων ἀσώματος ἄρα. IV 7 [2], 8², 21-23.

Inteligência a partir do Uno-Bem. Então, retomemos o que falamos acerca da dupla atividade anteriormente aplicada ao Uno-bem – a da essência e a proveniente da essência – e apliquemos agora à Inteligência. Ela, ao olhar a si mesma, pensa a si mesma e exerce uma atividade de si e, conseqüente a isto, desenvolve algo a partir de si mesmo e que é semelhante a si. Curioso é que nas descrições de ambos os engendramentos – da Inteligência a partir do Uno-Bem, como acima descrito, e da Alma a partir da Inteligência – Plotino faz uso de analogias semelhantes. O filósofo, ao descrever a dupla atividade da Inteligência, afirma-nos que essa atividade acontece da mesma maneira que o fogo, que para produzir fogo em outro objeto, deve ser primeiramente fogo em si. Ou seja, é necessário que a Inteligência exerça atividade da essência para que a atividade proveniente da essência (a atividade geradora) possa ocorrer. Como descreve Plotino:

Logo, [a Inteligência] pensando a si mesma, desse modo mantém sua atividade aplicada a si mesma e dirigida a si mesma. E se algo emana dela, é porque está centrada em si mesma. Por que primeiro devia estar centrada em si mesma, e então dirigir-se para outro ou dar origem a outro semelhante a ela, analogamente como, para o fogo, o primeiro é ser fogo em si mesmo e exercitar a atividade do fogo, e então, desse modo, poder deixar em outro um rastro de si mesmo. [...] na alma, por outro lado, há uma parte dirigida à Inteligência e penetrada, diríamos, totalmente; mas há outra parte que está fora da Inteligência e dirigida ao exterior. É que a alma, por uma de suas partes, é semelhante ao princípio da qual provém, e por outra, ainda que dessemelhante é, ainda por esta, semelhante, tanto agindo como produzindo.

[trad. IGAL, J.]: Ἐαυτὸν ἄρα νοῶν οὕτω πρὸς αὐτῷ καὶ εἰς ἑαυτὸν τὴν ἐνέργειαν ἴσχει. Καὶ γὰρ εἴ τι ἐξ αὐτοῦ, τῷ εἰς αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ. Ἔδει γὰρ πρῶτον ἐν ἑαυτῷ, εἶτα καὶ εἰς ἄλλο, ἢ ἄλλο τι ἦκειν ἀπ' αὐτοῦ ὁμοιούμενον αὐτῷ, οἷον καὶ πυρὶ ἐν αὐτῷ πρότερον ὄντι πυρὶ καὶ τὴν ἐνέργειαν ἔχοντι πυρὸς οὕτω τοι καὶ ἴχνος αὐτοῦ δυνηθῆναι ποιῆσαι ἐν ἄλλῳ. [...] ἢ δὲ ψυχὴ τὸ μὲν ὅσον πρὸς νοῦν αὐτῆς οἷον εἴσω, τὸ δ' ἔξω νοῦ πρὸς τὸ ἔξω. Κατὰ θάτερα μὲν γὰρ ὁμοίωται ὅθεν ἦκει, κατὰ θάτερα δὲ καίτοι ἀνομοιωθεῖσα ὁμῶς ὁμοίωται καὶ ἐνταῦθα, εἴτε πράττοι, εἴτε ποιῶ.⁸⁰

Logo, a última das hipóstases superiores é gerada pela Inteligência, sendo semelhante a ela em partes e modos distintos. Existe uma parte da Alma que está voltada para a Inteligência e que se assemelha a ela em sua atividade intelectual.

⁸⁰ En. V 3 [49], 7, 19-30.

Entretanto, existe outra parte da alma que está mais distanciada da Inteligência e voltada para as *coisas exteriores* ou, melhor dizendo, para as coisas às quais a Alma se dirige para atuar e produzir. Esta seria a parte da Alma que, ousemos dizer, assemelha-se de maneira dessemelhante à Inteligência. Como seria isso possível? Em seu tratado *Sobre as Virtudes* (I 2 [19]), Plotino admite haver dois tipos de assemelhação: a que exige o idêntico entre os semelhantes, uma igualdade de forma; e, aquela semelhança que se refere a um outro que é primário. No caso desse segundo tipo de semelhança, “devemos conceber a assemelhação de outro modo, sem exigirmos uma forma idêntica, mas antes diferente, se de fato se assemelham de modo diferente”⁸¹. Portanto, essa parte da Alma que se dirige para as coisas exteriores, mesmo que semelhante à Inteligência, é a que também confere a singularidade da natureza da Alma.

[A] função própria da parte mais racional da Alma consiste em inteligir, mas não em inteligir somente, senão, em que deferiria da Inteligência? Porque a Alma, ao tomar outra característica além de ser intelectiva, não permaneceu na inteligência. E assim, também a alma possui sua função, posto que tudo o que pertence ao reino dos inteligíveis a possui. Mas a Alma, ao olhar a quem é anterior a ela, entende; mas, ao olhar para si mesma põe em ordem e governa o que é posterior a ela, manda nele.

[trad. IGAL, J.]: Ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μὲν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέροι; Προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερῷ εἶναι καὶ ἄλλο, καθὸ νοῦς οὐκ ἔμεινεν· ἔχει τε ἔργον καὶ αὐτή, εἴπερ πᾶν, ὃ ἐὰν ἦ τῶν νοητῶν. Βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν τὸ μετ' αὐτὴν [ὁ] κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ.⁸²

O lugar ocupado pela Alma no sistema plotiniano nos evidencia a complexidade de sua natureza. Sendo ela a última das realidades superiores, a última das três hipóstases primordiais, é a linha tênue que relaciona a realidade sensível com a realidade primeira. A Alma não somente é “o princípio racional último e inferior dos inteligíveis e dos seres do mundo inteligível”, mas também é a “primeira de todo aquele mundo perceptível pelos sentidos. Portanto, está certamente em relação com ambos”⁸³. Isto posto, a Alma não é somente uma

⁸¹[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἐνταῦθα τὴν ὁμοίωσιν ἄλλον τρόπον ληπτέον οὐ ταῦτὸν εἶδος ἀπαιτοῦντας, ἀλλὰ μᾶλλον ἕτερον, εἴπερ κατὰ τὸν ἕτερον τρόπον ὁμοίωται. En. I 2 [19], 2, 8-11.

⁸² En. IV 8 [6], 3, 21-27.

⁸³ [trad. ARMSTRONG, A. H.]: πρῶτος δὲ τῶν ἐν τῷ αἰσθητῷ παντί. Διὸ δὴ καὶ πρὸς ἄμφω ἔχει. En. IV 6 [41], 3, 6-8.

realidade inteligível pura e simplesmente. Ainda mais, como destaca Corrigan, ela também não é “apenas a animadora direta do mundo sensível, ela é um organismo vivo por seu próprio direito”⁸⁴. No entanto, a Alma é a intermediária, a mediadora entre ambas as realidades, ela é capaz de transitar e se estender por todo domínio da vida. Estudar a psicologia plotiniana é, como afirma Brehier, estudar “os diversos níveis em que se pode encontrar a alma, desde o mais alto – o êxtase e a comunhão com o Uno-Bem [...]– até o mais baixo, onde é força organizadora do mundo sensível”.⁸⁵ Este papel de viajante mediadora marca a função primordial da Alma dentro dessa conjuntura neoplatônica.

É então na terceira hipótese do *Parmênides* de Platão que Plotino busca correspondências para a última das hipóstases superiores de seu sistema. O *um* que é unidade e multiplicidade e que participa do tempo⁸⁶, como caracterizado a partir de 155e, é aquele que, tal como apresentado pela personagem Parmênides, ora se afasta e ora participa do ser, como é dito:

Assim sendo, não haverá também aquele tempo em que ele entra em participação com o ser e em que dele se afasta? [...] – De modo algum será possível – [...] Mas vindo a ser um e múltiplas coisas, não é necessário que se separe e que se reúna? – Absolutamente necessário. – Por outro lado, quando vem a ser dessemelhante e semelhante, não é necessário que venha a assemelhar-se e a desassemelhar-se? – Sim. – E quando vem a ser maior, e menor, e igual, não é necessário que aumente, e diminua, e se iguale? – É assim.

[trad. IGLÉSIAS e RODRIGUES]: { – } Οὐκοῦν ἔστι καὶ οὗτος χρόνος, ὅτε μεταλαμβάνει τοῦ εἶναι καὶ ὅτε ἀπαλλάττεται αὐτοῦ; [...] { – } Οὐδαμῶς.[...] { – } Ἐν δὲ γιγνόμενον καὶ πολλὰ ἄρ' οὐκ ἀνάγκη διακρίνεσθαι τε καὶ συγκρίνεσθαι; { – } Πολλή γε. { – } Καὶ μὴν ἀνόμοιόν γε καὶ ὅμοιον ὅταν γίγηται, ὁμοιοῦσθαι τε καὶ ἀνομοιοῦσθαι; { – } Ναί. { – } Καὶ ὅταν μείζον καὶ ἔλαττον καὶ ἴσον, αὐξάνεσθαι τε καὶ φθίνειν καὶ ἰσοῦσθαι; { – } Οὕτως.⁸⁷

⁸⁴ CORRIGAN, 2005, p. 38

⁸⁵ BREHIÉR, 1953, p. 75.

⁸⁶ C. Bezerra nos chama atenção para a interpretação singular de Plotino sobre a segunda e terceira hipótese do *Parmênides* de Platão, que parece simplesmente ignorar a atribuição do tempo já na segunda hipótese e aplicá-lo somente na terceira. *Op. cit.*, p 82. O tempo (passado, presente e futuro) ligado ao movimento e ao devir seria mais próximo ao papel da Alma de animadora e dirigente da realidade sensível, além de mediadora das realidades superiores e sensíveis, do que a Inteligência.

⁸⁷ *Parmênides*, 156a-b.

Este movimento de afastamento e de participação com o ser é semelhante, como Plotino parece nos expor, ao da Alma que por uma de suas partes visa a Inteligência e nela permanece e que por outra parte afasta-se da Inteligência e visa as coisas exteriores à ela. Entretanto, sendo una e múltipla, a Alma também realiza um movimento que lhe é próprio, o movimento de separação e reunião como dito acima ou, dito de outra maneira, de divisão e indivisão. A Alma exerce seu papel intermediário, sua função cosmológica, entre as realidades superiores e sensíveis através dessa dupla capacidade.

É nesta singularidade da Alma que percebemos a complexa exegese plotiniana dos textos platônicos, pois ao mesmo tempo que Plotino busca em sua concepção de Alma compreender e inserir em seu sistema esta unidade que é múltipla do *Parmênides*, ele também visa conciliar esta unidade-e-multiplicidade com a descrição da Alma presente no diálogo *Timeu*. A Alma do *cosmos*, criação e doação do Demiurgo, é aquela que é anterior à natureza corpórea e que foi gerada com a finalidade de dominá-la e governá-la. Porém, essa finalidade é cumprida graças à própria constituição da Alma, que é, segundo o discurso do *Timeu*, composta primeira e fundamentalmente por uma substância (*ousia*) intermédia entre o indivisível e o divisível⁸⁸, bem como, posteriormente, composta a partir da natureza do Mesmo e do Outro. Devido a essa natureza, a Alma “quando entra em contato com alguma coisa que tem uma substância passível de ser dispersa, ou quando entra em contato com alguma coisa cuja a substância é indivisível, é abalada em todo o seu ser”⁸⁹, ou seja, a Alma é capaz de ser afetada por ambas as realidades e também capaz de unir-se à elas.

Depois de gerada nestes termos, a Alma cósmica é unida ao centro (*mesos*) do corpo esférico, onde, a partir desse ponto, “[o Demiurgo] estendeu-a por todo o corpo, e mesmo para além dele, envolvendo-o com ela”⁹⁰. Segundo a exegese de Plotino, essa descrição apresenta as duas partes da Alma, a saber: uma inferior – que está entrelaçada ao universo a partir da terra (potência ínfima) e se estende por todo o corpo do *cosmos* até os movimentos circulares dos corpos celestes

⁸⁸ Cf. *Timeu*, 34c-35a.

⁸⁹ [trad. FIGUEIREDO, M. J.]: ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς. *Timeu*, 37a, 5-7.

⁹⁰ [trad. FIGUEIREDO, M. J.]: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θείας διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῆ περιεκάλυπεν. *Timeu*, 34 b, 3-4.

(potência sensitiva)⁹¹; e a superior, que está para além do corpo do *cosmos*, envolvendo-o e que permanece no alto, na região inteligível⁹².

Parece-nos que, somada à exegese dos textos platônicos, a psicologia plotiniana também busca abarcar elementos da teoria psíquica de Aristóteles com sua noção das capacidades ou dos distintos níveis de alma. No segundo livro do seu tratado *De Anima*, Aristóteles nos apresenta as três capacidades ou potencialidades da alma, a saber: a vegetativa/nutritiva, a sensitiva/perceptiva e a intelectual. A primeira das potencialidades da alma, a nutritiva, é comum a todos os seres animados, desde as plantas ao homem. Ela é responsável pelos movimentos mais primordiais dos seres como o crescimento, a reprodução e o decaimento. A segunda potência da alma, a sensitiva/perceptiva, é, de maneira geral, a capacidade de ser movido e ser afetado. A terceira potencialidade, a intelectual, é a capacidade de pensar e de inquirir que é restrita ao homem, diferente da percepção, que é acessível aos outros animais. Para Plotino, a potência intelectual constituiria o que ele denomina de Alma Superior, aquela que está além e que envolve o corpo do *cosmos*. Já a potência sensitiva e vegetativa seriam as constituintes da Alma Inferior, aquela que permeia todo o corpo do *cosmos*, movendo-o e ordenando-o, mas que é engendrada a partir da Alma Superior e que é imagem desta.

A alma, por outro lado, não cria permanecendo, mas engendra uma imagem após pôr-se em movimento. Assim, olhando para o princípio do qual proveio, se enche; avançando para um movimento diferente e ainda contrário, engendra como imagem de si mesma a Sensação e a Natureza que vegeta nas plantas. (Porém nada está desligado ou desconectado de seu antecedente). [...] está assim porque prosseguiu descendo até lá, criando com seu avanço e seu interesse pelo inferior uma nova hipóstase. Porque também a Alma anterior a esta, a que está suspensa na Inteligência, deixa que a Inteligência permaneça em si mesma.

[trad. IGAL, J.]: Ἡ δὲ οὐ μένουσα ποιεῖ, ἀλλὰ κινηθεῖσα ἐγέννα εἰδῶλον. Ἐκεῖ μὲν οὖν βλέπουσα, ὅθεν ἐγένετο, πληροῦται, προελθοῦσα δὲ εἰς κίνησιν ἄλλην καὶ ἐναντίαν γεννᾷ εἰδῶλον αὐτῆς αἴσθησιν καὶ φύσιν τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς. Οὐδὲν δὲ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπήρηται οὐδ' ἀποτέμνεται [...] οὐ μὴν πᾶσα ἐν φυτοῖς, ἀλλὰ γιγνομένη ἐν φυτοῖς οὕτως ἐστίν, ὅτι ἐπὶ τοσοῦτον προέβη εἰς τὸ κάτω ὑπόστασιν ἄλλην ποιησαμένη τῇ προόδῳ καὶ

⁹¹ Cf. En II 2 [14], 3, 1-6.

⁹² Cf. En. V 1 [10], 10, 22-24.

προθυμία τοῦ χείρονος· ἐπεὶ καὶ τὸ πρὸ τούτου τὸ νοῦ
ἐξηρητημένον μένειν τὸν νοῦν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐᾷ.⁹³

Neste exato ponto chegamos, ousamos dizer, a mais singular de todas as atividades exercidas pela Alma quando comparada às hipóstases anteriores: somente ela possui um engendramento dentro de sua própria natureza, diferindo daquele engendramento natural oriundo da processão das hipóstases superiores. Melhor dizendo, o “movimento diferente e ainda contrário” é aquele que resulta na divisão da hipóstase única que é a Alma em duas partes que agem de forma diferente, porém não desvinculadas. Esse engendramento excepcional da Alma, mesmo que menos claro nos textos plotinianos, parece seguir o mesmo método do engendramento natural da processão: assim como a Inteligência se determina e se “enche” olhando para o Uno-Bem e a partir disso é capaz de realizar uma atividade derivada de sua essência, a Alma Superior também se “enche” e se plenifica olhando para a Inteligência – seu princípio – e é capaz de gerar uma imagem de si. Mas, como ressalta Igal, parece-nos as vezes que esta divisão da Alma em Superior e Inferior sugere uma separação de suas atividades, respectivamente, em puramente contemplativa e puramente criativa. Contudo “ambas são por sua vez contemplativas e criativas, só que em graus distintos e de distinto modo”⁹⁴. A unidade entre as partes da Alma não se dá como uma mera relação de soma de partes num todo, mas na atividade contemplativa dessas partes que permite que exerçam sua função de regente e ordenadora do *cosmos*. “[D]issemos que as almas provém de uma só Alma [...], do mesmo modo que a Inteligência, divididas e não divididas, e que a Alma é uma razão unitária”⁹⁵.

O que nos resta analisar agora é como se dá a relação da Alma com aquilo que ela ordena e governa. Mais ainda, qual o lugar que este objeto, que diferencia ambas as Almas ou partes da Alma, ocupa dentro do sistema. O que é isto com o qual a Alma Inferior entra em relação, mas que é ultrapassado pela Alma Superior – que permanece no inteligível – a partir da qual a ordem e a forma é dada à tudo aquilo que é posterior?

⁹³ En. V 2 [10] 1, 19-27.

⁹⁴ IGAL, 1982, p. 54.

⁹⁵ En. IV 3 [27], 5, 15-17.

2.4.A relação Alma-Matéria

Quando descendo da Inteligência ao raciocínio, me pergunto perplexo como é possível esta descida de agora e como é possível que minha alma veio adentrar no corpo apesar de ser tal qual manifestou-se a mim em si mesma ainda estando em um corpo.

Plotino⁹⁶

Ao tentar definir a complexa natureza da Alma, sua unidade e pluralidade e sua função transitante no sistema, Plotino recorre em alguns momentos aos mitos. Seu objetivo é explicar não somente como se dá a relação/comparação entre as partes da Alma, mas também como esta se relaciona com a matéria. Afinal, uma vez que Plotino descreve a matéria como aquilo que é o desordenado e sem vida, que já não pertence ou ocupa lugar entre a hierarquia hispostática inteligível e que é posterior à Alma, se faz necessário compreender o porquê da Alma voltar-se à matéria. Entre os mitos utilizados por Plotino, encontramos a referência ao texto do *Banquete* de Platão, mais especificamente ao discurso de Pausânias. Plotino compara a Alma à Afrodite – “toda a alma é uma Afrodite”⁹⁷, diz ele –, remetendo-nos a descrição dos dois tipos de amores, das duas Afrodites: a Afrodite Urânia ou Celestial e a Afrodite Pandêmia ou Popular. A primeira delas, filha de Urano, é afeiçoada “ao que é de natureza mais viril e dotado de inteligência”⁹⁸. Por outro lado, a Afrodite Popular é daqueles que “amam neles os corpos de preferência às almas e essas mesmo, só as mais destituídas de inteligência que conseguem encontrar”⁹⁹.

Esta comparação torna mais clara a visão plotiniana acerca da partição da Alma em sua dupla função mediadora: há uma parte da Alma que exerce uma atividade mais nobre e elevada, enquanto há outra que exerce uma função que, algumas vezes, pode parecer não somente uma atividade inferior, mas também um castigo para a própria Alma: o ato de relacionar-se com a matéria.

⁹⁶ En. IV 8 [6], 1, 7-11.

⁹⁷ [trad. IGAL, J.]: ἔστι πᾶσα ψυχὴ Ἀφροδίτη. En. VI 9 [9], 9, 30-31.

⁹⁸ [trad. AZEVEDO, M. T.]: τὸ φύσει ἐρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες. *Banquete*, 181c, 6.

⁹⁹ [trad. AZEVEDO, M. T.]: ἐρῶσι τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν, ἔπειτα ὡς ἂν δύνωνται ἀνοητοτάτων. *Banquete*, 181b, 4-5.

Temos isto demonstrado em outra analogia da qual Plotino se vale para tratar da relação da Alma Inferior com a matéria. O neoplatônico utiliza-se também do mito do Prometeu acorrentado – através de uma leitura modificada – na qual compara Prometeu à Alma Inferior e Pandora, que seria uma obra do próprio Prometeu, ao mundo sensível¹⁰⁰. Plotino afirma que “o mesmo que a modelou está preso, pois, de certo modo, está apegado à sua própria obra”¹⁰¹. Logo, num primeiro momento, parece-nos que Plotino reafirma uma já conhecida concepção de completa depreciação da relação alma-matéria, segundo a qual a descida da Alma a este lugar outro fora da realidade inteligível, que é ocupado pela matéria, seria algo completamente negativo. Todavia, paralelamente a isso, como vimos anteriormente, Plotino afirma ser necessária a descida da Alma para que ela cumpra sua função dentro do sistema – e assim se diferencie de seu princípio. Assim, chegamos ao desafio que o lugar ocupado pela matéria exerce na ordem sistemática das hispóstases plotinianas, uma vez que é necessário explicar qual o real motivo desta descida da Alma e quais são suas consequências.

Primeiramente, Plotino tinha consciência de ambas as posições acerca da relação alma-matéria uma vez que ele mesmo as apresentou como um paradoxo dentro da tradição grega. Em seu tratado *Sobre a Descida da Alma aos Corpos* (IV 8 [6]), Plotino apresenta isso de maneira bastante direta ao afirmar que, mesmo que de maneira um tanto obscura, entre as concepções de Heráclito, Empédocles, Pitágoras e seus seguidores, este movimento de descida da alma tanto era desgastante como também era destinado às almas pecadoras (ἀμαρτανούσαις). Mas é no “divino Platão” que ele se debruça ao analisar a questão, pois como ele mesmo observa, “ele obviamente não disse a mesma coisa em todo lugar, para que se possa facilmente saber qual sua intenção”¹⁰². Plotino se

¹⁰⁰ “Uma vez que Prometeu modelou a mulher, também os outros deuses a adornaram com novos adornos: ‘amassou terra com água’, lhe infundiu voz humana e a fez semelhante às deusas em aspecto; logo Afrodite e as Graças deram sua dádiva e outros deuses outros dons e lhe puseram um nome derivado de ‘dádiva’ e de ‘todos’ os doadores, porque todos deram sua dádiva a essa figura modelada vinda à existência pela previsão de alguém”. [trad. IGAL, J.]: ὡς πλάσαντος τοῦ Προμηθεὺς τὴν γυναῖκα ἐπεκόσμησαν αὐτὴν καὶ οἱ ἄλλοι θεοί: <γαῖαν ὕδει φύρειν>, καὶ ἀνθρώπου ἐνθεῖναι φωνήν, θεαῖς δ’ ὁμοίαν τὸ εἶδος, καὶ Ἀφροδίτην τι δοῦναι καὶ Χάριτας καὶ ἄλλον ἄλλο δῶρον καὶ ὀνομάσαι ἐκ τοῦ δώρου καὶ πάντων τῶν δεδοκότων· πάντες γὰρ τούτῳ ἔδωσαν τῷ πλάσματι παρὰ προμηθείας τινὸς γενομένου. En. IV 3 [27], 14, 5-11.

¹⁰¹ [trad. IGAL, J.]: Δέδεται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ποιήσας, ὅτι πως ἐφάπτεται τοῦ γενομένου ὑπ’ αὐτοῦ. En. IV 3 [27], 14, 14-15.

¹⁰² [trad. ARMSTRONG, A. H.]: Οὐ ταὐτὸν λέγων πανταχῆ φανεῖται, ἵνα ἂν τις ἐκ ῥαδίας τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλημα εἶδεν. En IV 8 [6], 1, 27-28.

refere à prevalência nos textos platônicos da descrição da descida da alma ao corpo como encarceramento, sepultamento, prisão da alma. Mas, como parece compreender Plotino, temos também um Platão que descreve no *Timeu* a descida da Alma ao corpo como uma boa ação, uma doação, do Demiurgo ao *cosmos* para que este fosse perfeito. Portanto, as respostas complexas nada mais são do que sinais de uma pergunta intrincada.

Não existe desacordo, segundo Plotino, nas respostas dadas. A descida da Alma é mesmo ambas as coisas: por um lado boa, uma vez que a Alma proporciona a existência dos seres sensíveis e os possibilita seu bom estado, doando vida e ordem e engendrando uma realidade bela; por outro lado má, quando o cuidado da alma com o inferior priva-a de permanecer na região mais sublime, impedindo a própria alma de exercer suas atividades superiores¹⁰³, resultando então em uma impureza e um vício para ela. O mal está, assim como o Prometeu apegou-se a sua obra, quando a alma se apega mais que o necessário à natureza inferior.

