

**EIKΩN E ΑΓΑΛΜΑ:  
O ESTATUTO ONTOLÓGICO DA IMAGEM  
NAS ENÉADAS DE PLOTINO**  
*EIKΩN AND ΑΓΑΛΜΑ:  
THE ONTOLOGICAL STATUS OF IMAGE  
IN PLOTINUS' ENNEADS*

**Victória Milanês Alexandria**

Mestranda em Filosofia na PUC-Rio

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0003-7538-6817>

<http://lattes.cnpq.br/4851507638009008>

[victoria.milanes4@gmail.com](mailto:victoria.milanes4@gmail.com)

**Resumo:** Este artigo é uma investigação inicial acerca do estatuto ontológico da imagem segundo os termos gregos εικὼν e ἄγαλμα nas *Enéadas* de Plotino. Busca-se compreender em que medida a imagem, longe de se reduzir a um simulacro, desempenha uma função epistêmica e mística no percurso da alma. Sua função epistêmica se daria pelo *modus operandi* de conhecimento próprio à alma, que não é exclusivamente discursivo, mas também icônico, permitindo-lhe apreender o real de modo imediato e simbólico. A função mística, por sua vez, manifesta-se na condução e união da alma a uma realidade noética, a saber, o domínio das formas e, em última instância, o Uno. A hipótese central é que a imagem, longe de ser exclusivamente opaca, pode ser compreendida como uma forma de revelação (ἀποκάλυψις), uma transparência de uma realidade superior. Apesar de sua presença significativa no *corpus plotinianum*, esses dois termos não têm recebido a devida atenção por parte das pesquisas recentes.

**Palavras-chave:** Ontologia da Imagem; Ícone; Mística; Neoplatonismo.

**Abstract:** This article is an initial investigation into the ontological status of the image according to the Greek terms εικὼν and ἄγαλμα in Plotinus' *Enneads*. It seeks to understand

the extent to which the image, far from being reduced to a simulacrum, performs an epistemic and mystical function in the journey of the soul. Its epistemic function would occur through the *modus operandi* of knowledge proper to the soul, which is not exclusively discursive, but also iconic, allowing it to grasp reality in an immediate and symbolic way. The mystical function, in turn, manifests itself in the guidance and union of the soul with a noetic reality, namely, the realm of forms and, ultimately, the One. The central hypothesis is that the image, far from being exclusively opaque, can be understood as a form of revelation (*ἀποκάλυψις*), a transparency of a higher reality. Despite their significant presence in Plotinus' corpus, these two terms have not received due attention in recent research.

**Keywords:** Ontology of Image; Icon; Mysticism; Neoplatonism.

## Introdução

Este trabalho tem como objetivo iniciar uma investigação acerca do estatuto ontológico da imagem no pensamento de Plotino, especialmente as distinções conceituais entre os termos gregos *eikōn* (εἰκών) e *ágalma* (ἄγαλμα), ambos traduzidos, geralmente por imagem, tanto nas traduções de língua portuguesa e francesa que foram consultadas. A pesquisa parte da ideia de que, embora a tradição platônica frequentemente associe a imagem à ilusão sensível e à sombra do real, há indícios de que, em Plotino, a imagem exerce um papel revelador e místico. A ambivalência atribuída às imagens é indicada, aparentemente, nestes dois termos, *eikōn* e *ágalma*. De antemão, a mística pode ser abordada de dois modos: primeiro, como contemplação do inteligível e, segundo, como experiência de união com o Uno (Brandão, 2007). É preciso ressaltar que este artigo é o início do desenvolvimento de uma investigação mais ampla – minha dissertação de mestrado, ainda não concluída.

O desenvolvimento da pesquisa parte de uma análise interna ao *corpus* das *Enéadas*, com o objetivo de identificar e comparar as passagens em que aparecem os termos *eikōn* e *ágalma*, observando seus contextos, significados e funções. Essa distinção terminológica parece indicar uma gradação ontológica, bem como uma possível função epistemológica e propedêutica das imagens: algumas

conduzem à verdade, outras a obscurecem. O uso do termo ἄγαλμα para descrever as imagens do mundo inteligível — como ocorre na *Enéada* V, 8 [31] 5. 20-25 — contrasta com o uso de εἰκόν, associado por vezes à ilusão ou à lembrança sensível.

## 1 Distinção terminológica entre εἰκόν e ἄγαλμα

Na *Enéada* I, 6 [1], Plotino insiste sobre a necessidade de fugir da beleza das imagens pois não podemos julgá-las como o ser verdadeiro:

Avance e adentre quem é capaz, deixando do lado de fora a visão dos olhos e sem mais voltar-se para as antigas fulgências dos corpos. Pois, vendo **as belezas nos corpos**, de modo algum se deve persegui-las, mas... entendendo que são **imagens (εἰκόνες)** e traços e sombras, fugir para aquilo de que estas são imagens. Pois se alguém as persegue, desejando apanhá-las como algo verdadeiro, acontecerá com ele o mesmo que com aquele que quis apanhar sua bela imagem corrente sobre a água (οἷα εἰδῶλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου) - como me parece enigmatizar um certo mito [...] (*Enéada* I, 6 [1] 8. 1-10, tradução de Júnior Baracat, grifos meus).

Este parece ser um lugar comum não somente em alguns trechos da filosofia plotiniana, mas também dentro do *corpus platonicum*, sobretudo se temos em vista a alegoria da caverna (514a-517b). Ao mesmo tempo, diferentemente de seu mestre Platão<sup>1</sup>, na *Enéada* V, 8, o filósofo neoplatônico não rechaça, em absoluto, a beleza sensível: “Se alguém despreza as artes sob o pretexto desta ser uma imitação da natureza, é preciso lhe dizer que as realidades naturais também são meras imitações.” (*En.* V, 8 [31] 1. 30-35).

Em outras passagens, percebe-se uma certa tensão no entendimento do estatuto ontológico da imagem. Por um lado, deve-se fugir da sua beleza, tal como

<sup>1</sup> É importante ter em vista que a tensão entre o desprezo e o valor do sensível também se encontra em Platão. Tomo como exemplo uma discussão sobre a alegoria da linha. É possível interpretá-la a partir da tradicional leitura dualista que separa radicalmente o mundo sensível e o mundo inteligível — a teoria dos dois mundos —, criticada por Gail Fine. Além disso, outra leitura possível, defendida por Renato Matoso, é a dos graus de realidade, que não aborda uma distância dramática entre o sensível e o inteligível, mas destaca uma hierarquia ontológica: o sensível depende do inteligível, assim como a minha sombra depende de mim mesma (Matoso, 2021).

fez Ulisses ao fugir da magia de Circe e de Calipso<sup>2</sup> (*En.* I, 6 [1], 8. 15-20). Além disso, confere-se uma diferença no texto em grego que designa as imagens que podem remeter às sombras e ao engano, daquelas que de algum modo transmitem o ser verdadeiro: para as primeiras, Plotino normalmente utiliza a palavra “**Εἰκῶν**”, para as segundas, “**Ἄγαλμα**”<sup>3</sup>.

Apesar desta importante distinção, não constam muitos estudos que de fato façam uma análise exegética e filosófica dos dois conceitos. Dois autores importantes procuraram trazer luz a este tema: Eugénie de Keyser, em um capítulo da obra “*La Signification de l’Art dans les Ennéades*” publicada em 1953 e Jean-Michel Charrue no artigo *Plotin et l’Image*, publicado em 2005, em uma breve parte. Contudo, o modo como Jean-Michel aborda o termo