Igual os pilotos de navios golpeados pela tempestade se concentram intensamente ao cuidado dos navios e, sem dar-se conta, se descuidam de si mesmos até correr perigo que, ao naufragar os navios se vejam apanhados com eles, assim essas (almas) se inclinaram demais junto com seus corpos e logo se deixaram aprisionar e se amarrar com correntes de feitiços, retidas por sua preocupação com a natureza corporal.

[trad. IGAL, J.]: ὡςπερ χειμαζομένων πλοίων κυβερνήται ἐναπερείδονται πρὸς τὸ πλεον τῆ τῶν νεῶν φροντίδι καὶ ἀμελήσαντες αὐτῶν ἔλαθον, ὡς κινδυνεύειν συνεπισπασθῆναι πολλάκις τῶ τῶν νεῶν ναυαγίῳ, ἔρρεψαν τὸ πλεον καὶ αὐται καὶ τοῖς ἑαυτῶν· ἔπειτα δὲ κατεσχέθησαν πεδηθεῖσαι γοητείας δεσμοῖς, σχεθεῖσαι φύσεως κηδεμονίᾳ.¹⁰⁴

Porém, a outra margem ainda mais profunda do problema da relação da alma com a matéria, para além do estatuto ético da relação em si, é a razão primeira que move a alma na direção diferente e contrária do inteligível, na direção da matéria. A Alma, por causa de seu intuito de dar vida e ordem, desceria

¹⁰³ “[...]a que se entrelaça com algo inferior terá nela um obstáculo para o melhor de si mesma – não por isso, no entanto, terá perecido sua natureza –, mas recobrará seu estado primitivo e regressar a seus próprios domínios”. [trad. IGAL, J.]: ὁ δ' ἂν συμμιχθῆ χειρόνι, ἐμπόδιον μὲν ἔχει πρὸς τὰ ἄριστα – οὐτι γὰρ μὴν τὴν αὐτοῦ φύσιν ἀπολωλέναι – ἀναλαβεῖν δὲ <τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν> ἐπὶ τὰ αὐτοῦ ἀναδραμόν. En. IV 7 [2], 9, 26-29.

¹⁰⁴ En. IV 3 [27], 17, 23-29.

ao corpo de bom grado, por sua própria vontade (έκοῦσα), ou existiria uma obrigação a sua descida segundo a lei de processão, sendo ela forçada (ἀναγκασθεῖσα/βιασθεῖσαι) por uma ordem superior à cumprir sua função, ou ainda existiria um outro motivo além desses?¹⁰⁵ Temos portanto o dilema acerca da liberdade e da necessidade para a compreensão deste ponto da teoria de nosso autor. Qual a posição tomada por Plotino frente a este dilema que ele mesmo nos apresenta?

Nesta questão não há uma unanimidade interpretativa entres os comentadores. Tomemos a tese de Dodds, por exemplo, a qual defende que Plotino teria mudado de opinião acerca das motivações da descida da alma. Primeiramente, segundo Dodds, Plotino teria sido influenciado por uma visão partilhada com os gnósticos e com Numênio, a de que a descida da alma se daria por uma livre escolha e seria ela pecaminosa. Por exemplo, como Plotino escreve em seu 2º tratado que fora citado por Dodds: “[A Alma] levada pelo *desejo* de governar, uma parte se separa e se encarna no corpo”¹⁰⁶. Isso se deu por uma primeira tentativa, afirma Dodds, não muito bem sucedida de conciliação dos textos platônicos que pareciam divergentes, como apontado pelo próprio Plotino em seu tratado que já apresentamos.

Em um dos primeiros ensaios, Plotino fez uma primeira tentativa, não muito bem-sucedida, de reconciliá-los. Mas, geralmente, em seus trabalhos iniciais ele tende a aceitar a hipótese pessimista, herdada de Numênio, de que a alma individual desceu por um ato deliberado de escolha, desejando

¹⁰⁵ “E acerca da natureza do cosmos: como deve-se conceber o que é o cosmos em que habita a alma ou de bom grado, ou por força ou de algum outro modo”. [trad. IGAL, J.]: *περὶ κόσμου φύσεως οἷόν τινα δεῖ αὐτὸν τίθεσθαι, ἐν ᾧ ψυχὴ ἐνδαιτᾶται ἐκοῦσα εἴτε ἀναγκασθεῖσα εἴτε τις ἄλλος τρόπος*. En. IV 8 [6], 2, 4-6. O’Brien em *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique* (1993, p. 5) destaca outra passagem onde Plotino apresenta de maneira muito semelhante este mesmo dilema em seu tratado *Contra os Gnósticos*, que diz: “Porque, se as almas vieram compelidas pela alma do universo, como são melhores as compelidas? Pois, nas almas, aquilo que domina é melhor. Todavia, se vieram voluntariamente, por que reprovais o lugar aonde viestes voluntariamente, se ele permite também, caso alguém não esteja satisfeito, libertar-se?”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἐπεὶ καὶ αἱ ψυχαὶ εἰ μὲν βιασθεῖσαι ὑπὸ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς ἦλθον, πῶς βελτίους αἱ βιασθεῖσαι; Ἐν γὰρ ψυχαῖς τὸ κρατῆσαν κρείττον. Εἰ δ’ ἐκοῦσαι, τί μέμφεσθε εἰς ὃν ἐκόντες ἦλθετε διδόντος καὶ ἀπαλλάττεσθαι, εἰ τις μὴ ἀρέσκοιτο;. En. II 9 [33], 8, 39-43.

¹⁰⁶ [trad. IGAL, J.]: μέρος δὲ διοικεῖν βουλευθεῖσα μονομένη καὶ ἐν ἐκείνῳ γιγνομένη. En. IV 7 [2], 13, 11. Dodds em *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1965, p. 24) também cita a seguinte passagem: “Para as almas o princípio de seu mal é a ousadia e a geração e a alteridade primeira e o querer, enfim, ser de si mesmas”. [trad. IGAL, J.]: Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἢ τόλμα καὶ ἢ γένεσις καὶ ἢ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. En. V 1 [10], 1, 4-6.

voluntariamente governar uma parte do mundo sozinha ou ‘ser seu próprio mestre’.¹⁰⁷

Porém, Dodds nos diz que ocorre uma mudança no pensamento plotiniano sobre esta ação da alma na sua descida e na sua relação com a matéria a partir de seu rompimento com o pensamento gnóstico, expresso em seu tratado *Contra os Gnósticos*. Os gnósticos são criticados por Plotino por acreditarem que a alma cria o mundo por causa de sua arrogância e de sua audácia (*tolma*), uma linguagem sobre a alma que é abandonada por Plotino em seus tratados posteriores. Assim sendo, Dodds afirma que Plotino deixa de acreditar que a descida da alma seja um pecado e que o autor passa a ter uma postura diferente frente a esta questão. Mas é a partir do tratado *Sobre as Aporias acerca da Alma (I)* que Plotino apresenta sua visão madura, “as almas descem ‘nem deliberadamente nem sob o comando de Deus’, mas instintivamente em obediência a uma ‘instrução’ interior (*prothesmia*), quando chifres crescem em uma vaca; a necessidade é biológica”.¹⁰⁸ Desse modo, segundo Dodds, Plotino se torna um defensor do racionalismo helênico no final de sua obra.

Contudo, segundo O’Brien, mesmo que esta interpretação de Dodds sobre o dilema da descida da alma e a relação desta com a matéria tenha sido bem aceita entre os comentadores, ela fundamenta-se em dois erros: o primeiro de ordem cronológica e o segundo de ordem lógica. O erro cronológico se dá pelo fato de que, de acordo com a ordenação apresentada por Porfírio na *Vida de Plotino*¹⁰⁹, o tratado *Sobre as Aporias acerca da Alma (I)*, sendo o 27º escrito por Plotino, é anterior ao *Contra os Gnósticos*, o 33º. Ao acreditar ser o *Contra os Gnósticos* o 23º¹¹⁰ e não o 33º tratado, Dodds equivoca-se ao defender que o ponto de mudança do pensamento de Plotino se deu a partir desse tratado de rompimento com o gnosticismo, e que esta mudança alcançaria seu ápice em *Sobre as Aporias acerca da Alma (I)*. “O leitor que segue as referências à ordem cronológica dos tratados compreenderá de maneira totalmente diferente essa mudança de doutrina:

¹⁰⁷ DODDS, 1965, p.25.

¹⁰⁸ DODDS, 1965, p. 26.

¹⁰⁹ Como encontram-se anexadas no final desse trabalho.

¹¹⁰ Como escreve Dodds (1965, p 25) em sua nota de rodapé 5.

a crítica ao gnosticismo não será mais uma causa do ensino "determinista" de *Aporias*; ela será a consequência.”¹¹¹

Todavia, somente esse erro de ordem cronológica não afetaria o cerne da tese de Dodds acerca do dilema plotiniano sobre a descida da alma. Poderíamos ainda assim defender que houve uma mudança na perspectiva de Plotino da “vontade” para a “determinação”, que aconteceria em *Sobre as Aporias* e culminaria em sua crítica aos gnósticos. Mas existe, segundo O’Brien, um erro de ordem lógica que afetaria diretamente a sua tese. Ao afirmar que a descida da alma é um *ato de escolha* e uma *ação voluntária*, Dodds não percebe e/ou não diferencia os conceitos de *escolha* e *vontade*. O’Brien destaca que Plotino não utiliza o termo *escolha* em nenhuma passagem citada por Dodds, mas somente utiliza o termo *vontade* (*boulesthai*)¹¹². Dodds, então, que faria a passagem do termo *vontade* para o termo *escolha*. Como aponta O’Brien

Para Plotino, como para Aristóteles, a “vontade”, e mesmo o “voluntário”, não implica necessariamente “escolha”. Se se crer neste dois autores, pode-se ter “vontade” sem ter “escolha”, mesmo se não se pode “escolher” sem ter “vontade”. Em suma, para Plotino, como para Aristóteles, a “vontade” é uma categoria que recobre, ao mesmo tempo, a escolha e a sua ausência.¹¹³

O que diz, enfim, esta passagem presente nas *Aporias* (*I*) na qual Plotino teria expresso sua visão madura sobre a razão primeira da descida da alma? Plotino anuncia, neste tratado, que “as almas não vem nem voluntariamente, nem enviadas”¹¹⁴. Porém, Plotino não se limita a esta afirmação e busca explicar logo em seguida que não nega a voluntariedade como um todo para explicar a razão da descida da alma, mas ele nega especificamente o sentido da voluntariedade enquanto escolha. Afirma ele: “[a]o menos, sua voluntariedade não é tal que suponha uma eleição prévia, mas como a de quem salta espontaneamente ou como quem, sem refletir, se sente movido ao desejo natural do matrimônio ou à realização de ações nobres”¹¹⁵. Se compararmos, portanto, esta passagem do nosso

¹¹¹ O’BRIEN, 1993, p. 10.

¹¹² βουληθεῖσα (En. IV 7 [2], 13, 11) τό βουληθῆναι (En. V 1 [10], 1, 4-6).

¹¹³ O’BRIEN, 1993, p. 11.

¹¹⁴ [trad. IGAL, J.]: Ἴασι δὲ οὔτε ἐκοῦσαι οὔτε πεμφθεῖσαι. En. IV 3 [27] 13, 17.

¹¹⁵ [trad. IGAL, J.]: οὐ γὰρ τὸ ἐκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλ’ ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν, ἢ <ὡς> πρὸς γάμων φυσικὰς προθυμίας ἢ [ὡς] πρὸς πράξεις τινὲς καλῶν οὐ λογισμῶ κινούμενοι. En. IV 3 [27] 13, 17-20.

autor com as passagens citadas por Dodds em sua tese, levando em consideração a distinção entre o conceito de *vontade* e o conceito de *escolha*, como bem destacou O'Brien, elas não entrariam em desacordo ou não manifestariam uma mudança significativa na posição de Plotino frente à descida da alma aos corpos.

Mais curioso ainda é o fato do próprio Plotino ter colocado numa mesma frase dois termos opostos, e negar ambos, para explicar a descida da alma e sua relação com a matéria. *Vontade* enquanto *escolha* e *enviada* enquanto *obrigada*, *submissa* a uma ordem são excluídas simultaneamente. Porém elas dão espaço para uma relação entre *vontade* (espontaneidade) e *necessidade* (que segue sua natureza) que, apesar de serem também opostas, são mutuamente razões atuantes na descida da alma para Plotino. “A ‘necessidade’ da qual estamos falando vem da própria natureza da alma. A alma segue espontaneamente, assim voluntariamente, essa necessidade; mas ela não escolheu, - não se escolhe de fato a sua natureza”¹¹⁶.

Portanto, o dilema que o próprio Plotino se coloca em seus textos – especialmente em *Sobre a Descida da Alma aos Corpos* e em *Contra os Gnósticos*¹¹⁷ – é evitado por ele nestes termos: uma vontade contrária à escolha e uma necessidade que emana da atividade de sua própria natureza, que não é forçada por outro ser. Este talvez seja o “outro motivo”, seja a terceira opção dita por Plotino quando apresenta seu dilema na *Descida da Alma*.

É intrincada a compreensão dos motivos reais que levam a alma a descer e se relacionar com a matéria, não somente visando alcançar uma unanimidade ao longo da exegese dos textos plotinianos e da tradição platônica, mas tendo em mente que até mesmo o nosso filósofo viu nesta relação uma questão de difícil compreensão e que demandaria respostas complexas. Mas é quase sempre muito claro o intuito do nosso autor de defender a natureza divina da alma, e que a complexidade desta relação não se dá e nem surge devido à natureza própria da alma. Toda a dificuldade nasce a partir do momento que analisamos o estado da alma a partir da relação e na relação desta com a matéria. Não seria tão questionável e obscura a relação da alma com a matéria se esta não fosse vista

¹¹⁶ O'BRIEN, 1993, p.16.

¹¹⁷ Ver nota 105.

como responsável por, como muitas vezes dito, trazer vícios para a alma¹¹⁸, trazer mal para a alma¹¹⁹, ser castigo para a alma¹²⁰, causar a divisão da alma¹²¹ etc. Toda a dificuldade da aceitação da relação da alma com a matéria se assenta a partir do momento que investigamos e refletimos acerca da natureza da matéria.

O que seria isto, então, que Plotino denomina matéria? Qual a natureza desta que, dentro do sistema plotiniano, ocupa um lugar tão obscuro, mas que ao mesmo tempo parece não somente afetar a natureza da alma, mas ameaçar a ordem que deriva do Bem e de seu absoluto poder no sistema – uma vez que parece ela ter o poder, se não for talvez o de tocar ativamente um elemento da ordem inteligível, pelo menos de resistir parcialmente a ação completamente bondosa deste –. Portanto debruçemos sobre esta natureza.

¹¹⁸ “Em efeito, sendo duas as causas que são desprazerosas na associação da alma com o corpo: porque resulta em obstáculo para as intelecções e porque **a alma se enche de prazeres, apetites e penas**”. [trad. IGAL, J.]: Δύο γὰρ ὄντων δι' ἃ δυσχεραίνεται ἡ ψυχῆς πρὸς σῶμα κοινωνία, ὅτι τε <ἐμπόδιον> πρὸς τὰς νοήσεις γίνεται, καὶ ὅτι ἡδονῶν καὶ <ἐπιθυμιῶν> καὶ λυπῶν <πίμπλησιν> αὐτήν. En. IV 8 [6], 2, 42-45.

¹¹⁹ “Mesmo a parte racional, se é prejudicada, é impedida de ver por causa das afecções, por estar obscurecida pela matéria e inclinar-se para a matéria e não olhar completamente para a essência, mas para o devir, cujo princípio é a natureza da matéria, que é tão má que mesmo aquilo que ainda não está nela, apenas tendo-a olhado, **contamina-se com o mal dela**”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἐπειτα δὲ καὶ τὸ λογιζόμενον εἰ βλάπτουτο, ὅρᾳν κωλύεται καὶ τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἐπισκοτεῖσθαι τῇ ὕλῃ καὶ πρὸς ὕλην νενευκέναι καὶ ὅλως οὐ πρὸς οὐσίαν, ἀλλὰ πρὸς γένεσιν ὅρᾳν, ἥς ἀρχὴ ἡ ὕλης φύσις οὕτως οὐσα κακῆ ὡς καὶ τὸ μήπω ἐν αὐτῇ, μόνον δὲ βλέψαν εἰς αὐτήν, ἀναπιπλάναι κακοῦ ἐαυτῆς. En. I 8 [51], 4, 17-22.

¹²⁰ “Agora, **o castigo da culpa da alma** é duplo, um sob a acusação de ter descido e outro por ter feito o mal uma vez vindo aqui, por isso o primeiro consiste nisso mesmo que padece a alma com sua descida, e, do segundo, o grau menor consiste em reencarnar em outros corpos”. [trad. IGAL, J.]: Διττῆς δὲ τῆς ἀμαρτίας οὐσης, τῆς μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ κατελθεῖν αἰτία, τῆς δὲ ἐπὶ τῷ ἐνθάδε γενομένην κακὰ δρᾶσαι, <δίκη> ἢ μὲν ἔστιν αὐτὸ τοῦτο, ὃ πέπονθε κατελθοῦσα, τῆς δὲ τὸ ἔλαττον εἰς σώματα. En. IV 8 [6], 5, 16-19.

¹²¹ “[E]m si mesma [a alma] nem está dividida, nem se tornou dividida, pois permanece inteira consigo mesma, porém está dividida nos corpos, pois os corpos, **causa de sua divisibilidade**, não são capazes de recebê-la indivisamente”. [trad. IGAL, J.]: μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτήν μηδὲ μεμερισμένην γεγόνεσθαι· μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτήν ἀμερίστως δέξασθαι. En. IV 2 [4], 1, 72-75.

3 A Natureza da Matéria (*hýle*)

Tratar da matéria em Plotino é uma das mais árduas tarefas existentes entre seus estudiosos e comentadores e, provavelmente, a que mais gera contraposições interpretativas. Neste caminho de investigação acerca da matéria, o primeiro e mais fundamental passo é buscar compreender o que ela é, qual é a sua natureza. Sabemos que os tratados nos quais Plotino expõe de maneira mais direta acerca da natureza da matéria são (em ordem cronológica): *Sobre as duas matérias* (II 4 [12]) e *Sobre o que são e de onde vêm os males* (I 8 [51])¹²². Esses dois tratados, ainda que se encontrem distanciados, pois foram escritos em momentos distintos da vida do autor, dialogam no cerne da concepção plotiniana de matéria: em ambos ela é descrita como *privação*. Mas privação de quê? Primeiramente, como veremos descrito no tratado II 4 [12], privação de todo e qualquer atributo pertencente aos seres, seja ele qualitativo ou quantitativo. Em segundo lugar, como também veremos descrito no tratado I 8 [51], a matéria é a privação do Bem.

Contudo, mesmo que nesses tratados haja essa clara concordância na concepção de matéria enquanto privação, esta posição toma desdobramentos diversos e até mesmo aparentemente opostos. Em II 4 [12], ao tratar da distinção entre matéria inteligível e matéria dos sensíveis, Plotino nos apresenta uma matéria absolutamente passível, flexível e dócil (como veremos no tópico que se segue) para que o ordenador – neste caso, a Alma – aja segundo o seu desejo. No entanto, em I 8 [51] ao se propor investigar de onde provêm os males, afirma ser a matéria a causa da maldade que, inclusive, é capaz de ser obstáculo para a alma no exercício de sua atividade. A matéria seria até mesmo viabilizadora dos vícios na alma (como trataremos no final deste capítulo).

¹²² Incluiríamos ainda nesta lista os tratados *Sobre o que Está em Potência e o que Está em Ato* (En. II 5 [25]) e *Sobre a Impassibilidade dos Incorpóreos* (En. III 6 [26]). Contudo, deter-nos-emos, neste trabalho, somente na análise dos dois tratados acima citados para os fins desta pesquisa.

Como Narbonne destaca, “o retrato do mal-matéria traçado por Plotino não é essencialmente diferente [...]. O que é absolutamente novo é que a matéria seja elevada em I 8 [51] ao estatuto de princípio [...] – no sentido ativo do termo – do mal”¹²³. Como devemos, portanto, compreender a natureza da matéria, uma vez que parece ela possuir estas duas facetas: uma de um elemento completamente *passivo* na constituição dos seres sensíveis e outra de um elemento ou de um princípio *ativo*, uma vez que ela é a responsável pelo mal existente? Debrucemo-nos então sobre cada um dos tratados para compreendermos, no diálogo de ambos os escritos, o que é a matéria segundo nosso autor.

3.1. A matéria como não-ser em *Sobre as Duas Matérias* (II 4 [12])

A geração deste mundo ordenado foi uma mistura, uma vez que ele foi gerado por ação conjunta da necessidade e do pensamento; mas o pensamento governa a necessidade, persuadindo-a a orientar para o melhor a maior parte das coisas geradas.

Platão¹²⁴

Ao iniciar o seu tratado *Sobre as Duas Matérias*¹²⁵ (II 4 [12]), Plotino logo nos apresenta um resumo geral acerca das diferentes concepções de matéria presentes na antiguidade, sendo ela concebida, segundo ele, de maneira geral como substrato (ὑποκείμενόν) e como receptáculo (ὑποδοχήν) das formas, “uma tese a seu respeito comum a todos os que chegaram a uma noção de tal natureza”¹²⁶. A matéria seria, portanto, um algo “de-que” (ἐξ οὗ) ou “em-que” (ἐν ᾧ) a realidade sensível se constitui com o advento da forma à matéria. Temos aqui referências à herança tanto platônica como aristotélica. Iniciemos pela noção de receptáculo, no qual encontramos no *Timeu* de Platão a principal correspondência. É na descrição acerca da geração do *cosmos* sensível presente neste diálogo que Platão nos apresenta os três gêneros que constituem tal cosmos: “aquele que se gera, *aquele no qual se gera* (τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται) e aquele à semelhança a qual se

¹²³ NARBONNE, 2014, p.124.

¹²⁴ *Timeu*, 48a.

¹²⁵ Decidimos manter a tradução do título original presente na *Vida de Plotino: Perì tôn dýo hýlôn*.

¹²⁶ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Τὴν λεγομένην ὕλην <ὑποκείμενόν> τι καὶ <ὑποδοχήν> εἰδῶν λέγοντες εἶναι κοινόν τινα τοῦτον λόγον περὶ αὐτῆς πάντες λέγουσιν ὅσοι εἰς ἔννοιαν ἦλθον τῆς τοιαύτης φύσεως. En. II 4 [12], 1, 1-4.

gera. E é conveniente assimilar *o receptáculo* (δεχόμενον) a uma mãe, o modelo a um pai, e a natureza que está entre os dois a um filho”¹²⁷.

Como esquematiza Igal, a concepção de receptáculo em Platão abarca três noções fundamentais: 1) espacial; 2) de suporte e; 3) material¹²⁸. A primeira noção estaria relacionado à ideia de lugar, dotado portanto de grandeza, um recipiente onde os seres sensíveis vem-a-ser. É esta noção do gênero que “é sempre, o do espaço (χώρα), que não acolhe a destruição e fornece o lugar a todas as coisas que têm geração; este é captável por meio de um certo raciocínio bastardo”¹²⁹.

A segunda noção, a de suporte, trata da capacidade de permanência desse receptáculo que subjaz para que as mudanças do seres que devêm possam acontecer sem que isto se resulte no nada em absoluto. Uma vez que a mudança presente nos seres sensíveis são mudanças das imagens que “entram e saem”¹³⁰ deste receptáculo, “um fantasma sempre fugitivo de outro, por essas razões, convém-lhe ser gerada noutra coisa, persistindo numa certa entidade (οὐσίας), pois de outra maneira não seria absolutamente nada”¹³¹.

A terceira noção, a material, se apresenta como a ideia daquilo que é passível de modelagem, uma massa, aquilo que é capaz de receber formas e atributos. Como a própria analogia apresentada pela personagem Timeu, esse receptáculo equivaleria ao líquido fundamental de um unguento, que é inodoro até que lhe seja atribuído determinada fragrância. Esse receptáculo “é por natureza uma massa moldável, que recebe todas as coisas, sendo movida e recebendo a forma dessas coisas e, por causa delas, parecendo ora uma coisa, ora outra”¹³².

Temos, com algumas ressalvas, uma proximidade do conceito platônico de χώρα e da matéria (hýle) em Aristóteles. Uma das descrições dadas pelo estagirita acerca da matéria é semelhante a noção de suporte assinalado por Igal do

¹²⁷ [trad. FIGUEIREDO, M. J.]: “τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ, τὸ δ' ὅθεν πατρὶ, τὴν δὲ μεταξύ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ”. *Timeu*, 50 d.

¹²⁸ IGAL, 1982, p. 62.

¹²⁹ [trad. FIGUEIREDO, M. J.]: “ένος ὄν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἀπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ”. *Timeu*, 52a-b.

¹³⁰ Cf. *Timeu*, 50c.

¹³¹ [trad. FIGUEIREDO, M. J.]: “ἐτέρου δὲ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἐτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμασγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι”. *Timeu*, 52c.

¹³² [trad. FIGUEIREDO, M. J.]: “ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον”. *Timeu*, 50c.

receptáculo platônico: aquilo que permanece quando o ser sensível está sujeito a mudança. Como descreve Aristóteles:

Ora, se a mudança ocorre entre os opostos, ou entre os estados intermediários a estes – não entre todos os opostos em geral (pois também a voz é um não-branco), mas só entre contrários – , é necessário que exista um substrato que mude de um contrário ao outro, porque os contrários não mudam. Ademais, no processo de mudança há algo que permanece, enquanto o contrário não permanece; portanto, há um terceiro termo além dos dois contrários: a matéria.

[trad. REALE, G.]: εἰ δ' ἡ μεταβολὴ ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἢ τῶν μεταξὺ, ἀντικειμένων δὲ μὴ πάντων (οὐ λευκὸν γὰρ ἢ φωνή) ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου, ἀνάγκη ὑπεῖναι τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν· οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει. ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει· ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη.¹³³

Porém, é em uma aspecto essencial da concepção de receptáculo em Platão que Aristóteles, ao definir a matéria, vai se diferir de seu mestre e até mesmo criticá-lo. Para Aristóteles, a matéria não deve ser identificada com o espaço, como ele afirma ter feito Platão: “Platão diz no *Timeu* que a matéria (ὕλην) e o espaço (χώραν) são o mesmo, [...] ainda que fale de maneira diferente sobre o ‘participativo’ nos chamados *Ensinamentos não escritos*, identificou no entanto o lugar (τόπον) e o espaço”¹³⁴. Sabemos que Platão não trata do termo matéria (*hýle*) em seu diálogo, pois esta é uma terminologia própria do estagirita. Contudo, a reflexão disposta acerca do espaço e da matéria a partir da crítica direcionada ao seu mestre influencia, como veremos, de maneira direta na composição do conceito plotiniano de matéria.

A crítica aristotélica se assenta na impossibilidade de identificar o lugar (τόπος) ou com a matéria ou com a forma quando consideradas de maneira separada. Isso ocorre porque se considerarmos, por um lado, que o lugar é aquilo que abarca ou que contém um corpo de maneira imediata, aquilo que o circunda e o delimita imediatamente, o lugar poderia ser considerado a configuração e a forma de um corpo, pois traria consigo esta ideia de limite e contenção. Por outro

¹³³ *Metafísica*, 1069b, 3-9.

¹³⁴ [trad. ECHANDÍA, G. R.]: “διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταυτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταυτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφίγητο”. *Física*, 209b, 11-17.

lado, se o lugar for considerado como a extensão da grandeza ou aquilo que é contido pela forma – como, segundo Aristóteles, crê Platão –, então a matéria e o lugar (como extensão da grandeza) se identificariam. De maneira separada, nem a forma nem a matéria trazem em si a completude da ideia de lugar, pois a matéria em si mesma não possuiria a delimitação que determina o lugar de um corpo e nem a forma em si mesma poderia oferecer a delimitação da extensão sem a matéria. Para Aristóteles, portanto, o lugar nem pode ser matéria, nem forma. “[P]ois a forma e a matéria não são separáveis da coisa, enquanto que o lugar pode sê-lo”¹³⁵.

Portanto, em Aristóteles temos uma concepção de matéria que não deve ser compreendida enquanto lugar, como a *χώρα* platônica. Se é possível então fazer alguma aproximação entre a concepção aristotélica de matéria e a concepção da *χώρα* platônica do *Timeu*, esta aproximação se daria especificamente na noção de suporte no qual ocorre a mudança dos seres sensíveis.

Outro ponto importante para compreender o diálogo estabelecido por Plotino com o conceitos aristotélico de matéria é que o estagirita definia a matéria enquanto “substrato primeiro (πρῶτον ὑποκείμενον) em cada coisa, aquele constitutivo interno e não acidental do qual (ἐξ οὗ) chega a ser”¹³⁶. A definição da matéria como substrato primeiro, como um aquilo-de-que os seres sensíveis se constituem, está atrelada a outras duas noções ou princípios que explicam o devir dos seres sensíveis: a privação e a forma¹³⁷. Para ele, o devir dos seres sensíveis ocorre no jogo existente entre esses princípios: o substrato (a matéria) passa da privação para a forma pela causa eficiente. É esse par de contrários que, ao mudar a matéria – pois “o que muda é a matéria”¹³⁸ –, explicam a existência e o devir dos seres sensíveis.

Portanto, privação e matéria, para Aristóteles, não devem ser identificadas. “A matéria é distinta da privação, e uma delas, a matéria, é um não-ser por

¹³⁵ [trad. ECHANDÍA, G. R.]: “τὸ μὲν γὰρ εἶδος καὶ ἡ ὕλη οὐ χωρίζεται τοῦ πράγματος, τὸν δὲ τόπον ἐνδέχεται”. *Física*, 209 b, 22-24.

¹³⁶[trad. ECHANDÍA, G. R.]: “λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεται τὸ ἐνοπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός”. *Física*, 192a, 31-32.

¹³⁷ “Três são, portanto, as causas e os princípios: duas constituem um par de contrários, dos quais um é a forma, o outro a privação, o terceiro é a matéria”. [trad. REALE, G.]: τρία δὲ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντιώσεις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη. *Metafísica* 1069b, 32-34.

¹³⁸ *Metafísica* 1070a, 1.

acidente, enquanto que a privação é por si não-ser, [...] a matéria é de alguma maneira quase uma substância, enquanto que a privação não o é em absoluto”¹³⁹. Uma vez que a partir do não-ser em absoluto nada pode vir a ser, a matéria, por acidente, é não-ser de algum outro modo. Como questiona o próprio autor: “Poder-se-ia levantar o seguinte problema: de que tipo de não-ser ocorre a geração? De fato, fala-se de não ser em três significados distintos. A resposta é: do não-ser em potência”¹⁴⁰. Portanto, a matéria é em potência nos dois contrários –forma e privação –, segundo Aristóteles¹⁴¹.

É, destarte, dialogando com esses dois conceitos – tanto da *chóra* platônica quanto da matéria (*hýle*) aristotélica – que Plotino inicia a grande discussão de sua doutrina sobre a matéria, mais especificamente sobre a matéria dos seres sensíveis, uma vez que o licopolitano explana sobre de dois tipos de matéria em seu 12º tratado (o que justifica o título dado ao tratado de acordo com Porfírio¹⁴²): a matéria divina ou inteligível (*theía/noeté hýle*) e a matéria dos sensíveis ou dos seres que devêm (*tôn gignoménon hýle*). Plotino, deste modo, admite a existência de uma matéria entre os seres inteligíveis, pois se existe matéria no sensível, e uma vez que o *cosmos* sensível é imitação do *cosmos* inteligível, também deverá existir matéria no inteligível¹⁴³.

Pois também lá existe sempre a alteridade, que produz a matéria: pois ela é o princípio da matéria e também o primeiro movimento; por isso, este também era chamado alteridade, porque nasceram juntos movimento e alteridade; e tanto o movimento quanto a alteridade que procedem do primeiro são algo indefinido, dele necessitando para definirem-se; e se definem quando se voltam para ele.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης ἢ ἐκεῖ ἀεὶ, ἢ τὴν ὕλην ποιεῖ· ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη, καὶ ἡ κίνησις ἢ πρώτη· διὸ καὶ αὕτη ἑτερότης ἐλέγετο, ὅτι ὁμοῦ ἐξέφυσαν κίνησις καὶ ἑτερότης· ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης

¹³⁹ [trad. ECHANDÍA, G. R.]: ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἑτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὄν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὐτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ οὐδαμῶς. *Física* 192a, 3-6.

¹⁴⁰ [trad. REALE, G.]: ἀπορήσειε δ' ἂν τις ἐκ ποίου μὴ ὄντος ἢ γένεσις· τριχῶς γὰρ τὸ μὴ ὄν. εἰ δὴ τι ἔστι δυνάμει. *Metafísica* 1069b, 26-28.

¹⁴¹ Cf. *Metafísica*, 1069b, 14.

¹⁴² Cf. *Vida de Plotino*, 4, 17-19; 4, 45; 24, 46.

¹⁴³ “Ainda se existe lá um cosmos inteligível e este é imitação daquele, sendo este composto também de matéria, também lá deve existir matéria. Se não, como o chamarás de cosmos sem teres olhado para sua forma?” [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἐτι εἰ κόσμος νοητὸς ἔστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κάκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι. Ἡ πῶς προσερεῖς κόσμον μὴ εἰς εἶδος ἰδῶν;. *En. II* 4 [12], 4, 7-10.

ἢ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κάκεινου πρὸς τὸ ὀρισθῆναι δεόμενα· ὀρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ.¹⁴⁴

A matéria inteligível, segundo Plotino, estaria diretamente relacionada ao engendramento da Inteligência, como vimos anteriormente (2.2). O Uno-Bem, ao engendrar a Inteligência em seu duplo movimento – a) saída de si e b) retorno a si mesmo –, gera também um duplo elemento. A Inteligência, antes de determina-se, era puro movimento e alteridade indeterminada. Isto é, ela seria esta matéria inteligível, que é o primeiro movimento e potência derivada diretamente do Uno. Às vezes, esta matéria inteligível é diferenciada da matéria dos sensíveis por ser ela a Vida. A Inteligência é em ato no segundo movimento, no movimento de retorno a si, do Uno-Bem.

Aventuremos a seguinte explicação: tanto a Inteligência como a Vida são formas bem. Digo que são formas do Bem porque a segunda (a Vida) é uma atividade do Bem, melhor dizendo, uma atividade derivada do Bem, e a primeira (a Inteligência), uma atividade já delimitada.

[trad. IGAL, J.]: Ὡδε τοίνυν τετολμήσθω· εἶναι μὲν τὸν νοῦν καὶ τὴν ζωὴν ἐκείνην ἀγαθοειδῆ, ἔφεσιν δὲ εἶναι καὶ τούτων, καθόσον ἀγαθοειδῆ· ἀγαθοειδῆ δὲ λέγω τῷ τὴν μὲν τὰγαθοῦ εἶναι ἐνέργειαν, μᾶλλον δὲ ἐκ τὰγαθοῦ ἐνέργειαν, τὸν δὲ ἤδη ὀρισεῖσαν ἐνέργειαν.¹⁴⁵

A vida representa, então, este próprio movimento que resultará na autodeterminação, na autoefetivação do ser, na Inteligência. A vida é a unidade concreta que acontece no movimento. A vida é exatamente essa continuidade de movimento que, partindo do Uno, tende a ele retornar. No fundo essa concepção da vida parece ser uma contrariedade da própria Forma primeira de Aristóteles (mesmo que Plotino tenha-a usado para fundamentar sua noção da Inteligência): apontando uma superioridade da potência sobre o ato. A vida seria para Plotino, portanto, a imagem menos imperfeita do Uno, porque ela é um movimento que guarda em si mesmo essa infinidade da potência.

[É] diferente a matéria na proporção em que também a forma sobrejacente a ambos é diferente: pois uma, 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.

¹⁴⁴ En. II 4 [12], 5, 28-34. Retomaremos essa citação no capítulo seguinte (4.1) para apresentar a explicação alternativa dada por Kevin Corrigan acerca da geração da matéria dos sensíveis.

¹⁴⁵ En. VI 7 [38], 21, 2-7.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: διάφορός τε ἡ ὕλη, ὅσῳ καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον· ἡ μὲν γὰρ θεία λαβοῦσα τὸ ὀρίζον αὐτὴν ζωὴν ὠρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, ἡ δὲ ὠρισμένον μὲν τι γίγνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον.¹⁴⁶

Enquanto a matéria inteligível é descrita por Plotino como aquela que é divina, possuidora de vida e de inteligência, a matéria dos sensíveis, nosso objeto de pesquisa, é descrita como um cadáver adornado. É este cadáver adornado, esta matéria dos sensíveis que dialogará diretamente com as concepções de *χώρα* platônica e de matéria (*hylē*) aristotélica. Na doutrina da matéria dos sensíveis de Plotino observamos uma tentativa de conciliação de ambas as teorias, ou até mesmo de uma superação da tensão existente entre elas. Assim como na *χώρα* platônica e na matéria aristotélica, Plotino também utiliza-se da noção de matéria como suporte, como aquilo que permanece e subjaz no devir dos seres sensíveis, e argumenta de maneira muito semelhante a Aristóteles:

Sobre o receptáculo dos 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.

[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 ἐτέρου. Μένει δὲ τὸ δεξάμενον τὸ εἶδος τοῦ γενομένου καὶ ἀποβαλὼν θάτερον.¹⁴⁷

Mas é na descrição da “natureza” desse suporte de devir dos seres sensíveis que Plotino afasta-se de seus antecessores: a matéria não é um algo que possui qualquer qualidade formal – seja ela espacial ou seja ela substancial –, mas ela é uma indeterminação absoluta. Isto quer dizer que, para Plotino, a matéria carece em si de toda determinação quiditativa: ela não é um isto, nem um algo que possui uma qualidade essencial. Consequentemente, inclusive a noção de matéria como

¹⁴⁶ En. II 4 [12], 5, 14-18.

¹⁴⁷ En. II 4 [12], 6, 1-9.

um receptáculo difere da noção de receptáculo platônico definido como lugar ou espaço de atuação. A compreensão da matéria em Plotino como receptáculo da forma não pode ser a de um “lugar de atuação da alma”, pois ela não pode ser grandeza alguma – já que a grandeza é uma forma anterior à matéria e é doada a ela pelo “produtor” – e, conseqüentemente, a matéria não pode ter uma noção espacial. Escreve Plotino:

E o doador de seu formato lhe dará um formato que é diferente dela mesma, e magnitude e todas as determinações oriundas dos entes com que a presenteia, por assim dizer; se não, ele será escravizado pela magnitude dela e não a fará do tamanho que ele deseja, mas daquele que a matéria quer: é uma ficção que a vontade do doador acompanhe a magnitude da matéria. Ademais, se o produtor é anterior à matéria, a matéria será exatamente tal qual o produtor deseja, e ductílima para tudo; e também para a magnitude, por conseguinte.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Καὶ ὁ μορφὴν διδοὺς δώσει καὶ μορφὴν ἄλλην οὖσαν παρ' αὐτὴν καὶ μέγεθος καὶ πάντα ἐκ τῶν ὄντων οἷον προσφέρων· ἢ δουλεύσει τῷ μεγέθει αὐτῆς καὶ ποιήσει οὐχ ἡλίκον θέλει, ἀλλ' ὅσον ἢ ὕλη βούλεται· τὸ δὲ συντροχάζειν τὴν βούλησιν τῷ μεγέθει αὐτῆς πλασματώδες. Εἰ δὲ καὶ πρότερον τῆς ὕλης τὸ ποιοῦν, ταύτη ἔσται ἡ ὕλη, ἢ πάντη τὸ ποιοῦν θέλει, καὶ εὐάγωγος εἰς ἅπαντα· καὶ εἰς μέγεθος τοίνυν.¹⁴⁸

Desse modo, Plotino, assim como Aristóteles, discorda que a matéria pode ser identificada com o lugar. Na realidade, nenhum dos os atributos positivos que existem nos seres sensíveis podem ser identificados com a matéria ou serem constitutivos de sua natureza. Tudo o que existe na matéria é doado à ela através da forma, desde a cor, o formato, a beleza até mesmo a grandeza, a extensão, a espacialidade e tudo o que é possível advir a ela pela constituição do ser sensível. É necessário, para Plotino, que a matéria não possua nenhuma determinação ou nenhum atributo positivo em sua própria natureza, para que o poder e a hierarquia da ordem das hipóstases seja cumprida. A matéria é isto que permanece sempre disposta, sempre dócil, sempre passível, sempre maleável para que se possa cumprir a determinação da forma que lhe advém, sempre sujeita à ordenação daquilo que lhe é anterior. A matéria é “carregada para cá e lá para toda forma e

¹⁴⁸ En. II 4 [12], 8, 14-21.

sendo completamente dúctil, torna-se múltipla por sua tendência e sua conversão em todas as coisas”¹⁴⁹.

A matéria, portanto, não traz nada àquele a quem ela serve de “receptáculo”, exceto a sua total carência e necessidade de qualidade. Esta é, portanto, a natureza da matéria para Plotino: ela é privação “[A] privação não é qualidade nem qualificada, mas deserta de qualidade ou de outra determinação, [...] pois a privação é negação”¹⁵⁰. Em última instância, a matéria seria negação de quê afinal? Ela é a negação do ser, sendo, neste sentido, um não-ser. É neste exato ponto que Plotino se distancia também de Aristóteles. Enquanto a matéria para Aristóteles é diferente da privação, ou seja, ela só tem em si a negação das qualidades formais por acidente, como vimos, em Plotino a matéria é a própria privação, tem a negação como sua essência, e nisto consiste a própria natureza da matéria. “[E]mbora não seja ente, sendo assim alguma coisa, se identifica à privação, se a privação é a oposição aos entes fundados na razão”¹⁵¹.

Podemos analisar o não-ser da matéria dos sensíveis dentro de duas perspectivas: uma ontológica e outra cosmológica. A primeira – a perspectiva ontológica – vê a matéria como aquela que é desprovida de função no ser, como aquela que não é e não pode vir a ser por si mesma. Dentro da perspectiva cosmológica, a matéria é vista como aquela que nada produz, mas, ao mesmo tempo, sua função é ser condição de possibilidade da produção dos seres sensíveis. Mas como algo que é desprovido de uma função ontológica (um não-ser) poderia ser então condição de geração ou, de maneira mais enfática, uma necessidade para o vir-a-ser de uma realidade sensível?

A afirmação feita por Plotino na citação acima, dizendo ele ser a matéria *alguma coisa*, nos dá um direcionamento. De antemão, não devemos simplificar de maneira apressada a noção de não-ser da matéria para Plotino, pois ele não concebe este não-ser da matéria como o nada absoluto, mas como algo diferente do ser ou a parte da alteridade¹⁵² que se opõe de maneira específica aos seres.

¹⁴⁹ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἐπὶ πᾶν εἶδος φερομένη δεῦρο κάκειϊσε καὶ πάντη εὐάγωγος οὔσα πολλή τε γίνεται τῇ ἐπὶ πάντα ἀγωγῇ καὶ γενέσει. En. II 4 [12], 11, 40-42.

¹⁵⁰ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Οὐδὲ δὴ ἡ στέρησις ποιότητος οὐδὲ ποιόν, ἀλλ' ἐρημία ποιότητος ἢ ἄλλου, [...] ἄρσις γὰρ ἡ στέρησις. En. II 4 [12], 13, 20-23.

¹⁵¹ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Διὸ καὶ μὴ ὄν οὔτω τι ὄν καὶ στερήσει ταυτόν, εἰ ἡ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα. En. II 4 [12], 16, 3-4.

¹⁵² Aqui Plotino provavelmente se fundamenta na concepção de não-ser enquanto alteridade apresentada no diálogo *Sofista* de Platão: “[Hóspede de Eléia] Sempre que dizemos não-ser, não

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

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Καὶ τὰ μὲν ἄλλα οὐ μόνον ἄλλα, ἀλλὰ καὶ τι ἕκαστον ὡς εἶδος, αὕτη δὲ πρεπόντως ἂν λέγοιτο μόνον ἄλλο· τάχα δὲ ἄλλα, ἵνα μὴ τῷ «ἄλλο» ἐνικῶς ὀρίσῃς, ἀλλὰ τῷ «ἄλλα» τὸ ἀόριστον ἐνδείξῃ.¹⁵³

Mas essa oposição entre forma (ser) e matéria (não-ser/alteridade do ser) não possui um caráter de anulação ou destruição matéria quando esta entra em contato com a forma. Quando a forma advém à matéria, quando elas se relacionam, a matéria não é destruída pela forma, ela preserva sua natureza privada e ilimitada porque não possui isto de maneira acidental ou quantitativa, mas é como ela é em si¹⁵⁴. A função da matéria como receptáculo depende de sua disposição contínua enquanto privação, enquanto isto que é totalmente dócil, totalmente passivo, submisso à ordem dos inteligíveis, para que os seres sensíveis venham a ser.

Existe uma outra consequência derivada do não-ser da matéria ou de sua indeterminação absoluta: como a matéria em si não possui nenhum atributo de ser, destarte, ela não pode ser apreendida pela razão. Deve-se ressaltar que, mesmo que aparente semelhanças, o não-ser da matéria é completamente distinto e oposto ao não-ser do Uno-Bem. Enquanto a matéria é a absoluta ausência do ser e está abaixo dele¹⁵⁵, o Uno-Bem é, como descrito acima, fonte inesgotável do Ser e está

dizemos algo contrário ao ser, mas apenas outro”. [trad. MURACHCO, H., MAIA JÚNIOR, J. e SANTOS, J. T.]: {ΞΕ.} Ὅποταν τὸ μὴ ὄν λέγομεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ’ ἕτερον μόνον. *Sofista*, 257b, 3-4.

¹⁵³ En. II 4 [12], 13, 29-32.

¹⁵⁴ “Como, então, o limite, advindo, não destruirá a natureza do ilimitado em si, ainda mais se não é ilimitado acidentalmente? Se fosse ilimitado quantitativamente, o aniquilaria; agora, não é assim, mas, pelo contrário, o preserva em seu ser; pois o que o ilimitado é por natureza, o limite o conduz ao ato e à perfeição, como quando se semeia o não semeado: e como quando o feminino é semeado pelo masculino e não se destrói o feminino, mas se feminiliza mais; isto é: torna-se mais aquilo que é”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Πῶς οὖν [οὐκ] ἀπολεῖ αὐτοῦ τὴν φύσιν τοῦ ἀπείρου προσελθὼν τὸ πέρας καὶ ταῦτα οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος ἀπείρου; Ἦ εἰ μὲν κατὰ τὸ ποσὸν ἄπειρον, ἀνήρει· νῦν δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τὸνναντίον σώζει αὐτὸ ἐν τῷ εἶναι· ὁ γὰρ πέφυκεν, εἰς ἐνέργειαν καὶ τελείωσιν ἄγει, ὥσπερ τὸ ἄσπαρτον, ὅταν σπεύρηται· καὶ ὅταν τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος † καὶ οὐκ ἀπόλλυται τὸ θῆλυ, ἀλλὰ μᾶλλον θηλύνεται· τοῦτο δὲ ἐστίν· ὁ ἐστὶ μᾶλλον γίγνεται. En. II 4 [12], 16, 8-16.

¹⁵⁵ “Aqui, o anterior a ela [a matéria] é o ente. Ela, certo, não é ente, porque, além de ser algo mau, é diferente do ente”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν. Οὐκ ὄν ἄρα αὐτή, ἕτερον ὄν, πρὸς τῷ καλῷ τοῦ ὄντος. En. II 4 [12], 16, 25-27.

para além dele. Portanto, a forma de compreender o Uno-Bem – que ocorre na própria experiência da unidade –, mesmo que ele seja inefável e ultrapasse todo ser e pensamento, como vimos, também será diferente e oposta a maneira de compreender a matéria. Essa compreensão não é dada por uma intelecção legítima, uma vez que a intelecção ocorre no âmbito das formas e, sendo a matéria em si sem forma ou qualquer atributo dado através dela, isso não é possível. Portanto, toda a forma de intelecção, ou melhor dizendo toda a reflexão acerca da matéria em si é, segundo Plotino, uma “reflexão bastarda”, como afirmou Platão no *Timeu* ao tratar da *χώρα*.

Contudo, se cada coisa é conhecida através da razão e da intelecção, e neste caso a razão diz o que de fato diz sobre a matéria, porém a que deseja ser intelecção não é intelecção, mas um tipo de initelecção; com mais propriedade a representação da matéria seria bastarda e não legítima, sendo composta de um elemento não verdadeiro e de uma reflexão que se dá com o outro elemento. E talvez, olhando para isso, Platão tenha dito que ela é apreensível por uma “reflexão bastarda”.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Εἰ δ' ἕκαστον λόγῳ καὶ νοήσει γινώσκειται, ἐνταῦθα δὲ ὁ μὲν λόγος λέγει, ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἢ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ' οἷον ἄνοια, μᾶλλον νόθον ἂν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον, ἐκ θατέρου οὐκ ἀληθοῦς καὶ μετὰ τοῦ ἐτέρου λόγου συγκείμενον. Καὶ τάχα εἰς τοῦτο βλέπων ὁ Πλάτων <νόθῳ λογισμῷ> εἶπε ληπτὴν εἶναι.¹⁵⁶

Assim descreve então Plotino a natureza da matéria em II 4 [12]: esta que é não-ser, privação essencial, completamente passível, dócil ao ordenamento do inteligível e que dele recebe todos os atributos que advém ao ser. Além do mais, por todas essas razões, a matéria também só pode ser compreendida como fruto de uma reflexão bastarda e não como intelecção legítima. Contudo, Plotino não mantém somente essa descrição da matéria ao longo de sua obra. Na verdade, ao final de sua vida, Plotino escreve o tratado *Sobre o que São e de Onde Vêm os Males* (I 8 [51]), que traz à matéria um estatuto novo e que, em certa medida, parece até mesmo contrariar esta descrição da matéria presente em II 4 [12]: a matéria é princípio do mal. Seria então possível conciliar ambas as noções de matéria presentes nestes dois tratados? Busquemos então compreender como Plotino apresentará a natureza matéria neste seu escrito tardio.

¹⁵⁶ II 4 [12], 10, 05-11.

3.2. A matéria como mal em *Sobre o que São e de Onde Vêm os Males* (I 8 [51])

[...] se a causa dos bens a ninguém mais se deve atribuir, dos males têm de se procurar outros motivos, mas não o deus.

Platão¹⁵⁷

Plotino inicia seu tratado *Sobre o que são e de onde vêm os males* (I 8 [51]), apresentando de pronto o problema que norteará toda a investigação: “o que é o mal e qual a natureza do mal?”¹⁵⁸. Este problema conduzirá, como veremos, o leitor do tratado a outra margem da definição de matéria até então não conhecida nos escritos plotinianos: a matéria é o mal em si. O primeiro obstáculo que surge no caminho dessa investigação é que, uma vez que a alma e o intelecto são bons por serem eles formas, e uma vez que “o conhecimento de todas as coisas se dá através da semelhança”¹⁵⁹, não seria provavelmente possível, desse modo, conhecer a natureza do mal. Então Plotino adotará o seguinte método de investigação – uma vez que “a ciência dos contrários é a mesma e o mal é o contrário do bem”¹⁶⁰ –: buscar investigar a natureza do Bem para conhecer a natureza de seu contrário.

Sobre a natureza do Bem, já discorremos anteriormente (2.1): ele é princípio e é aquele do qual todas as coisas dependem, fonte infinita de ser, doador de intelecto, vida, essência e alma¹⁶¹. Ele, como Bem em si, engendra os seres que se seguem imediatamente a ele – a Inteligência e a Alma – essencialmente bons.

E ele [o Intelecto] é a primeira atividade daquele e a primeira essência, mas aquele permanece em si mesmo; o intelecto exerce sua atividade ao redor dele, como se vivesse ao seu redor. E a alma, dançando no exterior em volta do intelecto, olhando para ele e contemplando seu interior, vê deus através dele. E essa é a vida impertubada e abençoada dos deuses e aqui absolutamente não existe o mal, e se aqui tivesse parado, mal

¹⁵⁷ *República*, 379c.

¹⁵⁸ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τί ποτ' ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἡ κακοῦ φύσις. En. I 8 [51], 1, 3-4.

¹⁵⁹ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: τῆς γνώσεως ἐκάστων δι' ὁμοιότητος γιγνομένης. En. I 8 [51], 1, 8.

¹⁶⁰ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ὅτι τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ γένοιτ' ἂν ἐπιστήμη καὶ τῷ ἀγαθῷ ἐναντίον τὸ κακόν. En. I 8 [51], 1, 12-14.

¹⁶¹ Cf. En. I 8 [51], 2, 1-7.

nenhum existiria, mas apenas o bem primeiro e os bens segundos e terceiros.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Καὶ ἔστι πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου καὶ πρώτη οὐσία ἐκείνου μένοντος ἐν ἑαυτῷ· ἐνεργεῖ μέντοι περὶ ἐκεῖνον οἷον περὶ ἐκεῖνον ζῶν. Ἡ δὲ ἔξωθεν περὶ τοῦτον χορεύουσα ψυχή ἐπὶ αὐτὸν βλέπουσα καὶ τὸ εἶσω αὐτοῦ θεωμένη τὸν θεὸν δι' αὐτοῦ βλέπει. <Καὶ οὗτος θεῶν> ἀπήμων καὶ μακάριος <βίος> καὶ τὸ κακὸν οὐδαμοῦ ἐνταῦθα καὶ εἰ ἐνταῦθα ἔστι, κακὸν οὐδὲν ἂν ἦν, ἀλλὰ πρῶτον καὶ δεύτερα τάγαθὰ καὶ τρίτα.¹⁶²

Portanto, o mal não pode pertencer à natureza destes que não são verdadeiramente seres. O mal, então é contrário à natureza dos seres, que são essencialmente bons. Desta maneira, Plotino então argumenta que o mal só poderá pertencer à natureza do não-ser, ele é não-ser, “mas um não-ser que não é um não ser em absoluto, mas apenas distinto do ente”¹⁶³. Logo, esta contrariedade entre a natureza do Bem e a natureza do mal é de ordem prioritariamente ontológica e não somente ética, ela se desdobra na própria contrariedade dos seres e, neste caso em especial, a contrariedade do mal seria equivalente ao não-ser.

Mas o que será contrário à essência universal e, genericamente, aos seres primários? À essência, a não essência, e à natureza do bem, a que é natureza e princípio do mal: pois ambas são princípios, uma dos males, outra dos bens; e todas as características existentes em cada uma das naturezas são contrárias a cada uma das existentes na outra: de modo que as totalidades serão contrárias e mais contrárias que as outras.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἀλλὰ τί τῆ καθόλου οὐσία ἔσται ἐναντίον καὶ ὅλως τοῖς πρώτοις; Ἡ τῆ μὲν οὐσία ἢ μὴ οὐσία, τῆ δὲ ἀγαθοῦ φύσει ἥτις ἐστὶ κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή· ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω, ἢ μὲν κακῶν, ἢ δὲ ἀγαθῶν· καὶ πάντα τὰ ἐν τῆ φύσει ἐκατέρω ἐναντία· ὥστε καὶ τὰ ὅλα ἐναντία καὶ μᾶλλον ἐναντία ἢ τὰ ἄλλα.¹⁶⁴

Desse modo, a contrariedade ao Bem, que é princípio dos bens – que são os seres verdadeiros – garante ao mal, que é princípio dos males, ser contrário não somente ao bem, mas a tudo que é bom e que dele deriva, ao Ser primeiro e às formas. Logo, o mal em si, que existe como princípio dos males que existem – é aquilo que então é ausente de forma, ser, limite e medida:

¹⁶² En. I 8 [51], 3, 21-28.

¹⁶³ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Μὴ ὄν δὲ οὔτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος. En. I 8 [51], 3, 6-7.

¹⁶⁴ En. I 8 [51], 6, 31-36.

Agora, alguém poderia chegar a uma noção dele como um tipo de imensurabilidade diante da medida, ilimitado diante do limite, informe diante do formifactual, sempre deficiente diante do autossuficiente, sempre indeterminado, de modo algum estável, onipassível, insaciável, absoluta escassez: esses traços não são acidentais nele, mas são como que sua essência, e qualquer parte dele que vires, também ela será tudo isso; e todas as coisas que dele participem e se lhe assemelhem se tornam más, embora não sejam exatamente más.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἦδη γὰρ ἂν τις εἰς ἔννοιαν ἦκοι αὐτοῦ οἷον ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικὸν καὶ ἀεὶ ἐνδεὲς πρὸς αὐταρκες, ἀεὶ ἀόριστον, οὐδαμῆ ἐστῶς, παμπαθές, ἀκόρητον, πενία παντελής· καὶ οὐ συμβεβηκότα ταῦτα αὐτῷ, ἀλλ' οἷον οὐσία αὐτοῦ ταῦτα, καὶ ὅ τι ἂν αὐτοῦ μέρος ἴδῃς, καὶ αὐτὸ πάντα ταῦτα· τὰ δ' ἄλλα, ὅσα ἂν αὐτοῦ μεταλάβῃ καὶ ὁμοιωθῇ, κακὰ μὲν γίνεσθαι, οὐχ ὅπερ δὲ κακὰ εἶναι.¹⁶⁵

O que é isto, portanto, que não tem em si mesmo nem a forma, nem a medida onde se ordenam as figuras e outras qualidades que a ele se acrescentam? O que seria isto que é a substância do mal (se é que o mal pode ter substância, como ressalta o próprio Plotino)? É a matéria dos sensíveis. Até então, essa concepção da matéria enquanto não-ser, privação do Bem e das formas, sendo ela não o não ser em absoluto, mas algo diferente, ou melhor dizendo, contrário ao ser, não é novidade se compararmos à concepção de matéria presente em II 4 [12]. Até mesmo a atribuição de matéria-mal já foi apresentada por Plotino ao final de II 4 [12]: “aquilo que carece de alguma coisa, mas tem outra, provavelmente seria um intermediário entre o bem e o mal [...]; mas aquilo que nada tem por estar em penúria, ou antes por ser a penúria, deve necessariamente ser mau”¹⁶⁶.

Todavia, em dois pontos este tratado tardio sobre os males se distingue do que até então foi dito por Plotino sobre a matéria: 1) ela é um princípio, que por vezes parece possuir uma certa independência e; 2) ela possui um caráter ativo frente aos seres. Ao afirmar que existem dois princípios – na passagem anteriormente citada (I 8 [51], 6, 31-36) – Plotino acrescenta uma afirmação bastante significativa: “e todas as características existentes em cada uma das naturezas são contrárias a cada uma das existentes na outra: de modo que **as totalidades** serão contrárias”. Ao fazer esta afirmação, como analisa Narbonne,

¹⁶⁵ En. I 8 [51], 3, 12-20.

¹⁶⁶ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἦ δια τοῦτο, ὅτι ἐδεήθη· οὐ γὰρ εἶχε. Καὶ γὰρ ὁ μὲν ἂν δέηται τινοσ, τὸ δ' ἔχη, μέσον ἂν ἴσως γίγνοιτο ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, εἰ ἰσάζοι πως ἐπ' ἄμφο· ὁ δ' ἂν μηδὲν ἔχη ἄτε ἐν πενία ὄν, μᾶλλον δὲ πενία ὄν, ἀνάγκη κακὸν εἶναι. En. II 4 [12], 16, 17-21.

parece que Plotino adota uma visão radicalmente dualista de mundo, que esses dois princípios – o bem e o mal – “essas duas entidades são opostas em bloco uma à outra como ‘um todo a um todo’, e que por acréscimo, são ‘totalmente separadas’ uma da outra”¹⁶⁷. Se levássemos em consideração somente esta passagem, teríamos em Plotino um princípio do mal completamente independente do Bem.

Essas totalidades contrárias – bens e males e seus respectivos princípios – desencadearão, na realidade, um argumento de caráter ético dentro do tratado. Plotino classifica duas noções de “existência” do mal: a) o mal em si mesmo (o mal primário) e; b) o que se encontra nele ou por assemelhação ou participação (os males secundários). A matéria, pois, é este mal em si mesmo ou este não-ser, como já vimos, que é princípio dos males secundários. Já a segunda noção de “existência” do mal pertence aquilo que é resultado da capacidade da matéria de obscurecer e até mesmo destruir as formas, opondo-se à elas, que vem aos seres sensíveis através da participação ou da “mistura” da alma na matéria (o mal primário) que traz todas as formas¹⁶⁸; ou seja, a segunda noção de mal pertence aos vícios. Isto ocorre, afirma Plotino, porque quando a alma se mescla com a matéria, ela não é capaz de desenvolver todas as suas potencialidades, não encontra disposição para atuar. “[P]orque nenhuma das potências da alma passa a ato, uma vez que a matéria as impede de estarem presentes por deter o lugar que a alma ocupa e a faz como que contrair-se, tornando mal aquilo que ela tomou roubando”¹⁶⁹. Esta “alma debilitada”, portanto, se torna geradora do devir juntamente com a matéria neste movimento de geração e corrupção dos seres sensíveis.

Contudo, é importante ressaltar que a alma em si, em sua essência, não é má. Seria absurdo admitir que a alma, que em sua natureza primeira pertence à hierarquia dos seres verdadeiros, trouxesse em si mesma algum traço de um mal verdadeiramente existente, seria afirmar então que este mal também viria da

¹⁶⁷ NARBONNE, 2014, p. 124.

¹⁶⁸ “Pela mescla, ele obscure a iluminação e a luz que de lá provêm e as torna fracas”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Τὴν δὲ ἔλλαμψιν καὶ τὸ ἐκεῖθεν φῶς ἐσκότωσε τῇ μίξει καὶ ἀσθενές. En. I 8 [51], 14, 40-42.

¹⁶⁹ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ὅτι πᾶσαι αἱ δυνάμεις οὐ πάρεισιν εἰς ἐνέργειαν κωλυούσης ὕλης παρεῖναι τῷ τὸν τόπον ὃν κατέχει αὐτὴ καταλαβεῖν καὶ οἷον <συσπειραθῆναι> ποιῆσαι ἐκείνην, ὃ δ' ἔλαβεν οἷον κλέψασα ποιῆσαι κακὸν εἶναι. En. I 8 [51], 14, 45-48.

hierarquia das realidades primeiras (da realidade inteligível). Ou, em outro aspecto, também seria o mesmo que admitir que a alma é privada de bem e, portanto, de vida. Conseqüentemente, ela seria uma “alma inanimada” e isto resultaria num paradoxo. Assim sendo, “o bem para a alma estará na sua essência, ao passo que o mal lhe será um acidente”¹⁷⁰. Desse modo, quando ela está animando a realidade sensível é pela virtude que ela é conduzida e mantém seu olhar no Bem. Do mesmo modo, através da disposição viciosa, afasta-se deste mesmo Bem e aproxima-se da carência ou do mal.

Portanto, assim como, para aquele que ascende a partir da virtude, há o belo e o bem, há também, para aquele que descende a partir do vício, o mal em si, tendo principiado porém a partir do vício. E, para aquele que contempla, há contemplação do mal absoluto, seja ela qual for, mas, para aquele que se torna mau, há participação nele: pois se encontra totalmente na “região da dissimilitude”, onde, nela submersa, na lama tenebrosa terá tombado.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ὡς οὖν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνουντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν, οὕτω καὶ ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνουντι τὸ κακὸν αὐτό, ἀρξαμένῳ μὲν ἀπὸ τῆς κακίας. Θεωροῦντι μὲν ἡ θεωρία ἥτις ἐστὶ τοῦ κακοῦ αὐτοῦ, γινομένῳ δὲ ἡ μετάληψις αὐτοῦ· γίνεται γὰρ παντάπασις ἐν <τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ>, ἔνθα δὺς εἰς αὐτὴν εἰς <βόρβορον> σκοτεινὸν ἔσται πεσόν.¹⁷¹

É notório que entre a ética e a ontologia existe uma linha bastante tênue e praticamente impossível de ser dissociada no seio da filosofia de Plotino. As implicações acerca de suas considerações da virtude e do vício trazem a tona um problema de ordem ontológica para o sistema plotiniano: a matéria-mal como possuidora de um caráter *ativo*. Diferentemente de II 4 [12], a matéria aqui não é descrita como aquela que é dócil, passível à vontade do doador da forma, para que este possa cumprir sua função tranquilamente numa matéria completamente sujeita à ordenação da forma que lhe é superior, jamais impondo algo de sua natureza. A matéria não é mais completamente moldável, “carregada para cá e para lá”, como vimos. Desta vez, a matéria-mal é descrita por Plotino, como podemos claramente observar, não somente como um obstáculo para a alma e suas potencialidades, mas até mesmo como aquela que é capaz “tombar a alma”, ser

¹⁷⁰ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: καὶ τὸ μὲν ἀγαθὸν τῇ ψυχῇ ἔσται ἐν οὐσίᾳ, ὑμβεβηκὸς δὲ τὸ κακόν. En. I 8 [51], 12, 5-7.

¹⁷¹ En. I 8 [51], 13, 12-18.

objeto de contemplação, destruir e aniquilar aquilo que vem até ela e dele se tornar senhora:

Pois a matéria, tornando-se senhora do que é refletido nela, o destrói e o aniquila aplicando-lhe sua própria natureza, que é contrária ao reflexo, não levando frio ao quente, mas opondo à forma do calor sua própria informidade, sua inconformação à conformação, seu excesso e a carência ao mensurado, até que tenha feito que o reflexo seja seu e não mais seja da forma.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Γενομένη γὰρ κυρία τοῦ εἰς αὐτὴν ἐμφαντασθέντος φθείρει αὐτὸ καὶ διόλλυσι τὴν αὐτῆς παραθεῖσα φύσιν ἐναντίαν οὖσαν, οὐ τῷ θερμῷ τὸ ψυχρὸν προσφέρουσα, ἀλλὰ τῷ εἶδει τοῦ θερμοῦ τὸ αὐτῆς ἀνείδεον προσάγουσα καὶ τὴν ἀμορφίαν τῇ μορφῇ καὶ ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν τῷ μεμετρημένῳ, ἕως ἂν αὐτὸ ποιήσῃ αὐτῆς, ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ ἔτι εἶναι.¹⁷²

As dificuldades que surgem a partir deste caráter ativo da matéria-mal descrito em I 8 [51] são inúmeros, mas o que nos interessa agora é apenas um: como conciliar este caráter ativo da matéria com todo restante do sistema plotiniano sem ferir o núcleo de sua filosofia, sem colocar em risco o princípio unitário absoluto do Uno-Bem? Como manter o Uno-Bem como princípio primeiro de todo o sistema, preservando seu poder e sua eficácia diante desse caráter ativo da matéria-mal presente em I 8 [51]? Uma vez que o próprio Plotino afirmou que “nada aparta o Ser de si mesmo, nada o modifica, nada o desloca. Porque não há nenhum outro ser posterior a ele que o toca, e se houvesse, estaria subordinado a ele. E se houvesse algo contrário a ele, seria impassível à influência do próprio contrário”¹⁷³, como justificar essa mudança radical de postura?

Vários estudiosos buscaram neutralizar a atuação da matéria-mal neste tratado, afirmando ser toda essa descrição dessa atividade da matéria apenas uma metáfora. Para estes comentadores, como comenta Narbonne, “a matéria voa, obscurece, toma posse do espaço, produz efeitos contrários e enfraquece, tudo isso *metaforicamente*”¹⁷⁴. Um dos exemplos tomados por Narbonne foi seguinte análise de Schwyzer acerca deste tratado:

¹⁷² En. I 8 [51], 8, 18-24.

¹⁷³ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἐξίστησι δὲ οὐδὲν οὐδέ τι τρέπει οὐδὲ παρακινεῖ αὐτό· οὐδὲ γὰρ ἔστι τι ὄν μετ' αὐτό, ὃ ἐφάγεται αὐτοῦ· εἰ δέ τι ἦν, ὑπὸ τούτου ἂν ἦν. Καὶ εἰ ἐναντίον τι ἦν, ἀπαθὲς ἂν ἦν τοῦτο ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἐναντίου. En VI 6 [34], 18, 36-40.

¹⁷⁴ NARBONNE, 2014, p. 128.

[a matéria] é o polo oposto do Uno; em relação ao Ser, é o polo oposto em relação ao Intelecto, mas, para ambos, não no sentido em que seria uma grandeza negativa e uma contra-potência. Matematicamente falando, seria possível reduzir essa matéria ao valor de zero.¹⁷⁵

Comparar a matéria-mal ao zero matemático é tentar ilustrar, em parte, o semelhante papel que tanto a matéria quanto o zero têm em seus sistemas: o nada que “existe”. Ambos são aqueles que nada somam, que nada geram, mas que são condições de possibilidade da existência de outros mesmo enquanto privações. Contudo, essa analogia de Schwyzer se aplicaria perfeitamente a concepção de matéria presente no II 4 [12], ignorando o caráter ativo da matéria, que é capaz de afetar sim a ordem estabelecida na realidade sensível e a própria alma de natureza divina.

Mas, nas últimas linhas de seu tratado, Plotino presenteia seu leitor com uma postura clara em defesa da onipotência do Uno-Bem em seu sistema. Mesmo com todas as questões que o caráter ativo da matéria suscita dentro de seu sistema – muitos deles deixados em aberto –, não nos resta dúvidas de que Plotino, em última instância, jamais abriu mão da superioridade do Uno-Bem sobre todos os elementos que compõem a realidade existente. Afirma Plotino:

E o mal não é apenas mal devido ao poder e à natureza do bem: uma vez que se manifestou por necessidade, está cingido por belas correntes, como certos acorrentados com ouro, nelas se oculta para que coisas desairosas não sejam vistas pelos deuses e que os homens não tenham de olhar sempre para o mal, mas, mesmo quando olharem, convivam eles com imagens do belo para sua reminiscência.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Τὸ δὲ κακὸν οὐ μόνον ἐστὶ κακὸν διὰ δύναμιν ἀγαθοῦ καὶ φύσιν· ἐπεὶ περ ἐφάνη ἐξ ἀνάγκης, περιληφθὲν δεσμοῖς τισὶ καλοῖς, οἷα δεσμῶταί τινες χρυσοῦ, κρύπτεται τούτοις, ἵν' ἀμοῦσα μὴ ὀρῶτο τοῖς θεοῖς, καὶ ἄνθρωποι ἔχοιεν μὴ ἀεὶ τὸ κακὸν βλέπειν, ἀλλ' ὅταν καὶ βλέπωσιν, εἰδώλοισι τοῦ καλοῦ εἰς ἀνάμνησιν συνῶσιν.¹⁷⁶

Parece-nos, então, que afirmar o caráter ativo da matéria, para Plotino, não é contrariar o poder absoluto do Uno-Bem, mas é reafirmar este poder absoluto que, em última instância, ainda é capaz de dominar a matéria-mal com suas “correntes de ouro”. Admitir isto seria, portanto, reforçar – desde aquela

¹⁷⁵ SCHWYZER, 1973, p. 277, *apud*. NARBONNE, 2014, p. 128.

¹⁷⁶ En. I 8 [51], 15, 23-28.

possibilidade mais remota – a capacidade potencial infinita que está neste que é o Bem primeiro, que alcança até o que seria seu contrário mais radical. Mesmo admitindo um princípio ativo da matéria-mal, ainda sim isto não contrariaria a atuação onipotente do Uno-Bem. Como afirma Narbonne:

Plotino, como é sabido, crê firmemente na existência do Bem e em sua onipotência. Mas, de igual modo, crê na necessidade de um princípio verdadeiro e autônomo do mal, na medida em que crê na existência real do mal no mundo. Com efeito, se eles não podem ser referidos a um princípio próprio, os males permanecem sob a dependência do Bem, e isso em duplo sentido: primeiro, porque dele derivam ontologicamente, visto ser ele o único princípio de produção; em seguida, porque permanecem submetidos a ele axiologicamente, de modo que o mal reside simplesmente na diversidade, o mundo sensível, regido pelo Bem, teria então como único defeito – sem dele ter a responsabilidade – não ser “uno”.¹⁷⁷

Mesmo buscando caminhos possíveis para conciliar o que é afirmado sobre a matéria neste tratado com toda a natureza do sistema plotiniano, talvez não saibamos ao certo o que justificou essa inegável mudança de postura acerca da natureza da matéria ao final de sua obra. Mas uma coisa é certa, este tratado acentuou uma das questões mais desafiadoras na qual debruçam-se os estudiosos de Plotino: o que gera a matéria? A possibilidade de derivação da matéria a partir do Uno-Bem, tanto em caráter ontológico como em caráter axiológico – não condizem com as concepções que até então vimos. Primeiramente, qualquer derivação ontológica da fonte infinita de ser (o Uno-Bem) não condiria com o não-ser enquanto privação. Em segundo lugar, em termos axiológicos, uma matéria-mal com característica “ativa”, como apontamos acima, não concordaria com uma derivação do Bem. E aqui nos deparamos com o problema mais radical de nossa investigação: qual seria, portanto, o princípio causal da matéria?

¹⁷⁷ NARBONE, 2014, p. 131.

4 A Geração da Matéria (*hýle*)

A temática da geração da matéria é, pode-se dizer, um dos problemas que mais inquietam e que martirizam os estudiosos de Plotino na contemporaneidade, especialmente a partir da segunda metade do séc. XX¹⁷⁸. Isso se dá pelo simples fato de que Plotino não deixa em nenhum de seus escritos um posicionamento claro sobre esta questão. O problema parece se agravar ainda mais quando, como vimos, em *Sobre o que São e de Onde Vêm os Males* (I 8 [51]), Plotino define ser a matéria não somente um mal moral, mas o Mal absoluto. Como seria possível admitir, portanto, a geração da matéria, uma vez que ela é o Mal absoluto? Como poder-se-ia conceber esta matéria como oriunda de uma realidade completamente gerada pelo Uno-Bem?

Obviamente, a resposta para esta questão não possui um posicionamento unânime por parte dos comentadores de Plotino. Muito pelo contrário, talvez esta seja a questão que mais gera divergências interpretativas. Temos, de maneira geral, pelo menos três principais posicionamentos adotados frente a esta querela, quais sejam: 1) os que afirmam que a matéria plotiniana não é gerada; 2) os que afirmam que esta é uma questão em aberto, pois o próprio Plotino tinha dúvidas sobre a possibilidade ou não de geração, e; 3) os que afirmam que a matéria plotiniana é gerada.

Dentre os que afirmam que a matéria plotiniana não é gerada, destaca-se Schwyzer. Ele defende encontrar em Plotino afirmações convincentes de uma posição negativa à geração da matéria, assentando-se, primeiramente, em passagens presentes no tratado *Sobre o que está em Potência e o que está em Ato* (II 5 [25]). A primeira delas seria a seguinte afirmação: “[a matéria] separada de todos os seres, nem veio-a-ser (οὔτε ἐγένετο)”¹⁷⁹. Teríamos aqui, segundo

¹⁷⁸ Sabemos que a partir do artigo *Plotinus on Evil. A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil* de Denis O'Brien (1971) a questão da geração da matéria em Plotino ganha maior destaque e divergência entre seus estudiosos.

¹⁷⁹ ἀποστᾶσα πάντων τῶν ὄντων οὔτε ἐγένετο. En. II 5 [25], 5, 14-15.

Schwyzler, uma confirmação de que, para Plotino, a matéria dos sensíveis não veio-a-ser ou não foi gerada.

Porém, vale ressaltar que, como aponta O'Brien, quando vista na inteireza do contexto da frase, esta passagem pode possuir um outro significado. Teríamos na verdade a seguinte passagem completa: “Porém, nem era inicialmente algo em ato, separada como está de todos os seres, nem veio-a-ser [algo em ato]”¹⁸⁰. Neste caso, o termo οὔτε ἐγένετο [não vem-a-ser] não se referiria à impossibilidade da geração da matéria, mas reforçaria sua condição de “existência” (se se pode afirmar uma existência) somente enquanto potência, negando à matéria em si qualquer atualidade. Como afirma O'Brien, “a expressão οὔτε ἐγένετο [não veio-a-ser] não é uma afirmação audaz de que a matéria ‘nunca veio a ser’ como parece ser na truncada citação de Plotino por Schwyzler. O verbo possui um complemento que Schwyzler omitiu ou suprimiu”¹⁸¹.

A segunda passagem citada por Schwyzler, presente neste mesmo tratado é também esta breve afirmação de Plotino: “deve-se conservar a matéria indestrutível (ἀνώλεθρον), deve-se conservá-la como matéria”¹⁸². Portanto, Plotino afirmaria ser a matéria indestrutível. Isto, segundo Schwyzler, seria equivalente a afirmação da não geração da matéria. “Plotino, é claro, usa o adjetivo ἀγένητος [não gerada] apenas para a νοητή ὕλη [matéria inteligível], mas sobre a ὕλη [matéria] local ele diz que é ἀνώλεθρος [indestrutível], que significa ἀγένητος [não gerada]”¹⁸³.

A matéria inteligível é considerada não-gerada (ἀγένητος), como cita Schwyzler, em *Sobre as Duas Matérias* (II 4 [12]), no qual Plotino escreve que

Devemos, porém, investigar se a matéria inteligível é perpétua de modo semelhante a como alguém investigaria se também as ideias o são: elas são geradas porque têm um princípio, mas são **ingênit**as porque não têm um princípio no tempo, mas sempre de algo outro, não como os seres que devêm sempre, como o cosmos, mas como os que existem sempre, como o cosmos de lá.

¹⁸⁰ [trad. IGAL, J.]: Οὔτε δὲ ἦν ἐξ ἀρχῆς ἐνεργεία τι ἀποστᾶσα πάντων τῶν ὄντων οὔτε ἐγένετο. En. II 5 [25], 5, 14-15.

¹⁸¹ O'BRIEN, 1991, p. 31.

¹⁸² [trad. IGAL, J.]: Εἴτερ ἄρα δεῖ ἀνώλεθρον τὴν ὕλην τηρεῖν, ὕλην αὐτὴν δεῖ τηρεῖν. II 5 [25], 5, 34.

¹⁸³ SCHWYZER, 1973, p. 276 apud O'BRIEN, 1991, p. 29. “Das Adjektiv ἀγένητος gebraucht Plotin freilich nur für die νοητή ὕλη, von der hiesigen ὕλη aber sagt er, sie sei ἀνώλεθρος, was ἀγένητος einschliesst”.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Πότερα δὲ αἰδῖος ἢ νοητὴ ὁμοίως ζητητέον, ὡς ἂν τις καὶ τὰς ἰδέας ζητοῖ· γενητὰ μὲν γὰρ τῷ ἀρχὴν ἔχειν, ἀγένητα δέ, ὅτι μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει, ἀλλ' αἰεὶ παρ' ἄλλου, οὐχ ὡς γινόμενα αἰεὶ, ὥσπερ ὁ κόσμος, ἀλλὰ ὄντα αἰεὶ, ὥσπερ ὁ ἐκεῖ κόσμος.¹⁸⁴

Temos nessa passagem, à primeira vista, uma clara afirmação do caráter ingênito da matéria inteligível, usada por Schwyzer para aproximá-lo ou compará-lo ao caráter *indestrutível* da matéria dos sensíveis. Ser indestrutível garantiria à matéria dos sensíveis uma posição eterna e atemporal, exatamente o que levaria Plotino a descrever nesta passagem tanto a matéria inteligível quanto as ideias como não-geradas. Contudo, analisando mais detalhadamente esta mesma passagem, podemos observar que Plotino atribui o caráter ingênito da matéria inteligível ao fazer uma diferenciação ao definir geração: 1) aquela que se dá por um princípio e; 2) aquela que se dá no tempo. Claro está que, em relação a geração que se dá no tempo, a matéria inteligível – e, como afirma Schwyzer, a matéria dos sensíveis por comparação – é ingênita, pois ela é eterna. Contudo, este conceito de geração não impossibilita ou contradiz a possibilidade da geração considerada enquanto uma derivação causal, fora do tempo, a partir de um princípio gerador, como bem admite Plotino na primeira parte da sentença: “elas são geradas porque têm um princípio”. Desse modo, como reforça O’Brien, também “[a] matéria do mundo sensível não seria gerada no tempo, mas ela seria gerada no sentido de derivar sua origem de um princípio anterior a ela”¹⁸⁵.

A outra passagem que Schwyzer se fundamenta – e dá maior destaque em sua argumentação – para sustentar a sua posição acerca do caráter ingênito da matéria dos sensíveis está presente em *Sobre o que São e de Onde Vêm os Males* (I 8 [51]). Plotino, ao tentar descrever a natureza da matéria, como vimos, faz a seguinte condicionante: “pois, se a própria alma tivesse engendrado a matéria ao ser afetada, e se estivesse em comunhão com ela e se tivesse se tornado má, a matéria seria causa por estar presente”¹⁸⁶. Isto, segundo Schwyzer, configuraria uma condicional irreal ou contrafactual, ou seja, Plotino tinha consciência que esta condicional não era verdadeira. “Afim de contas, o seguinte irreal [da proposição

¹⁸⁴ En. II 4 [12], 5, 24-28.

¹⁸⁵ O'BRIEN, 1991, p. 38.

¹⁸⁶ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: “καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἢ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε παθοῦσα, καὶ εἰ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐγένετο κακὴ, ἢ ὕλη αἰτία παροῦσα”. En. I 8 [51], 14, 51-53.

que se segue] fala igualmente para representar a primeira parte da sentença”. Portanto, segundo ele, Plotino negava a possibilidade da geração da matéria dos sensíveis.

O’Brien também nega ser esta passagem uma prova textual de que Plotino não concebia a possibilidade da geração da matéria dos sensíveis, uma vez que, no texto grego sincopado de Plotino, esta condicional pode não ser traduzida como uma condicional contrafactual, da seguinte forma: “Se a alma tivesse... a matéria teria sido”. Como observa O’Brien, não há verbo principal no texto, do mesmo modo que não há nas duas sentenças anteriores. O verbo suprimido seria, segundo ele, simplesmente o verbo “ser”, podendo então ter nas três sentenças as seguintes afirmações: 1) A matéria, portanto, *é/foi* causa da fraqueza da alma e causa do mal (“Υλη τοίνυν καὶ ἀσθενείας ψυχῆς αἰτία καὶ κακίας αἰτία”¹⁸⁷; 2) Então, a própria matéria *é/foi* de antemão má e mal primeiro (Πρότερον ἄρα κακὴ αὐτὴ καὶ πρῶτον κακόν)¹⁸⁸; 3) A matéria *é/foi* causa por sua presença (ἢ ὕλη αἰτία παροῦσα)¹⁸⁹.

A terceira sentença é, portanto, o conseqüente da frase condicional citada por Schwyzer. Teríamos então as seguintes sentenças como antecedentes: 1) Pois, se a alma gerou a matéria, (καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε); 2) e se ela se juntou com a matéria e se tornou má (καὶ εἰ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐγένετο κακὴ). Conseqüente: a matéria *é/foi* causa por sua presença (ἢ ὕλη αἰτία παροῦσα). Como assinala O’Brien, Plotino faz uso três vezes do aoristo, “[n]ão há outro modo aqui além do indicativo, e não de partícula modal. Seria bastante intencional traduzir a condicional aqui como uma irreal [i.e. contrafactual]”¹⁹⁰. Assim sendo, a passagem citada por Schwyzer como prova textual, por meio do uso da condicional contrafactual, da impossibilidade de geração da matéria dos sensíveis seria questionável, uma vez que a condicional contrafactual não é claramente exposta no texto plotiniano.

No entanto, apesar de não concordar com o posicionamento de Schwyzer acerca da impossibilidade da geração da matéria para Plotino, Brehier também nega que Plotino teria um posicionamento definido favorável à geração da matéria

¹⁸⁷ En. I 8 [51], 14, 49-50.

¹⁸⁸ En. I 8 [51], 14, 50-51.

¹⁸⁹ En. I 8 [51], 14, 53.

¹⁹⁰ O’BRIEN, 1991, p. 40.

dentro de seu sistema. Segundo Brehier, o próprio Plotino tinha dúvidas acerca da possibilidade ou não da geração da matéria, uma vez que ele deixou essa questão em aberto. Brehier fundamenta parte de sua análise acerca desta querela na seguinte passagem:

Assim, pois, **se a natureza da matéria "sempre existiu"**, era impossível que ela não participasse, embora existisse, naquele que dá o bem a todas as coisas de acordo com a capacidade de cada uma; e **se a gênese da matéria se seguiu necessariamente como consequência das causas anteriores a ela**, nem ainda assim devia ser marginalizada como se quem lhe havia dado à existência, como por graça, tivesse se detido por impotência antes de chegar até ela.

[trad. IGAL, J.]: Εἴτ' οὖν ἦν ἀεὶ ἡ τῆς ὕλης φύσις, οὐχ οἷόν τε ἦν αὐτὴν μὴ μετασχεῖν οὕσαν τοῦ πᾶσι τὸ ἀγαθὸν καθόσον δύναται ἕκαστον χορηγοῦντος· εἴτ' ἠκολούθησεν ἐξ ἀνάγκης ἡ γένεσις αὐτῆς τοῖς πρὸ αὐτῆς αἰτίοις, οὐδ' ὥς ἔδει χωρὶς εἶναι, ἀδυναμία πρὶν εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν σπάντος τοῦ καὶ τὸ εἶναι οἷον ἐν χάριτι δόντος.¹⁹¹

Esta duplicidade de perspectiva, segundo Brehier, é um complexo conflito que perpassa toda a metafísica plotiniana: “nenhuma realidade é estática”¹⁹², diz ele. Tudo é dinâmico no par processão-conversão e, pelo visto, a última das realidades (se poderíamos tratar a matéria neste aspecto) do sistema não poderia demonstrar mais claramente esse conflito e dinamismo do pensamento plotiniano.

Narbonne também corrobora com essa análise feita por Brehier de que Plotino não possuía um posicionamento definido em relação a possibilidade da geração da matéria. Ele então faz uso de uma passagem na qual Plotino, ao tratar da função da alma dentro de seu sistema, toca na questão da geração dos seres e, conseqüentemente, na geração da matéria. Porém, acerca dela, o licopolitano não dá uma resposta precisa sobre seu posicionamento, mas somente levanta as seguintes hipóteses:

Efetivamente, nem sequer haveria corpo algum se não existisse uma potência psíquica. Pois o corpo flui e sua natureza se cifra no movimento; e assim, as coisas pereceriam rapidamente se todas fossem corpos, mesmo que apenas um deles recebesse o nome de alma, porque esta padeceria as mesmas afecções que os demais corpos ao não haver para eles mais que uma só matéria. Melhor dizendo, nem sequer se originariam as coisas,

¹⁹¹ En. IV 8 [6], 6, 18-23.

¹⁹² BREHIÉR, 1953, p. 247.

mas todas permaneceriam na matéria ao não haver quem a estruturasse. *E pode ser que nem sequer existisse matéria.*
 [trad. IGAL, J.]: Ἐπεὶ οὐδ' ἂν εἴη σῶμα οὐδὲν ψυχικῆς δυνάμεως οὐκ οὔσης. Ἐεῖ γάρ, καὶ ἐν φορᾷ αὐτοῦ ἢ φύσις, καὶ ἀπόλοιτο ἂν ὡς τάχιστα, εἰ πάντα σώματα εἴη, κἂν εἰ ὄνομα ἐνὶ αὐτῶν ψυχὴν τις θεῖτο. Ταῦτὰ γὰρ ἂν πάθοι τοῖς ἄλλοις σώμασιν ὕλης μιᾶς οὔσης αὐτοῖς. Μᾶλλον δὲ οὐδ' ἂν γένοιτο, ἀλλὰ στήσεται ἐν ὕλῃ τὰ πάντα, μὴ ὄντος τοῦ μορφοῦντος αὐτήν. Τάχα δ' ἂν οὐδ' ἂν ἢ ὕλη τὸ παράπαν εἴη.¹⁹³

Afirma, então, Narbonne: “Plotino não poderia indicar mais claramente que ele não sabe se a matéria provém ou não dos seres anteriores”¹⁹⁴. Contudo, segundo Narbonne, essa “indiferença” de Plotino em relação a esta questão se deu antes do tratado *Sobre o que São e de onde vem os Males* (I 8 [51]). Segundo Narbonne, esta neutralidade de Plotino frente as hipóteses de geração ou não-geração da matéria ocorre neste momento porque a sua própria concepção de matéria enquanto puramente passiva – que não constituía obstáculo algum para a atuação dos seres inteligíveis (como vimos em *Sobre as Duas Matérias* (II 4 [12])) – e enquanto não-ser não ameaçaria em nada seu sistema e a hierarquia, também em termos de poder, dos inteligíveis. Afirma Narbonne:

Em Aristóteles a matéria não é engendrada, e, em Platão, não é mais que um receptáculo. Por que, sem motivo sério, opor-se ao ensinamento dos ilustres predecessores, sobretudo no caso de Platão, do qual todo esforço de Plotino é preservar a verdade eterna?¹⁹⁵

Todavia, o caso muda completamente frente a concepção de matéria trazida por I 8 [51]. A matéria, neste contexto, não possui, como vimos, o caráter passivo, neutro e dócil como em II 4 [12] e, portanto, constitui uma ameaça à hierarquia das hipóstases. A matéria enquanto princípio do mal, que é capaz de se tornar “senhora do que é refletido nela”, que “o destrói e o aniquila aplicando-lhe sua própria natureza, que é contrária ao reflexo”¹⁹⁶ desafia o poder absoluto do Uno-Bem enquanto princípio primeiro de todas as coisas. Aqui, segundo Narbonne, se faz necessário, um quase imperativo, que Plotino admita a geração da matéria, uma vez que ela ameaça desestruturar a ordem e o núcleo de seu sistema se se

¹⁹³ En. IV 7 [2], 3, 18-25.

¹⁹⁴ NARBONNE, 2014, p.139.

¹⁹⁵ NARBONNE, 2014, p. 140.

¹⁹⁶ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Γενομένη γὰρ κυρία τοῦ εἰς αὐτήν ἐμφαντασθέντος φθείρει αὐτὸ καὶ διόλλυσι τὴν αὐτῆς παραθεῖσα φύσιν ἐναντίαν οὔσαν. En. I 8 [51], 8, 18-20.

admite um outro princípio *ativo* não-gerado. É essencial que se subordine a matéria a ordem das hipóstases, e isto só é possível admitindo sua geração.

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 possui dele. E essa é a necessidade do mal.

[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 ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ. Καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.¹⁹⁷

Então, como defende Narbonne, é neste tratado que Plotino claramente afirma e se posiciona favoravelmente à derivação da matéria a partir da ordem das hipóstases. E esta tomada de posição somente se dá por uma necessidade de explicação do *motivo* pelo qual a matéria deve derivar do Uno. Motivo este muito mais comandado por questões éticas¹⁹⁸, de acordo com as quais o poder e a natureza do Uno-Bem deve sobrepor a natureza do mal, que, mesmo em seu caráter ativo, é “cingido por belas correntes, como certos acorrentados com ouro”¹⁹⁹ pelo Bem. Contudo, a maneira, o *como* se dá a geração da matéria, parece ser uma pergunta sem uma resposta clara nem para Narbonne, nem nos textos do nosso autor.

Esta passagem mostra, com clareza exemplar, simultaneamente a necessária separação – a matéria não possui mais nada de Bem – e a necessária subordinação do mal-matéria ao Bem. Como princípio positivo do mal (...), a matéria não pode ser um princípio co-originário ao lado do Uno: ela deve necessariamente dele derivar.²⁰⁰

¹⁹⁷ En. I 8 [51], 7, 16-23.

¹⁹⁸ Na realidade, como afirma Rist: “a metafísica nas *Enéadas* é, estritamente falando, uma síntese indivisível de ontologia e ética”. RIST, 1961, p. 160.

¹⁹⁹[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: περιληφθὲν δεσμοῖς τισι καλοῖς, οἷα δεσμῶταί τινες χρυσοῦ. En. I 8 [51], 15, 24-25.

²⁰⁰ NARBONNE, 2014, p. 141.

Portanto, se não se admite a geração da matéria, admitir-se-ia assim mais de um princípio ativo não-gerado, o que destruiria a característica primordial da unidade do sistema plotiniano que possui somente um princípio não-gerado, não dois. Além disso, “existiria” algo, em algum grau, fora da competência do Uno-Bem, fora do alcance de seu poder absoluto, ferindo assim o núcleo da filosofia plotiniana. Não obstante, a outra dificuldade que surge é que parece que se se afirma que toda a realidade é e existe graças ao Uno-Bem, que é fonte infinita de ser, que engendra tudo que lhe é posterior e que é fundamento de todo o sistema, aparentemente seria contraditório admitir que algum mal derive dele. É imprescindível, desse modo, para não ferir o cerne da filosofia plotiniana ao negar a geração da matéria, compreender *como* ocorre essa geração a partir da ordem das hipóstases preservando a natureza harmônica, bela e boa da processão e do próprio Uno-Bem. Para tanto, debruçemo-nos nas teses dos estudiosos que admitem ser a matéria dos sensíveis gerada segundo a filosofia plotiniana.

4.1.A pluralidade narrativa do engendramento da matéria

Tudo quanto vive, vive porque muda, muda porque passa; e porque passa, morre. Tudo quanto vive perpetuamente – se torna outra coisa, constantemente se nega, se furta à vida.

Fernando Pessoa²⁰¹

O problema da origem da matéria em Plotino não se limita somente na divergência entre os estudiosos que admitem e os que não admitem o engendramento da matéria. Até mesmo entre os comentadores que defendem a possibilidade do engendramento da matéria em Plotino não há uma total convergência ao tratar do modo como este engendramento ocorre dentro do sistema. Ela seria engendrada desde o primeiro movimento do Uno-Bem? Ou seria ela engendrada por uma parte inferior da alma? Qual seria a causa direta da origem da matéria?

Destarte, teremos, entre os principais comentadores que defendem o engendramento da matéria em Plotino, pelo menos três vertentes interpretativas: 1) os que defendem existir mais de um posicionamento (ou de uma narrativa) nas

²⁰¹ PESSOA, 1990, p. 238.

Enéadas; 2) os que defendem ser a matéria um produto da eterna iluminação dos inteligíveis e; 3) os que defendem ser a matéria um produto da Alma Parcial, uma parte inferior da Alma. Entre os estudiosos que defendem o engendramento da matéria e que acreditam haver mais de um posicionamento de Plotino nas *Enéadas* temos as teses do Corrigan e do Puech. Corrigan admite existir, pelo menos, três pontos de vista diferentes do engendramento da matéria ao longo da obra de Plotino. Puech, no entanto, acredita que Plotino tenha, se não abandonado, pelo menos reformulado sua visão dualista-pessimista da matéria presente nos tratados anteriores à crítica ao gnosticismo.

De acordo com Kevin Corrigan, existe uma passagem crucial que comprovaria a geração da matéria no sistema plotiniano, passagem esta ignorada por Schwyzer no cerne de sua argumentação. No encerramento do tratado de *Sobre a gênese e a ordem dos posteriores ao primeiro* (V 2 [11]), Plotino questiona-se sobre a geração ou, melhor dizendo, o produto da geração da alma presente nas plantas, na qual ele mesmo responde que é “aquilo em que ela está” (“Ἡ ἐν ᾧ ἐστί”) ²⁰². Este “aquilo em que ela está” produzido pela alma presente nas plantas, como sinaliza Corrigan, é retomado e desenvolvido no tratado posterior *Sobre o daímon que nos cabe* (III 4 [15]). No começo deste tratado, Plotino escreve:

Então, a vegetatividade não engendra nada? Engendra algo completamente distinto dela, porque depois dela já não há vida, mas o engendrado por ela carece de vida. E por quê? Porque assim como tudo engendrado anteriormente a isto era engendrado sem forma, mas era conformado pela forma porque se voltava ao seu progenitor, como quem se nutre dele, assim também o engendrado deve ser não mais uma espécie de alma – pois já não vive – mas uma indeterminação absoluta.

[trad. IGAL, J.] [ὅταν δὲ ἐν **φυτοῖς** γένηται, αὕτη κρατεῖ οἷον μόνη γενομένη.] Αὕτη μὲν οὖν οὐδὲν γεννᾷ; Γεννᾷ πάντη ἕτερον αὐτῆς· οὐκέτι γὰρ ζωὴ μετὰ ταύτην, ἀλλὰ τὸ γεννώμενον ἄζων. Τί οὖν; Ἡ, ὥσπερ πᾶν, ὅσον πρὸ τούτου ἐγεννᾶτο, ἀμόρφωτον ἐγεννᾶτο, εἰδοποιεῖτο δὲ τῷ ἐπιστρέφεσθαι πρὸς τὸ γεννήσαν οἷον ἐκτρεφόμενον, οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα τὸ γεννηθὲν οὐ ψυχῆς ἔτι εἶδος – οὐ γὰρ ἔτι ζῆ – ἀλλ' ἀοριστίαν εἶναι παντελεῖ. ²⁰³

²⁰² “E, então, sobre a alma que vem a existir nas plantas? Ela não gera nada? Sim, aquilo em que está. Mas devemos investigar como isso acontece tomando um ponto de partida diferente”. [trad. ARMSTRONG, A. H.]: Τί οὖν ἢ ἐν τοῖς **φυτοῖς** γενομένη; οὐδὲν γεννᾷ; Ἡ ἐν ᾧ ἐστί. Σκεπτέον δὲ πῶς ἀρχὴν ἄλλην λαβόντας. En. V 2 [11], 2, 29-31.

²⁰³ En. III 4 [15], 1, 4-12.

Para Corrigan, de tudo o que foi dito e até então sobre a discursão da possibilidade da geração da matéria em Plotino, este é “o único texto que produz provas conclusivas, sem necessidade de mais argumentos, da geração da matéria”²⁰⁴. Portanto, de acordo com Corrigan, de que a matéria é gerada em Plotino não resta dúvidas. O fato é saber como esta geração se dá. Aqui, a matéria é descrita como produto da vegetatividade ou, melhor dizendo, como produto da alma vegetativa²⁰⁵. Mas, como destaca Corrigan, existem pelo menos mais três passagens que abordam de maneiras distintas a geração da matéria. A primeira delas, como vimos já ser bastante discutida entre seus estudiosos²⁰⁶, estaria presente no tratado *Sobre o que está em Potência e o que está em Ato* (II 5 [25]), que se segue:

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 era desde o princípio – e ela era não-ente – assim é sempre. **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 resta-lhe ser apenas em potência uma imagem frágil e turvada incapaz de ser informada.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Εἴη ἂν οὖν τοῦτο μὴ ὄν, οὐχ ὡς ἕτερον τοῦ ὄντος, οἷον κίνησις· αὕτη γὰρ καὶ ἐποχεῖται τῷ ὄντι οἷον ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ οὔσα, ἢ δὲ ἐστὶν οἷον ἐκριφεῖσα καὶ πάντη χωρισθεῖσα καὶ μεταβάλλειν ἑαυτὴν οὐ δυναμένη, ἀλλ' ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν – μὴ ὄν δὲ ἦν – οὕτως αἰεὶ ἔχουσα. Οὔτε δὲ ἦν ἐξ ἀρχῆς ἐνεργεῖα τι ἀποστᾶσα πάντων τῶν ὄντων οὔτε ἐγένετο· ἂ 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 εἴη, δυνάμει δὲ μόνον ἐγκαταλέλειπται εἶναι ἀσθενές τι καὶ ἀμυδρὸν

²⁰⁴ CORRIGAN, 1986, p. 168.

²⁰⁵ Como veremos, O'Brien relacionará esta alma que produz a matéria dos sensíveis com a *alma parcial* referida em III 9 [13], 1.

²⁰⁶ Como citada parcialmente por Schwyzer e O'Brien. Cf. nota 179.

εἶδωλον μορφοῦσθαι μὴ δυνάμενον.²⁰⁷

Apesar de Plotino parecer negar nesta passagem a geração da matéria, como defende Schwyzer, ao utilizar o termo οὔτε ἐγένετο, Corrigan concorda com O'Brien de que no corpo das *Enéadas* de Plotino a única negação da geração da matéria é em termos temporais e não de causalidade. Para Corrigan, a matéria plotiniana é eternamente/atemporalmente gerada. E esta passagem, que ora dá margem para pôr em dúvidas o ato de geração da matéria, traz em si uma descrição no mínimo curiosa sobre o desdobramento da matéria dos sensíveis. Ela descreve, segundo Corrigan, pelo menos três momentos logicamente sucessivos, progressivos (mas não temporais) e distintos desse desdobramento da matéria: 1) a matéria banida do inteligível, implicando dizer que esta teve alguma participação inicial nele; 2) a matéria pré-cósmica, anterior a geração do universo sensível ou “[d]o que vem depois dela”; 3) a matéria cósmica como substrato final ou derradeiro do universo sensível. Ou seja, de acordo com essa interpretação, a matéria teria em seu início em alguma maneira de participação na realidade inteligível. Como conciliar isto, assim sendo, com a passagem da geração da matéria a partir da alma vegetativa presente em III 4 [15], 1?

Resta-nos ainda outras duas passagens apontadas por Corrigan que parecem relatar de maneiras distintas a geração da matéria. A segunda delas, destarte, é a passagem presente em II 4 [12], ignorada até então pelos comentadores que trataram do problema da geração da matéria, que implicitamente narra a geração da matéria dos sensíveis como consequência do primeiro movimento ou alteridade do Uno-Bem. Ao explicar o surgimento da matéria inteligível²⁰⁸, Plotino escreve:

Pois também lá existe sempre a alteridade, que produz a matéria: pois ela é o princípio da matéria e também o primeiro movimento; por isso, este também era chamado alteridade, porque nasceram juntos movimento e alteridade; e tanto o movimento quanto a alteridade que procedem do primeiro são algo indefinido, dele necessitando para definirem-se; 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. Pois, se dele provém a luz, quem recebe a luz, antes de a ter recebido, **jamais** tem luz, mas a tem como algo distinto, se de fato a luz provém de outro.

²⁰⁷ En. II 5 [25], 5, 09-23.

²⁰⁸ Esta passagem foi citada anteriormente para tratar da matéria inteligível. Ver 3.1.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης ἢ ἐκεῖ ἀεὶ, ἢ τὴν ὕλην ποιεῖ· ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη, καὶ ἡ κίνησις ἢ πρώτη· διὸ καὶ αὕτη ἑτερότης ἐλέγετο, ὅτι ὁμοῦ ἐξέφυσαν κίνησις καὶ ἑτερότης· ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἢ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κακείνου πρὸς τὸ ὀρισθῆναι δεόμενα· ὀρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὐπω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου. Εἰ γὰρ παρ' ἐκείνου τὸ φῶς, τὸ δεχόμενον τὸ φῶς, πρὶν δέξασθαι, φῶς οὐκ ἔχει ἀεὶ, ἀλλὰ ἄλλο ὄν ἔχει, εἴπερ τὸ φῶς παρ' ἄλλου.²⁰⁹

Como vimos no capítulo anterior, a matéria inteligível é descrita por Plotino como aquela que é divina, possuidora de vida/luz, completamente apreendida pelas formas inteligíveis. Contudo, como destaca Corrigan, esta passagem possui uma descrição que parece não condizer com a descrição da matéria inteligível: a que “jamais tem luz” (φῶς οὐκ ἔχει ἀεὶ). Esta característica, então não poderia pertencer a outra matéria que não a matéria inferior. Para Corrigan, essa passagem não pode ser compreendida se não levarmos em consideração a matéria pré-cósmica. Essa matéria, “presente desde o começo, somente se revela por cair eternamente abaixo do nível da forma e da multiplicidade”²¹⁰. Mas nesta passagem, relacionando-a com a anteriormente citada (II 5 [25], 5, 09-23), a matéria pré-cósmica surge do primeiro movimento ou da primeira alteridade do Uno-Bem.

A terceira passagem que confirma, de acordo com Corrigan, a geração da matéria dos sensíveis na filosofia plotiniana é a I 8 [51], 14, 51-53, tão discutida entre Schwyzer e O'Brien: “pois, se a própria alma tivesse engendrado a matéria ao ser afetada, e se estivesse em comunhão com ela e se tivesse se tornado má, a matéria seria causa por estar presente”. Enquanto Schwyzer a utilizou para afirmar que esta é uma condicional irreal e que, portanto, Plotino não acreditada na geração da matéria dos sensíveis (como descrito no antecedente), O'Brien contrargumentou ser ela uma condicional simples que garantiria a interpretação de que Plotino admitia a geração da matéria dos sensíveis. Frente a isso, Corrigan traça dois caminhos de argumentação: 1) mesmo que a condicional, no contexto dessa passagem, seja irreal, ainda assim não significa dizer que a posição de Plotino seja

²⁰⁹ En. II 4 [12], 5, 28-37.

²¹⁰ CORRIGAN, 1986, p. 171.

contrária à geração; 2) a partir desta e de outras passagens das *Enéadas*, o antecedente dessa condicional representa o pensamento de Plotino.

Para compreender ambos os caminhos, é necessário compreender o contexto do capítulo 14, na qual a condicional está presente. Como analisa Corrigan, existe duas concepções diferentes de iluminação neste capítulo. A primeira delas é a concepção da fonte da iluminação em si, que é pura e auto-dependente. A segunda é a iluminação descendente – causada pela presença da escuridão –, que ilumina a escuridão e se obscurece neste processo. “[A] matéria é iluminada ao sub-lançar-se a si mesma, mas ela não consegue captar aquilo pelo que é iluminada. [...] Mas, pela mescla, ele obscurece a iluminação e a luz que de lá provêm e as torna fracas”²¹¹.

Logo, frente a esse contexto do capítulo 14, Corrigan afirma que se a condicional utilizada por Schwyzer como prova da não geração da matéria em Plotino for de fato uma condicional irreal, seria porque esta passagem descreve um caso extremo na qual a descida da alma (ou esta iluminação descendente) implicaria numa concepção de uma alma do mundo má/irracional geradora do *cosmos* sensível. “Podemos começar com a alma pura e terminar com uma alma má na matéria, mas a causa do mal deve logicamente ser traçada até o efeito último, o campo da influência da matéria, não o universo do discurso pertencente à alma pura”²¹². A causa do mal no sensível, para Plotino, deve pertencer à matéria. Mesmo que se admita uma queda da alma (sua descida) a partir da alma pura, o discurso sobre o mal é o discurso pertencente à matéria.

Contudo, se admitirmos que o antecedente da condicional de I 8 [51], 14 representa o próprio pensamento de Plotino em relação a geração da matéria, teremos uma outra passagem nas *Enéadas* que reforça este ponto de vista. Como destaca Corrigan, em III 7 [45], 11 Plotino narra o surgimento do tempo e, ao fazer esse relato, descreve a afecção oriunda da *natureza inteligível* alma que resulta no *cosmos* sensível: primeiramente a alma repousa em si mesma (fonte da iluminação em si) e, a partir de um desejo de governar a si, se move gerando algo

²¹¹ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἐλλάμπεται οὖν ὑποβάλλουσα ἑαυτὴν καὶ ἀφ' οὗ μὲν ἐλλάμπεται οὐ δύναται λαβεῖν· οὐ γὰρ ἀνέχεται αὐτὴν ἐκεῖνο καίτοι παροῦσαν, ὅτι μὴ ὄρᾳ διὰ κάκην. Τὴν δὲ ἔλλαμψιν καὶ τὸ ἐκεῖθεν φῶς ἐσκοτόωσε τῇ μίξει καὶ ἀσθενὲς πεποίηκε τὴν γένεσιν αὐτῆ παρασχοῦσα καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν· En. I 8 [51], 14, 38-43.

²¹² CORRIGAN, 1986, p. 174.

outro – o tempo e, conseqüentemente, o devir que é regido por ele – (a iluminação descendente). Narra Plotino:

[A]ntes mesmo de engendrar esse antes e carecer do depois, repousava consigo mesmo no ente, não sendo tempo, mas também ele [o tempo] se encontrava em quietude na eternidade. 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. Pois, uma vez que havia uma potência inquieta da alma que sempre desejava transferir o que via lá para algo outro, ela não desejava que a totalidade lhe estivesse presente num instante.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ὡς πρότερον, πρὶν τὸ πρότερον δὴ τοῦτο γεννηῆσαι καὶ τοῦ ὑστέρου δεηθῆναι, σὺν αὐτῷ ἐν τῷ ὄντι ἀνεπαύετο χρόνος οὐκ ὄν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ καὶ αὐτὸς ἡσυχίαν ἦγε. Φύσεως δὲ πολυπράγμωνος καὶ ἄρχειν αὐτῆς βουλομένης καὶ εἶναι αὐτῆς καὶ τὸ πλέον τοῦ παρόντος ζητεῖν ἐλομένης ἐκινήθη μὲν αὐτή, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός, καὶ εἰς τὸ ἔπειτα ἀεὶ καὶ τὸ ὑστέρον καὶ οὐ ταυτόν, ἀλλ' ἕτερον εἶθ' ἕτερον κινούμενοι, μῆκός τι τῆς πορείας ποιησάμενοι αἰῶνος εἰκόνα τὸν χρόνον εἰργάσμεθα. Ἐπεὶ γὰρ ψυχῆς ἦν τις δύναμις οὐχ ἡσυχος, τὸ δ' ἐκεῖ ὀρώμενον ἀεὶ μεταφέρειν εἰς ἄλλο βουλομένης, τὸ μὲν ἀθρόον αὐτῇ πᾶν παρεῖναι οὐκ ἠθέλεν.²¹³

Corrigan observa então que a ordem dos antecedentes e do conseqüente de I 8 [51], 14 coincide com a ordem dos acontecimentos da geração a partir da alma nessa passagem de III 7 [45], 11: a alma repousa em si e, sua natureza inquieta – afetada pelo desejo de pertencer a si mesma – gera algo outro ao possuir esse afeto. Então teríamos em I 8 [51], 14 a narrativa da descida da alma por sua própria afecção – “a alma gerou a matéria ao ser afetada (παθοῦσα)” – que, somente depois, resultaria numa participação dela naquilo que ela mesma gerou – “ela se juntou com a matéria e se tornou má” – sendo este ato, e não o ato primeiro de gerar, a causa do mal na alma, que é atribuído à matéria já existente – “a matéria *é/foi* causa por sua presença”. “[A alma] num sentido secundário e acidental, participa do mal (cf. I, 8, 12, 5-7) e finalmente, no sentido radical que significa uma transformação negativa de sua natureza, torna-se má e até mesmo, nas próprias palavras de Plotino, morrem (cf. I, 8, 13, 14-26)”²¹⁴. Portanto, o

²¹³ En. III 7 [45], 11, 12-23.

²¹⁴ CORRIGAN, 1986, p. 175.

anterior da condicional de I 8 [51], 14 representa o próprio pensamento de Plotino da geração da matéria a partir da alma.

Logo, temos três narrativas diferentes acerca da geração da matéria da matéria: 1) a matéria gerada a partir da alma vegetativa (En. III 4 [15], 1, 4-12); 2) a matéria gerada a partir do primeiro movimento ou alteridade do Uno-Bem (II 5 [25], 5, 09-23/ En. II 4 [12], 5, 28-37) e; 3) a matéria gerada a partir da alma inteligível (I 8 [51], 14, 51-53/ En. III 7 [45], 11, 12-23). Isto significaria dizer, então, que existem três diferentes tipos de geração da matéria dos sensíveis incompatíveis? Corrigan defende que essas diferenças narrativas não significam dizer que se tratam de três diferentes gerações da matéria, mas de três diferentes pontos de vista. Devemos, para isso, compreender o processo de emanação do Uno-Bem em Plotino sempre no sentido interior, implosivo, que abarca a totalidade, em que nada fugiria de seu primeiro movimento. Isto implicaria dizer que as outras narrativas não seriam exclusivas do âmbito do primeiro movimento do Uno-Bem, só tratariam de etapas diferentes da ordem lógica da emanação, isto é, “a matéria inferior é gerada como uma consequência implícita do primeiro movimento do Uno”²¹⁵. Ou seja, “todo o conteúdo da alma está contido naquele primeiro movimento. Portanto, a matéria inferior é, no entanto, realmente posterior a toda a ordem da alma”²¹⁶.

Outro estudioso que admite existir diferentes descrições sobre a matéria e, conseqüentemente, sobre seu surgimento nos tratados plotinianos é Henri-Charles Puech. Para ele, o que poderia explicar essas diferentes formas de narrar o surgimento da matéria em Plotino é o contexto em que foram escritos os tratados. Mas, diferente de Corrigan, que acredita haver nessa diversidade não uma mudança de posicionamento, mas uma diversidade descritiva de um mesmo engendramento, Puech crê que Plotino teve uma mudança de postura significativa sobre a matéria em seus escritos. Em uma discussão sobre seu artigo *Plotin et les Gnostiques*, Puech faz uma consideração muito breve, mas bastante significativa, sobre a concepção da matéria em Plotino frente às concepções gnósticas de sua época. Ao ser questionado por Hadot se, em algum momento da sua vida, Plotino teve a consciência de que seu pensamento poderia ser confundido com o

²¹⁵ *Ibidem*, p. 176.

²¹⁶ *Idem*.

pensamento gnóstico, Puech aponta, como um dos sinais afirmativos dessa consciência de Plotino, a mudança da visão plotiniana da matéria como consequência do distanciamento proposital das teorias gnósticas.

Sabe-se que, ao chegar a Roma em 244 d. C., Plotino encontra entre seus ouvintes pessoas já familiarizadas com as doutrinas gnósticas, provavelmente de vertente sethianista (e talvez valentiana)²¹⁷ que, de forma bastante geral, acreditavam existir o Ser Supremo não-criado e o *cosmos* de várias esferas, onde também habita o Demiurgo, que cria o mundo imperfeito e o homem constituído de alma e matéria²¹⁸. Possuindo portanto uma visão radicalmente dualista (divino x mundo material), no qual o mundo material é mal e a alma humana é de natureza divina, os gnósticos acreditavam que o homem deveria tentar se libertar desse mundo através da busca pelo conhecimento (da *gnose*)²¹⁹.

Segundo Puech, durante muito tempo, Plotino dialogou e debateu com as teses gnósticas em suas aulas e, se levarmos em consideração a leitura dos tratados em ordem cronológica, estes debates foram se refletindo pouco a pouco em seus escritos. Todavia, a oposição à teses gnósticas acentuou-se em um determinado momento, e ocorreu, como afirma Puech,

a ruptura completa, com a série dos quatro tratados III, 8, V, 8, V, 5 e II, 9, que [...] formam um todo contínuo. Depois, com exceção de VI, 7, muito próximo por sua data de II, 9, dificilmente se reencontra mais do que algumas alusões espalhadas, ecos mais e mais distantes do conflito. Os gnósticos tiveram que sair da escola.²²⁰

Anteriormente a esses tratados considerados anti-gnósticos (30°-33°), é possível notar um dualismo acentuado na filosofia plotiniana, enfatizando a corpóreo e as coisas materiais como algo negativo. Assim como vimos no tratado

²¹⁷ Cf. PUECH, 1960, p. 173-174.

²¹⁸ Sobre este tema, recomendamos ler: MAROLDI, M. M. *Plotino e o Gnosticismo Sethiano*. In: ANGIÓN, L.; CORREIA, A.; AMARAL, G.; MONTENEGRO, M.; ROSSATO, N.; XAVIER, D. *Filosofia Antiga*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, 2017. p. 307-325.

²¹⁹ Na realidade, pouco ainda se sabe dos detalhes das doutrinas gnósticas sethianas, uma vez que não nos chegou integralmente os escritos destes pensadores. Contudo, as descobertas arqueológicas da biblioteca copta de Nag Hammadi, em 1945, no Egito, nos trouxeram fragmentos de escritos gnósticos com os nomes de Zostrino e Alógenes, provavelmente os mesmos pensadores cujo os escritos circulavam entre os ouvintes de Plotino e que foram citados por Porfírio na *Vida de Plotino* (Cf. V.P. 16, 1-10). Cf. ROBINSON, James M. *A Biblioteca de Nag Hammadi – a Tradução Completa das Escrituras Gnósticas*. São Paulo: Madras, 2014.

²²⁰ PUECH, 1960, p. 183.

Sobre a Descida da Alma aos Corpos (item 2.4), e como também podemos observar no tratado *Sobre as Virtudes* (I 2 [19]), por exemplo, mesmo que seja próprio da função da alma animar e dar vida e forma ao que é posterior a ela, ela também deve tentar fugir das amarras do corpóreo.

Como os males estão aqui e “esta região rondam por necessidade”, e a alma quer fugir dos males, “devemos fugir daqui”. Então, qual é a fuga? “Assemelhar-se a deus”, diz ele. E alcançamos isso, se “nos tornamos justos e pios com sabedoria” e, de modo geral, na virtude.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἐπειδὴ <τὰ κακὰ> ἐνταῦθα καὶ <τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης>, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φυγεῖν τὰ κακὰ, <φευκτέον ἐντεῦθεν>. Τίς οὖν ἡ φυγὴ; <θεῶ>, φησιν, <ὀμοιωθῆναι>. Τοῦτο δέ, εἰ <δίκαιοι καὶ ὅσιοι μετὰ φρονήσεως γενοίμεθα> καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ.²²¹

Essa tentativa de fuga da alma, dessa liberação do “mundo” poderia aparentar um objetivo comum entre os gnósticos e Plotino. Não seria estranho ambas as concepções serem confundidas. Contudo, ao tomar consciência dessa possibilidade de aproximação, Plotino muda expressões e abordagens sobre a matéria e sobre suas relações. “Há, se posso dizer, mudança de foco: atenuação do dualismo, transposição num sentido mais ‘monista’ ao mesmo tempo que mais ‘otimista’”²²². Isso implicaria numa visão de matéria não somente como um puro contrário, mas como último grau de uma processão a partir um princípio único existente dentro do sistema. Portanto, há uma “passagem da matéria concebida como um tipo de substância má à matéria imaginada como um espelho”²²³. Esta, portanto, seria a visão mais otimista da matéria: ela é um espelho que reflete a imagem do inteligível. Afirma Plotino:

E não se deve conceder que este cosmos tenha se originado de modo ruim por haver nele muitas coisas desagradáveis: isso é próprio daqueles que conferem a ele um maior valor, se estimam que seja o mesmo que o cosmos inteligível e não uma imagem dele. Ora, que outra imagem dele haveria mais bela? Que outro fogo seria melhor imagem do fogo de lá que o fogo daqui? Que outra terra, além desta, seria a melhor depois da terra de lá? Que esfera seria mais exata e mais majestosa ou mais bem ordenada em seu movimento depois da circuntenção do cosmos inteligível em si mesmo? E que outro sol, depois daquele, preferível a este visível?

²²¹ En. I 2 [19], 1, 1-5.

²²² PUECH, 1960, p.184.

²²³ *Idem.*

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Οὐδὲ τὸ κακῶς γεγονέναι τόνδε τὸν κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῆ· τοῦτο γὰρ ἀξίωμα μείζον ἐστὶ περιτιθέντων αὐτῷ, εἰ ἀξιούσι τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ, ἀλλὰ μὴ εἰκόνα ἐκείνου. Ἦ τίς ἂν ἐγένετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου; Τί γὰρ ἄλλο πῦρ βελτίων τοῦ ἐκεῖ πῦρὸς παρὰ τὸ ἐνταῦθα πῦρ; Ἦ τίς γῆ ἄλλη παρὰ ταύτην μετὰ τὴν ἐκεῖ γῆν; Τίς δὲ σφαῖρα ἀκριβεστέρα καὶ σεμνοτέρα ἢ εὐτακτοτέρα τῇ φορᾷ μετὰ τὴν ἐκεῖ τοῦ κόσμου τοῦ νοητοῦ περιοχὴν ἐν αὐτῷ; Ἄλλος δὲ ἥλιος μετ' ἐκείνου πρὸ τούτου τοῦ ὀρωμένου τίς; ²²⁴

Contudo, a questão que nos fica em aberto diante dessa tese do Puech é como explicar o caráter da matéria como princípio ativo do mal, apresentado em I 8 [51], como vimos em Narbonne, sendo este tratado posterior – segundo a ordem cronológica – às teses anti-gnósticas, que seriam o marco do abandono da concepção pessimista da matéria? Em contrapartida, talvez a tese de Puech nos responda parcialmente a questão levantada pelo próprio Narbonne sobre o motivo pelo qual Plotino teria uma mudança de postura que parte de uma “indiferença” ao problema da origem da matéria em II 4 [12] para uma necessidade de afirmação da mesma em I 8 [51]: era necessário, para Plotino, um distanciamento de suas teses em relação às teses gnósticas.

4.2. A eterna iluminação dos inteligíveis

Ele era bom, e naquele que é bom não se gera em momento algum inveja alguma, relativamente a coisa alguma. Sendo desprovido de inveja, quis que as coisas geradas fossem o mais possível semelhantes a ele.

Platão²²⁵

A questão deixada em aberto por Puech sobre a concepção pessimista da matéria presente em I 8 [51] é analisada por Rist no ano seguinte à publicação de *Plotin et les Gnostiques*. Diante do tratado I 8 [51], é impossível afirmar, segundo Rist, que Plotino tenha abandonado completamente a visão da matéria associada à sua natureza má. É compreensível conceber que, durante o período dos escritos anti-gnósticos, Plotino tenha atenuado ou turvado a forma pessimista de descrever

²²⁴ En. II 9 [33], 4, 22-32.

²²⁵ *Timeu*, 29e.

a matéria. Contudo, isso não implicaria necessariamente dizer que houve mudança significativa em sua concepção de matéria. “Parece então que falar de desenvolvimento na doutrina da matéria de Plotino não ajuda muito em compreendê-la a menos que assumamos a improvável hipótese de uma breve mudança de visão que foi quase imediatamente revertida”²²⁶.

Pode-se afirmar, em um sentido singular, que há uma perspectiva dualista em Plotino desde os tratados iniciais, sobretudo II 4 [12], até o final de sua vida em I 8 [51]. A matéria-mal é, como vimos, o polo oposto em relação ao Uno-Bem e aos seres. Esta oposição, ou este dualismo singular, segundo Rist, não existe enquanto dois princípios não-gerados, mas como uma separação extrema de naturezas contrárias e efeitos contrários. Ambas são causas, mas causas em sentidos distintos. “Ambas são *archai*, em que *arché* significa ‘extremo’, mas uma é um começo que causa o restante, enquanto a outra é um ‘começo’ que marca o fim da recepção, em vez do começo de doação”²²⁷. Esta oposição, portanto, não seria contrária à ideia de geração da matéria no interior do sistema. A matéria seria gerada como último elemento da teoria da emanção plotiniana, na qual tudo deriva da emanção do princípio absoluto, do Uno-Bem. “Pois em uma teoria de emanção, como há um primeiro, deve haver um último. Este último é o ‘mais distante/separado’ do Bem e pode-se dizer que tem efeitos contrários. Ai, como diz Plotino, está a ‘necessidade’ do mal”²²⁸.

Para Rist, portanto, a noção de mal em Plotino está assentada na ideia de incapacidade de geração/produção. O que definiria uma natureza má, seria, portanto, a não contribuição efetiva na continuidade da emanção, na capacidade de gerar algo posterior a si. Por isso, de acordo com Rist, é impossível dissociar ontologia e ética no seio da filosofia plotiniana. Afirma Rist:

O mal é julgado por seus efeitos, ou melhor, pela falta deles, assim como a Bondade é julgada por sua abundância transbordante. Assim, podemos facilmente entender a insistência de Plotino de que a impotência inqualificada da "falta total" é em si mesma má (I 8, 3). Como a matéria está nessa condição impotente, ela é má (I 8, 3; V 9, 10; etc.).²²⁹

²²⁶ RIST, 1961, p. 155.

²²⁷ RIST, 1961, p. 159.

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ RIST, 1961, p. 160.

Não seria contraditório então, nestes termos, afirmar a derivação da matéria-mal por meio da ordem natural da processão e a partir da teoria da emanção. No próprio tratado *Contra os Gnósticos*, Plotino afirma que “é necessário que cada um doe o que é propriamente seu a outro, ou o bem não será bem, e o intelecto não será intelecto, e a alma não será tal”²³⁰. É necessário que a matéria derive da ordem dos inteligíveis, ou haveria algum espaço que limitaria a atuação das realidades primeiras.

É necessário, portanto, que todas as coisas existam sequencialmente umas às outras e sempre, mas que umas sejam originadas por provirem de outras. Portanto, não se originaram, mas se originavam e se originarão todas as coisas que são chamadas “originadas”; [...] E se disserem que ela [a matéria] é uma consequência necessária, também agora há a necessidade. Mas se ela, solitária, será abandonada, os seres divinos não estarão em todo lugar, mas em um espaço delimitado e como que emparedados: mas, se isso não é possível, ela será iluminada.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἀνάγκη τοίνυν ἐφεξῆς εἶναι πάντα ἀλλήλοις καὶ αἰεὶ, γενητὰ δὲ τὰ ἕτερα τῷ παρ' ἄλλων εἶναι. Οὐ τοίνυν ἐγένετο, ἀλλ' ἐγένετο καὶ γενήσεται, ὅσα γενητὰ λέγεται[...] Εἰ δὲ ἀναγκαῖον εἶναι φήσουσι παρακολουθεῖν, καὶ νῦν ἀνάγκη. Εἰ δὲ μόνη καταλειφθήσεται, οὐ πανταχοῦ, ἀλλ' ἔν τινι τόπῳ ἀφορισμένῳ τὰ θεῖα ἔσται καὶ οἶον ἀποτετειχισμένα· εἰ δὲ οὐχ οἶόν τε, ἐλλαμφήσεται.²³¹

Desse modo, seguindo a hierarquia das hipóstases, teríamos a geração da matéria a partir da alma, sua antecedente direta no sistema. Rist, de maneira bastante semelhante a interpretação que Corrigan dá à passagem de III 7 [45], 11, 12-23, acredita que a matéria é gerada a partir da descida da alma – própria de sua natureza e, portanto, boa –, cumprindo, também assim, sua função dentro do sistema. Consequentemente, atividade de descida da alma não poderá ser vista como algo mal, uma vez que ela é produto da própria natureza da alma que é boa e divina. Toda a processão, movimento atemporal que parte da emanção do Uno-Bem e que alcança até as realidades corpóreas, é da ordem do Bem. Conclui Rist:

Já que a alma em si é a causa do "declínio", o mundo ou a matéria não podem ser. Portanto, ou o "declínio" não é natural - o que é impossível, uma vez que implicaria atribuir o mal no mundo não ao mundo (como os gnósticos desejavam), mas ao

²³⁰ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἀλλ' ἀνάγκη ἕκαστον τὸ αὐτοῦ διδόναι καὶ ἄλλῳ, ἢ τὸ ἀγαθὸν οὐκ ἀγαθὸν ἔσται, ἢ ὁ νοῦς οὐ νοῦς, ἢ ψυχὴ μὴ τοῦτο. En. II 9 [33], 3, 7-9.

²³¹ En. II 9 [33], 3, 11-21.

Supremo - ou o "declínio" é bom e, ao mesmo tempo, em última instância produtor de matéria. Portanto, contrariamente à visão gnóstica, o mundo não pode ser mau, e - o que é mais relevante para o nosso argumento - até mesmo a matéria, em que a série de emanções chega ao fim, é boa, na medida em que é vista como o produto de um superior. Só é má quando vista em si mesma e vista como sendo o termo final da escala do Ser que é totalmente impotente.²³²

No entanto, outra interpretação também é dada à passagem II 9 [33], 3, 11-21 à luz do contexto de todo o tratado *Contra os Gnósticos*. Phillips, distanciando-se de Rist, alega que não se pode conceber a geração da matéria como algo posterior à descida da alma, pois a descida da alma só acontece quando há algo que ela possa iluminar, caso contrário, essa descida não seria "inocente". A descida da alma, segundo Phillips, está diretamente associada ao seu ato de iluminação. Portanto, afirmando Plotino que "a luz não teria vindo ao que não estivesse presente"²³³, a alma não desceria à matéria se ela não existisse. "A Alma Superior não teria projetado essa imagem de si mesma"²³⁴ (para baixo), a menos que a matéria já estivesse presente como objeto de sua iluminação"²³⁵. Se assim não fosse, afirma Phillips, Plotino cairia na sua própria contra-argumentação direcionada aos gnósticos:

Porque a alma que está inclinada, dizem eles, viu a escuridão já existente e a iluminou. Então, de onde veio a escuridão? Se disserem que a alma a produziu ao inclinar-se, é obvio que não havia para onde ter se inclinado e que não foi a escuridão ela mesma a causa da inclinação, mas a própria natureza da alma.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἡ γὰρ ψυχὴ ἢ νεύσασα ἤδη ὄν τὸ σκότος, φασίν, εἶδε καὶ κατέλαμψε. Πόθεν οὖν τοῦτο; Εἰ δ' αὐτὴν φήσουσι ποιῆσαι νεύσασαν, οὐκ ἦν δηλονότι ὅπου ἂν ἔνευσεν, οὐδ' αὐτὸ τὸ σκότος αἴτιον τῆς νεύσεως, ἀλλ' αὐτὴ ἢ ψυχῆς φύσις.²³⁶

Phillips, por esta razão, defende que, se é possível admitir a geração da matéria, devemos associar esse ato de geração ao próprio ato de iluminação. Mesmo afirmando a dificuldade existente nesta questão deixada em aberto por Plotino, Phillips afirma, que podemos ter alguma ideia do modo como esta

²³² RIST, 1961, 161-162.

²³³ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: οὐ γὰρ ἂν ἦλθε τῷ μὴ παρόντι. En. I 8 [51], 14, 43.

²³⁴ Se referindo a alma parcial (parte da alma superior), como veremos mais adiante.

²³⁵ PHILLIPS, 2009, p. 122.

²³⁶ En. II 9 [33], 12, 39-44.

geração ocorre. Segundo ele, em uma análise muito breve²³⁷, é através da passagem II 9 [33], 3, 11-21 que poderíamos ter noção da essência da teoria plotiniana e sua concepção da geração da matéria. A primeira delas é que a sequencialidade de todos os seres gerados a partir de um princípio não-gerado não se dá no tempo, uma vez que “não se originaram, mas se originavam e se originarão todas as coisas que são chamadas “originadas”. Portanto o processo de geração dos seres é eterno, não se dá em um tempo específico. Seguindo essa lógica, então, a geração da matéria também seguiria esta determinação e, uma vez que a matéria é gerada eternamente, também terá a necessidade de ser sempre iluminada. Então, o ato de ilumina e gerar corresponderiam ao mesmo ato.

Em primeiro lugar, todas as outras coisas posteriores ao primeiro princípio são geradas (γενητά) em virtude de sua dependência de princípios superiores (τῷ παρ' ἄλλων εἶναι) e, em segundo lugar, todas as coisas são geradas eternamente, de modo que para cada coisa não há momento específico para a sua criação (οὐ ... ἐγένετο, ἀλλ' ἐγίνετο καὶ γενήσεται). De acordo com essa concepção ontológica da geração, então, a criação atemporal da matéria é a sua iluminação eterna pelos inteligíveis.²³⁸

Contudo, é importante ressaltar as questões que não foram levadas em consideração pela tese de Phillips, sendo algumas delas levantadas na dura crítica de O'Brien a esta tese. A primeira delas refere-se à aplicabilidade do argumento contra os gnósticos à própria teoria plotiniana. Uma vez que os gnósticos acreditavam que o ato de inclinação da alma era ruim e que não era contrário à sua natureza, deveria então já existir algo que explicasse sua descida. Mas, como vimos, se aceitarmos que para Plotino a alma gera matéria e que sua descida para gerar não é contrária à sua natureza, como defendem Corrigan e Rist, a descida em si não é considerada má, mas somente a natureza daquilo que ela gera.

O segundo problema é a equivalência existente entre criar e iluminar. A “atemporalidade da criação” não poderia estar implicada na “eternidade da iluminação”, pois não se trataria do mesmo conceito e isto seria “uma extrapolação do texto para o qual ele (Phillips) nem ofereceu uma explanação e

²³⁷ Phillips apresenta sua tese somente no último parágrafo de seu artigo. O corpo do artigo é dedicado, em grande parte, à sua crítica direcionada à tese do O'Brien (como veremos no subcapítulo seguinte).

²³⁸ PHILLIPS, 2009, p. 136.

nem uma justificativa”²³⁹. Phillips não cita uma única passagem em sua tese na qual criar e iluminar sejam claramente identificadas. Não é porque um mesmo sujeito (neste caso, a alma) realiza ambas as atividades (gerar e iluminar), que essas ações serão equivalentes. É o mesmo sujeito realizando duas atividades distintas.

O terceiro problema que surge é que, mesmo que se admita uma criação atemporal da matéria, como seria possível explicar que os inteligíveis ou a alma poderiam criar a escuridão (uma vez que a matéria também é referida deste modo na passagem utilizada por Phillips) através da iluminação dessa escuridão? Como a eterna iluminação poderia ser o mesmo ato de criação de uma escuridão?

O quarto e último problema descrito por O’Brien é que esta interpretação da “criação atemporal pela eterna iluminação” apresenta uma falha principal de ordem lógica. Tal falha é que, ao equivaler a criação e a iluminação, desconsideraria a ordem lógica causal de que a iluminação “pressupõe a existência de algo que é iluminado”²⁴⁰. Este algo não possui a iluminação por sua própria natureza, mas já possui existência anterior a este ato.

É consciente desta capacidade da alma de realizar atividades distintas – de criar e iluminar –, respeitando o ordenamento causal, que O’Brien fundamentará, portanto, a sua tese sobre a geração da matéria no sistema plotiniano.

4.3.A produção da Alma Parcial e a dupla imagem nos sensíveis

“Névoa de nada, disse O-que-sabe, névoa de nada, tudo névoa-nada”.

Eclesiastes 1, 2.

Em função de todas essas questões acerca da dificuldade de se conciliar o problema da geração da matéria, devido sua natureza, com a hierarquia das hispóstases superiores, preservando a ordem do sistema, O’Brien é um dos primeiros estudiosos da filosofia plotiniana a elaborar uma tese acerca da geração da matéria dos sensíveis, sendo ela uma das mais difundidas e discutidas entre os que falaram sobre o tema, seja pra negar a possibilidade da geração da matéria,

²³⁹ O’BRIEN, 2011a, p. 9.

²⁴⁰ O’BRIEN, 2011a, p. 8.

como vimos em Schwyzer, seja para contrapor pontos específicos da tese, como veremos em Phillips.

O'Brien fundamenta sua tese em duas passagens presente em tratados muito próximos, em termos cronológicos, ao tratado *Sobre as Duas Matérias* II 4 [12]²⁴¹. A primeira delas está no terceiro capítulo de *Considerações Diversas* (III 9 [13]), que não se configura exatamente num tratado, mas, provavelmente, trata-se de uma compilação de notas de Plotino que Porfírio agrupou. A segunda passagem é a mesma citada por Corrigan presente no começo de *Sobre o daímon que nos cabe* (III 4 [15]).

Revisitando a passagem III 4 [15], 1, 4-12, observamos que ao questionar a capacidade de engendramento da vegetatividade (φυτοῖς), Plotino responde ser este produto completamente distinto (πάντη ἕτερον) da alma, sem vida (ἄζων) e indeterminação absoluta (ἀοριστίαν ... παντελή). O mais curioso nessa passagem está na observação feita por Plotino, que busca diferenciar este produto sem vida de tudo aquilo que foi produzido até então na hierarquia das hipóstases: “tudo engendrado anteriormente a isto era engendrado sem forma, mas era conformado pela forma porque se voltava ao seu progenitor, [...] assim também o engendrado [pela vegetatividade] deve ser não mais uma espécie de alma – pois já não vive”. Tudo o que até então participou da ordem do engendramento, voltou-se para seu princípio e tem forma. Contudo, como observa O'Brien, este que é “sem vida, também é impotente, incapaz de voltar-se ao princípio do qual nasceu e, portanto, incapaz de adquirir, por qualquer esforço próprio, qualquer forma ou ‘definição’”²⁴².

Se visitarmos também o terceiro capítulo de *Considerações Diversas* (III 9 [13]), escrito um pouco anterior ao *Sobre o daímon que nos cabe*, encontraremos outra descrição do processo de geração que resulta em um produto igualmente definido como totalmente indeterminado (ἀόριστον πάντη). Este produto é resultado do engendramento daquilo que Plotino chama de *alma parcial*. Declara Plotino:

²⁴¹ “Os tratados escritos aproximadamente ao mesmo tempo mostram frequentemente, como farão aqui, uma clara afinidade tanto do conteúdo quanto da linguagem, e se prestam, portanto, à referência cruzada e à possibilidade de explicação recíproca, de um modo que é muito menos arbitrário do que se simplesmente pegássemos palavras e expressões isoladas de tratados escritos depois de um lapso de alguns anos”. OBRIEN, 2011b, 222.

²⁴² O'BRIEN, 2011b, p. 224.

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 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 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.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Φωτίζεται μὲν οὖν ἢ μερικῇ 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 κενεμβατοῦσα 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 δευτέρα προσβολῇ τὸ εἶδωλον ἐμόρφωσε καὶ ἡσθεῖσα ἔρχεται εἰς αὐτό.²⁴³

Comparando ambas as passagens, encontramos semelhanças inegáveis nas descrições dos produtos tanto da chamada alma parcial quanto da vegetatividade, nos levando a crer que, como defende O'Brien, ambas tratam da mesma geração. Portanto a alma parcial/vegetatividade, gerariam este produto que é indeterminação absoluta, bem como sem vida, obscuro (σκοτεινόν), irracional (ἄλογον), ininteligível (ἀνόητον), muito afastado do ente e passível de ser formatado por essa alma que gera-o. Em que elemento, dentre todos os que constituem a estrutura da metafísica plotiniana, tais noções recairiam?

É em *Sobre as duas Matérias* II 4 [12], tratado imediatamente anterior ao *Considerações Diversas*, e em *Sobre o que são e de onde vêm os males* (I 8 [51]) que encontramos essas noções associadas à natureza da matéria dos sensíveis – aquela que é sem determinação²⁴⁴, sem vida e sem inteligência²⁴⁵, obscura²⁴⁶,

²⁴³ En. III 9 [13], 3, 7-16.

²⁴⁴ “não poderíamos atribuir a ela, por sua própria natureza, nenhuma das determinações que são vistas nos seres sensíveis”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: οὐδὲν ἂν αὐτῇ προσάπτοιμεν τῇ αὐτῆς φύσει, ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς ὁράται. En. II 4 [12], 8, 6-8.

²⁴⁵ “a outra [a matéria dos sensíveis] se torna algo definido, mas não algo vivente nem inteligente”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ἢ δὲ ὀρισμένον μὲν τι γίγνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν. En. II 4 [12], 5, 17-18.

²⁴⁶ “a alma que não permaneceu [inclinada para o intelecto] assim [...] vê a escuridão e tem já matéria, olhando para o que não vê como dizemos que se vê também a escuridão”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ἡ δὲ μὴ μείνασα τοῦτο, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς προελθοῦσα τῷ μὴ τελείῳ

última (mais afastada dos entes primeiros)²⁴⁷, que é formatada²⁴⁸ etc. –, como vimos anteriormente (itens 3.1 e 3.2). O'Brien defende, então, que teríamos nesta passagem de *Considerações Diversas* a descrição da geração da matéria dos sensíveis. Analisando, destarte, essa passagem, O'Brien afirma que existem iniciativas diferentes da alma. A primeira delas é que a alma produz, ao voltar-se para si e desejosa de si mesma, isto que é sua imagem completamente obscura e indeterminada: a matéria. A segunda iniciativa da alma seria cobrir com forma esta imagem obscura para, logo em seguida, adentrar neste seu produto já formatado.

Com esta leitura da passagem que resumi de *Várias Investigações*, temos, portanto, de distinguir pelo menos três ações (logicamente) sucessivas na história da alma "parcial". A alma primeiro "produz" a escuridão e o não-ser que é matéria. Ela então "cobre com forma", assim iluminando, a matéria que ela fez. Finalmente, ela "entra regozijando" na matéria que ela fez e iluminou.²⁴⁹

O'Brien alega que o ato de iluminação da matéria, anteriormente defendida por Phillips como equivalente ao ato de geração da matéria, corresponderia, na verdade, a esta segunda iniciativa da alma – o ato de formatar a matéria já gerada-respeitando assim a ordem de sucessão causal dos atos. Portanto, para O'Brien, a geração dos seres sensíveis se daria em 3 fases distintas: 1) a geração da matéria, 2) a iluminação da matéria, que seria a doação de formato e 3) a inserção da alma no ser já formatado.

Todavia, Phillips contrapõe esta tese de O'Brien argumentando que este produto da alma parcial poderia não corresponder necessariamente à matéria, mas

μηδὲ πρῶτω οἷον ἴνδαλμα ἐκείνης τῆ ἐλλείμματι καθόσον ἐνέλιπεν ἀοριστίας πληρωθεῖσα σκότος ὄρα καὶ ἔχει ἤδη ὕλην βλέπουσα εἰς ὃ μὴ βλέπει, ὡς λεγόμεθα ὄραν καὶ τὸ σκότος. En. I 8 [51], 4, 28-32.

²⁴⁷ “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”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: “Ἐστι δὲ τοῦ κακοῦ λαβεῖν καὶ οὕτω τὴν ἀνάγκην. Ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῆ ἐκβάσει τῆ παρ' αὐτό, ἢ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῆ 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 μὴδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ. En. I 8 [51], 7, 16-22.

²⁴⁸ “a forma vai sobre ela, sobrepondo todas as coisas a ela”. [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: “Ἐπεισι τοίνυν τὸ εἶδος αὐτῆ πάντα ἐπ' αὐτὴν φέρον. En. II 4 [12], 8, 23-24.

²⁴⁹ O'BRIEN, 2011a, p. 19-20.

ao que ele chama de *alma-traço*. Segundo Phillips, o produto da alma parcial, citada por O'Brien de *Considerações Diversas*, é correspondente ao produto da natureza (*phýsis*) descrita no tratado *Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno* (III 8 [30]). Plotino afirma que “o que chamamos natureza é uma alma, produto de outra alma anterior de vida mais poderosa”²⁵⁰ e, portanto, trata-se da mesma alma parcial. É baseando-se neste tratado que Phillips defende ser o produto da atividade criativa da natureza, ou dessa alma parcial, não a matéria, mas a alma-traço que atua no formato visível – que é imagem sua – doado à matéria por meio dessa mesma alma-traço. Plotino, de acordo com Phillips, descreveria isto na seguinte passagem:

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.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: 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.²⁵¹

Relacionando, então, essa passagem com a de *Considerações Diversas*, Phillips assinala os atributos semelhantes de ambos os produtos – da alma parcial e da natureza. Assim como o produto da alma parcial é sem vida e muito distante do ente, o produto da natureza é morto (νεκρὸς) e o último (ἔσχατος), incapaz de produzir. Portanto, afirma Phillips, na passagem de III 9 [13] Plotino “especifica dois produtos dessa atividade [da alma parcial]: a alma parcial primeiro cria [...] ‘traço da alma’ e, então, ao introduzir a alma-traço em uma matéria (já existente), ela cria o ‘corpo qualificado’”²⁵². Isto que é produzido pela natureza, que atua no formato visível, ainda é descrito por Plotino, nos capítulos seguintes de III 8 [30], como um objeto de “contemplação débil” (ἀσθενὲς θεώρημα), contemplação enfraquecida e sombra da contemplação (σκιὰν θεωρίας)²⁵³. Conclui Phillips:

²⁵⁰ [Trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Ὡς ἢ μὲν λεγομένη φύσις ψυχὴ οὐσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης. En. III 8 [30], 4, 15-16

²⁵¹ En. III 8 [30], 2, 28-34

²⁵² PHILLIPS, 2009, p. 122.

²⁵³ Cf. En. III 8 [30], 4, 29-32.

Que este "produto" da atividade criadora da natureza é introduzido diretamente no substrato, ou matéria, e fornece movimento e formato visível é evidência suficiente de que Plotino está aqui falando da Alma-Traço. Assim, aprendemos que ele o considera como um princípio racional (λόγος), embora seja o último deles, está "morto" e, em contraste com seu "irmão" e criador, natureza, é privado do poder de gerar imagens psíquicas. Isto está relacionado à natureza como seu "irmão", mas φύσις, em contraste com seu "irmão", é, como todas as imagens da alma acima dele, viva e possui a capacidade de produzir imagens de si mesma.²⁵⁴

Desse modo, os seres sensíveis seriam constituídos de matéria – que é não-ser – e dessa imagem morta, a alma-traço, distante do ente e doadora de formato e cor. Então, tanto a matéria em II 4 [12] quanto a alma-traço em III 8 [30] que constituem o corpo qualificado dos seres sensíveis são descritas como sem vida, últimas e incapazes de produzir. Assim sendo, sobre a geração de qual delas Plotino estaria se referindo em III 9 [13]?

Na defesa mais recente de sua tese, direcionada a esta crítica Phillips, O'Brien elencando os problemas de interpretação que esta passagem traz em sua leitura no grego. Por exemplo, tanto a ação de doar (δόντα) quanto a ação de permanecer (μένοντα) na passagem podem referir-se à atividade da natureza e não do *logos* por ela gerado. O *logos* gerado pela natureza seria, para O'Brien, o próprio formato visível, que é por ela produzido e doado à matéria sem nenhum intermediário. O'Brien propõe uma tradução alternativa à passagem:

...*physis* é um *logos*, que produz outro *logos*, seu descendente, dando assim algo ao substrato, enquanto ele mesmo permanece em repouso. Então é que (μὲν οὖν) o *logos* manifestado como (cf. κατὰ) forma visível já é o último (cf. ἔσχατος ἤδη) e um cadáver e não é mais capaz de produzir outro (sc. *logos*), enquanto (δὲ, respondendo μὲν) o *logos* que possui vida, uma vez que é o irmão do produtor de forma e tem ele mesmo o mesmo poder (sc. como o *logos* de cujo irmão ele é), produz (sc. outro *logoi*), no mundo do vir-a-ser (cf. ἐν τῷ γενομένῳ).²⁵⁵

Logo, teríamos descrito nessa passagem, segundo O'Brien, os seguintes termos: 1) o *logos* que é "produtor de forma" ou a alma superior que é irmão do 2) *logos* que possui vida ou a natureza e que produz 3) o *logoi* no mundo do vir-a-ser

²⁵⁴ PHILLIPS, 2009, p. 129.

²⁵⁵ Tradução de Denis O'Brien de En. III 8 [30], 2, 28-34. Cf. O'BRIEN, 2011a, p. 42.

ou o próprio formato doado à matéria. Entretanto, a diferença crucial que distancia a produção descrita em *Considerações Diversas* da produção aqui presente em *Sobre a Natureza* é que

a decendência da natureza, em *Sobre a Contemplação*, é especificamente chamada de *logos* (2, 29). ‘Morto’ ou ‘como cadáver’ pode ser, mas ele é um *logos*, apesar de tudo. O objeto que é produzido por uma alma parcial em *Várias investigações* é especificamente dito ser ‘sem logos’ (3, 13: ἄλογον). Que justificativa pode haver para supor que uma e a mesma coisa é falada como um *logos*, no tratado *Sobre a Contemplação*, e como ‘sem logos’, em *Várias Investigações*?²⁵⁶

Dessa forma, descartando a possibilidade de que Plotino estaria referindo-se à geração da alma-traço em III 9 [13], nos resta a alternativa indicada por O’Brien: a geração referida em III 9 [13] é, muito provavelmente, a descrição da geração da matéria dos sensíveis ou aquilo que temos de mais próximo à ela. Retornemos, no entanto, as iniciativas da alma parcial identificadas por O’Brien em sua interpretação da passagem de III 9 [13]. O’Brien, como vimos, distingue três iniciativas da alma parcial: 1) o ato gerador da imagem escura, a matéria sem *logos*; 2) o ato de doar formato ou iluminar essa imagem e; 3) a inserção da alma no corpo sensível já formatado.

Frente a esta interpretação, se analisarmos a crítica de Phillips de um outro ângulo, ela pode não ser totalmente contrária à tese do O’Brien. Ambas as interpretações – tanto a tese de O’Brien quanto a crítica de Phillips – centralizam-se naquilo que O’Brien define como primeira iniciativa da alma parcial. Entretanto, talvez Phillips, em sua tentativa de refutação imediata à tese de O’Brien acerca da geração da matéria plotiniana, encontraria, na verdade, a geração do objeto da segunda iniciativa da alma – o formato visível doado à matéria – quase que esquecida no escopo das discussões sobre a natureza do produto gerado na primeira iniciativa.

Teríamos, portanto, a partir desta aproximação das duas interpretações, a seguinte compreensão: a alma parcial, em sua primeira iniciativa, geraria uma imagem escura, sem logos e ininteligente, compreendida como matéria de acordo com a tese de O’Brien; e, em sua segunda iniciativa, a alma parcial atribuiria o

²⁵⁶ O’BRIEN, 2011a, p. 52.

formato, que também é imagem, logos morto e última, consequência de uma contemplação débil e sombra desta contemplação, como desenvolve Philips. O corpo qualificado dos seres sensíveis, portanto, seria resultado dessa sobreposição de imagens da alma, constituído de uma dupla imagem resultante desta “soma” de ambas. Isto justificaria a afirmação de Plotino em *Sobre as duas Matérias* (II 4 [12]): “o formato é uma imagem: assim como o substrato também é uma imagem”²⁵⁷.

Por esta razão, teríamos portanto, analogias com fortes referências a jogos de imagem ao tratar do múltiplo sensível. No tratado *Sobre a Impassibilidade dos Seres Incorpóreos* (III 6 [26]), Plotino, ao retomar a descrição da natureza da matéria dos sensíveis descrita em II 4 [12] como aquela que é não-ser, nem vida, nem intelecto etc., para explicar como se dá a impassibilidade da matéria, afirma a natureza daquilo que é dado à matéria: ela é cópia dos entes. Plotino, para exemplificar tal relação entre a matéria o que nela é refletido, nos presenteia com a seguinte analogia:

Por isso, mesmo as coisas que parecem originar-se nela [na matéria] 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. "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.

[trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἶδωλα ἐν εἰδώλῳ ἀτεχνῶς, ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαγῶ ἰδρυμένον ἀλλαγῶ φανταζόμενον· καὶ πιμπλάμενον, ὡς δοκεῖ, καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν τὰ πάντα. <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 δίεισιν οὐ τέμνοντα οἷον δι' ὕδατος ἢ εἴ τις ἐν τῷ λεγομένῳ κενῷ μορφᾶς οἷον εἰσπέμποι.²⁵⁸

²⁵⁷ [trad. BARACAT JÚNIOR, J. C.]: Καὶ ἡ μορφή δὲ εἶδωλον· ὥστε καὶ τὸ ὑποκείμενον εἶδωλον. II 4 [12], 5, 18-19.

²⁵⁸ En. III 6 [26], 7, 23-33.

Então, podemos afirmar que a concepção plotiniana da constituição dos corpos sensíveis é "pseudohilemórfica", como define Igal²⁵⁹. Para Plotino, a matéria, que é uma imagem, é substrato receptivo não das formas em si, mas de outra imagem oriunda da alma. Talvez por isso Plotino a defina como um "cadáver adornado", aquilo que é imagem sem vida enfeitada com uma imagem igualmente morta.

²⁵⁹ "Plotino [...] desemboca em uma concepção que bem pode ser qualificada de 'pseudohilemorfismo'. [...] A matéria é um substrato receptivo não de realidades, mas de imagens ilusórias, dado que os seres sensíveis não são seres realmente reais, mas uma espécie de joguetes e imagens ocas, frágeis e sem resistência". IGAL, 1982, p. 68.

5 Considerações finais

Conforme o percurso aqui traçado, procuramos compreender a concepção de matéria em Plotino a partir de três aspectos interrelacionados: o lugar ocupado pela matéria dos sensíveis dentro do sistema filosófico de Plotino, a função por ela exercida; a natureza desta matéria; a geração dela dentro do sistema. O primeiro deles, a partir da análise da estrutura hierárquica dos componentes do sistema, podemos observar que a matéria dos sensíveis já não pertence a estrutura hipostática das realidades primeiras, pelo contrário, está abaixo delas, em um lugar obscuro e mais distante possível daquele ocupado pelo Uno-Bem – como um polo oposto ao princípio primeiro –, sendo o último grau do sistema. Somente pela necessidade (de seguir a sua natureza) e vontade (espontaneidade) da Alma é que a matéria dos sensíveis terá relação com os seres, tendo participação na constituição dos seres sensíveis e diferindo-os dos seres inteligíveis.

No entanto, ao observarmos a natureza da matéria dos sensíveis, questionamos de fato qual o grau desta participação da matéria. Uma vez que em *Sobre as duas Matérias* (II 4 [12]) Plotino afirma que a natureza da matéria dos sensíveis não é constituída de qualidade, quer seja ela substancial, quer seja ela formal, sendo assim um não-ser, torna-se difícil precisar qual é este grau de participação. Vimos que, para nosso autor, que este não-ser da matéria não é não-ser absoluto, mas algo outro do ser, neste caso, a total carência e privação do ser. E é necessário que a matéria seja esta privação, para que ela seja uma disposição contínua e passível da atuação das formas. Contudo, uma segunda descrição sobre a natureza da matéria é dada em *Sobre o que são e de onde vêm os males* (I 8 [51]), no qual a matéria dos sensíveis é definida como o mal em si e princípio do mal. Mesmo Plotino admitindo, como vimos, a matéria-mal ser, em última instância, inferior e submissa à onipotência do Uno-Bem, aprisionada por suas belas correntes, uma questão crucial ficaria em aberto: se é possível admitir a geração da matéria, qual seria o seu gerador então?

Como resultado deste trabalho, obtivemos interpretações, em sua grande maioria, favoráveis à geração da matéria dentro do sistema plotiniano. Uma vez que Plotino não nos deixa uma declaração direta em seus escritos, como vimos, sobre a possibilidade ou sobre como ocorre a geração da matéria em seu sistema, há divergências bastante significativas entre seus intérpretes. Apresentamos, primeiramente, as dificuldades encontradas para aqueles que não admitem a geração da matéria em Plotino (tese defendida por Schwyzer), como, especialmente, a contrariedade à característica do sistema plotiniano que admite somente um princípio não-gerado, não dois, que possui um poder absoluto como fonte de toda e qualquer realidade.

Dentre os que admitem a geração da matéria, identificamos e dividimos em três grupos: 1) os que admitem existir no conjunto dos tratados das *Enéadas* diferentes descrições da geração da matéria, sejam elas para narrar um mesmo acontecimento a partir de uma diversidade de pontos de vista (como defende Corrigan), sejam elas uma indicação da mudança de posição de Plotino frente ao tema (como apresenta-nos Puech); 2) os que admitem ser a geração da matéria um ato da iluminação eterno/atemporal dos inteligíveis como resultado da descida da alma, seja a geração posterior (casualmente) a essa descida (como apresenta-nos Rist), seja a geração concomitante a descida da alma, que gera e ilumina num mesmo instante (como defende Phillips); 3) os que admitem que a matéria é equivalente ao produto gerado pela alma parcial (uma parte inferior da alma) – tese elaborada e defendida por O'Brien baseando-se em *Considerações Diversas* (III 9 [13], 3, 7-16) e em *Sobre o daímon que nos cabe* (III 4 [15], 1,4-12)–, sendo este produto descrito como sem vida, indeterminação absoluta, obscuro, irracional, ininteligível, muito afastado do ente e passível de ser formatado, características muito próximas das usadas em *Sobre as Duas Matérias* (II 4 [12]) e *Sobre o que são e de onde vêm os males* (I 8 [51]) para descrever a natureza da matéria.

A partir dos últimos debates sobre o tema, ocorridos entre Phillips e O'Brien, apresentamos uma possível aproximação entre os argumentos de O'Brien acerca da geração da matéria e a crítica de Phillips sobre a verdadeira natureza do produto da alma parcial, a qual defende ser não a matéria, mas a alma-traço, *logos* morto pelo qual se atribui formato e cor à matéria, baseado na passagem III 8 [30], 2, 28-34.

Vimos que na passagem III 9 [13], 3, 7-16 Plotino descreve três fases distintas da produção da alma parcial: o ato gerador, o ato de doar formato e a inserção da própria alma no que é formatado. Concluimos então que a alma parcial, em sua primeira iniciativa, geraria a imagem escura, sem vida (descrito em III 4 [15], 1), compreendida como matéria de acordo com a tese de O'Brien e, em sua segunda iniciativa, a alma parcial atribuiria o formato, que também é uma imagem sua, *logos* morto, como desenvolve Philips. Só então é que é realizada a terceira iniciativa da alma: se inserir no corpo sensível já formatado. O corpo dos seres sensíveis, portanto, seria resultado de uma sobreposição dessas duas imagens mortas da alma, que já não são capazes de produzir algo por si mesmas.

6

Referências bibliográficas

6.1. Fontes primárias

6.1.1. Traduções completas

PLOTINO. *Enéadas*. Trad. J. Igal. Madrid: Gredos, 1982-1998. v. I-III.

PLOTINUS. *Enneads*. Trad. A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1988-1995. v. I-VII.

PLOTIN. *Traité*s. Trad. L. Brisson, J. F. Pradeau *et al.* Paris: Flammarion, 2002-2009. v. I-VIII

PLOTIN. *Ennéades*. Trad. Emile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1925-1999. v. I-VI 2

PLOTINUS. *The Enneads*. Trad. S. McKenna. London: Faber and Faber, 1969.

6.1.2. Traduções parciais

PLOTINO. *Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino*. Introdução, tradução e notas de J. C. Baracat Júnior. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. 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.

PLOTIN. *Le deux matières [Ennéade II, 4 (12)]*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. M. Narbonne. Paris: Vrin, 1993.

PLOTIN. *Traité 51 (I, 8)*. Introduction, traduction, commentaires et notes par Dominic O'Meara. Paris: CERF, 1999.

6.2. Fontes secundárias

ARISTÓTELES. *The physics: books I-IV*. 2ª ed. Trad. Philip H. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

_____. *The physics: books V-VIII*. Trad. Philip H. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

_____. Física. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

_____. *De anima*. 2ª ed. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Metafísica*. 4ª ed. Trad. Giovanni Reale e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014b.

ARMSTRONG, A. H. *Plotinus*. London: Allen and Unwin, 1953.

BAL, Gabriela. *Silêncio e contemplação: uma introdução a Plotino*. São Paulo: Paulus, 2007.

BERGSON, Henri. *Cursos sobre a Filosofia Grega*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERTI, Enrico. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012a.

_____. *Perfil de Aristóteles*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012b.

BEZERRA, Cícero C. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

BRÉHIER, Émile. *La filosofía de Plotino*. Trad. Lúcia P. Prebisch. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

CHIARADONNA, R. *The Categories and the Status of the Physical World: Plotinus and the Neo-Platonic Commentators*. Bulletin of the Institute of Classical Studies, Volume 47, Issue S83, PART 1, 2004: 121-136.

_____. *Plotino*. Roma: Carocci, 2009.

_____. *La material e i composti sensibili nella filosofia di Plotino*. In: VIANO, C. (ed.). *Materia e causa materiale in Aristotele e oltre*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 2016.

CHIARADONNA, R. TRABATTONI, F (Eds.). *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. Boston: Brill, 2009.

CORRIGAN, Kevin. *Is There More than One Generation of Matter in the "Enneads"?* *Phronesis*, v. 31, n. 2, 1986. p. 167-181.

_____. *Berkeley and Plotinus on the Non-existence of Matter*. *Hermathena*, n. 157, 1994. p. 67-85.

_____. *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias*. Leuven: Peeters, 1996.

_____. *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*. West Lafayette: Purdue University Press, 2005.

DODDS, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: The University Press, 1965.

GERSON (Ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: The University Press, 1996.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* 6ª ed. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

IGAL, Jesús. *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1972.

KARFÍK, F. SONG, E (Eds.). *Plato Revived*. Berlin: De Gruyter, 2013.

KALLIGAS, P. *The structure of apperances: Plotinus on the constitution of sensible objects*. *The Philosophical Quarterly* 61, 245, 2011: 762-782.

_____. *The Enneads of Plotinus: a Commentary*. Princeton University Press, 2014.

MAROLDI, M. M. *Plotino e o Gnosticismo Sethiano*. In: ANGIONI, L.; CORREIA, A.; AMARAL, G.; MONTENEGRO, M.; ROSSATO, N.; XAVIER, D. *Filosofia Antiga*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, 2017. p. 307-325.

NARBONNE. *Plotin et le problème de la génération de la matière; à propos d'un article récent*. *Dionysius* 11, 1987. p. 3-31.

_____. *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*. Boston: Brill, 2011.

_____. *A lógica da mística plotiniana*. In: PINHEIRO, Marcus R; AZAR FILHO, C. M. (Eds.). *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: Ed. da UFF, 2013. p. 43-70.

_____. *A Metafísica de Plotino*. Trad. Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Paulus, 2014.

O'BRIEN, Denis. *Plotinus on Evil. A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil*. In: SCHUHL, P. M. and HADOT, P. (eds.). *Le Neoplatonisme. Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique, Royaumont 9-13 juin 1969*. Paris: Series Colloques Internationale du C.N.R.S., 1971. p. 113-146.

_____. *Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter*. In: BLUMENTHAL, H. J. MARKUS, R. A (Eds.). *Neoplatonism and Early Christian Thought in Honor of A. H. Armstrong*. London: Variorum, 1981. p. 108-123.

_____. *The Origin of Matter and the Origin of Evil in Plotinus' Criticism of the Gnostics*. In: BRAGUE, R. COURTINE, J.-F. (Eds.) *Hermenéutique et Ontologie*. Paris: PUF, 1990. p. 181-202.

_____. *Plotinus on the origin of matter: an exercise in the interpretation of the Enneads*. Nápoles: Bibliopolis, 1991.

_____. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden: E. J. Brill, 1993.

_____. *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*. *Phronesis* 44, 1, 1999: p. 45-71.

_____. *Plotinus on the Making of Matter Part I: The Identity of Darkness*. *The International Journal of Platonic Tradition*, 5, 2011a. p. 6-57.

_____. *Plotinus on the Making of Matter Part II: 'A Corpse Adorned' (Enn. II 4 [12] 5.18)*. *The International Journal of Platonic Tradition*, 5, 2011b. p. 209-261.

_____. *Plotinus on the Making of Matter Part III: The Essential Background*. *The International Journal of Platonic Tradition*, 6, 2012. p. 27-80.

OLIVEIRA, Paulo C. L. *Imagens em Espelhos: o estatuto do múltiplo sensível em Plotino*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, 2009.

O'MEARA, D. *Plotinus: an introduction to the Enneads*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

OPSOMER, Jan. *Proclus vs Plotinus on Matter ("De mal. subs." 30-7)*. *Phronesis* 46, 2, 2001: 154-188.

- PARENTE, M. I. *Introduzione a Plotino*. Roma: Laterza, 1984.
- PHILLIPS, J. *Order from Disorder: Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*. Boston: Brill, 2007.
- _____. *Plotinus on the Generation of Matter*. *The International Journal of the Platonic Tradition*, n.3, 2009. p. 103-137.
- PINHEIRO, Marcus R. *Plotino exegeta de Platão e Parmênides*. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 1, n. 2, 2007.
- _____. *O Uno em Parmênides e Plotino*. In: PINHEIRO, Marcus R; AZAR FILHO, C. M. (Eds.). *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: Ed. da UFF, 2013. p. 71-88.
- PLATÃO. *Parmênides*. 4ª ed. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2003a.
- _____. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003b.
- _____. *Fédon*. (Diálogos de Platão). 3ª ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011a.
- _____. *O sofista*. Trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011b.
- _____. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2012.
- _____. *A República*. 14ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014a.
- _____. *O banquete*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2014b.
- _____. *A República*. (Diálogos de Platão). 4ª ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2016.
- PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 2001.
- PROCLUS. *On the Existence of Evils*. Trad. Jan Opsomer e Carlos Steel. London: Bloomsbury, 2003.
- 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.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Edições Loyola, 1993-1995. v. I-V.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*. 14ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo,: Edições Loyola, 1997.

_____. *Plotino e o Neoplatonismo*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RIST, John M. *Plotinus on Matter and Evil*. *Phronesis*, v. 6, n. 2, 1961. p. 154-166.

SCHÄFER, C. *Matter in Plotinus's Normative Ontology*. *Phronesis*, v. 49, n. 3, 2004. p. 266-294.

SCHWYZER, H-R. *Zu Plotins Deutung de sogenannten Platonischen Materie*. Em: *Zetesis. Festschrift E. De Strycker*. Antwerpen, 1973, p. 266-280.

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

6.3.Outras fontes

CAMPOS, Haroldo de. *Qohélet = o-que-sabe: eclesiastes: poema sapiencial*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

CREPALDI, Clara L. *Helena de Eurípedes: estudo e tradução*. São Paulo: FFLCH/USP, 2015.

LISPECTOR, Clarice. *Perdoando Deus*. In: *Todos os Contos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2016. p. 403-407.

MELO NETO, João Cabral. *O Cão sem Plumas*. In: *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 103-116.

PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego*. vol. I. Coimbra: Presença, 1990.

Anexo

ENÉADA	OR.CR.*	OR. PORFÍRIO**/ TRATADO
I	53º	1. Sobre o que é o vivente e o que é o homem (Τί τὸ ζῶον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος)
	19º	2. Sobre as virtudes (Περὶ ἀρετῶν)
	20º	3. Sobre a dialética (Περὶ διαλεκτικῆς)
	46º	4. Sobre a felicidade (Περὶ εὐδαιμονίας)
	36º	5. Sobre se a felicidade aumenta com o tempo (Εἰ ἐν παρατασει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν)
	1º	6. Sobre o belo (Περὶ τοῦ καλοῦ)
	54º	7. Sobre o bem primário e os outros bens (Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν)
	51º	8. Sobre o que são e de onde vêm os males (Πόθεν τὰ κακά)
	16º	9. Sobre o suicídio (Περὶ τῆς ἐκ τοῦ βίου εὐλόγου ἐξαγωγῆς)
II	40º	1. Sobre o universo (Περὶ τοῦ κόσμου)
	14º	2. Sobre o movimento circular (Περὶ τῆς κυκλοφορίας)
	52º	3. Sobre se os astros são causa (Εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα)
	12º	4. Sobre as duas matérias (Περὶ τῶν δύο ὑλῶν)
	25º	5. Sobre o que está em potência e o que está em ato (Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργεία)
	17º	6. Sobre a essência ou sobre a qualidade (Περὶ ποιότητος καὶ εἶδους)
	37º	7. Sobre a fusão total (Περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως)
	35º	8. Sobre a visão ou como as coisas distantes aparecem pequenas (Πῶς τὰ πόρρω ὁρόμενα μικρὰ φαίνεται)
	33º	9. Contra os gnósticos (Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τὸν κόσμου καὶ τὸν κοσμον κακὸν εἶναι λεγοντας)
III	3º	1. Sobre o destino (Περὶ εἰμαρμένης)
	47º	2. Sobre a providência I (Περὶ προνοίας πρῶτον)

III	48°	3. Sobre a providência II (Περὶ προνοίας δεύτερον)
	15°	4. Sobre o daímon que nos cabe (Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος)
	50°	5. Sobre o amor (Περὶ ἔρωτος)
	26°	6. Sobre a impassibilidade dos incorpóreos (Περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων)
	45°	7. Sobre a eternidade e o tempo (Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου)
	30°	8. Sobre a natureza, a contemplação e o Uno (Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός)
	13°	9. Considerações diversas (Ἐπισκέψεις διάφοροι)
IV	21°	1. [2] Sobre a essência da alma I (Περὶ οὐσίας ψυχῆς πρῶτον)
	4°	2. [1] Sobre a essência da alma II (Περὶ οὐσίας ψυχῆς δεύτερον)
	27°	3. Sobre as aporias acerca da alma I (Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν πρῶτον)
	28°	4. Sobre as aporias acerca da alma II (Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν δεύτερον)
	29°	5. Sobre as aporias acerca da alma III ou sobre a visão (Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν τρίτον ἢ περὶ ὄψεως)
	41°	6. Sobre a percepção sensível e a memória (Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης)
	2°	7. Sobre a imortalidade da alma (Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς)
	6°	8. Sobre a descida da alma aos corpos (Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς)
	8°	9. Se todas as almas são uma só (Εἰ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ μία)
V	10°	1. Sobre as três hipóteses principais (Περὶ τῶν τριῶν ἀπικῶν ὑποστάσεων)
	11°	2. Sobre a gênese e a ordem dos posteriores ao primeiro (Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον)
	49°	3. Sobre as hipóteses cognoscentes e o que está além (Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα)
	7°	4. Como o que é posterior ao primeiro procede do primeiro e sobre o Uno (Πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ἑνός)
	32°	5. Que os inteligíveis não são exteriores ao intelecto e sobre o Bem (Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τἀγαθοῦ)
	24°	6. Sobre o fato de que o que está além do ente não entende, qual é o inteligente primário e qual é o secundário (Περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν καὶ τί τὸ πρώτως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως)
	18°	7. Sobre se há formas dos particulares (Περὶ τοῦ εἰ καὶ τῶν καθέκαστά ἐστιν εἶδη)

V	31°	8. Sobre a beleza inteligível (Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους)
	5°	9. Sobre a Inteligência, as ideias e o Ser (Περὶ νοῦ καὶ τῶν ιδεῶν καὶ τοῦ ὄντος)
VI	42°	1. Sobre os gêneros do Ser I (Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος πρῶτον)
	43°	2. Sobre os gêneros do Ser II (Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος δεύτερον)
	44°	3. Sobre os gêneros do Ser III (Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος τρίτον)
	22°	4. Sobre o fato de que o Ser está inteiro, uno e idêntico em todas as partes I (Περὶ τοῦ τὸ ὄν ἐν καὶ ταῦτο ὄν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον πρῶτον)
	23°	5. Sobre o fato de que o Ser está inteiro, uno e idêntico em todas as partes II (Περὶ τοῦ τὸ ὄν ἐν καὶ ταῦτο ὄν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον δεύτερον)
	34°	6. Sobre os números (Περὶ ἀριθμῶν)
	38°	7. Como a multiplicidades de ideias veio a existir e sobre o Bem (Πῶς τὸ πλῆθος τῶν ιδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τἀγαθοῦ)
	39°	8. Sobre o voluntário e sobre a vontade do Uno (Περὶ τοῦ ἐκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἐνός)
	9°	9. Sobre o Bem ou o Uno (Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἐνός)

*: Ordenamento Cronológico

** : Ordenamento de Porfírio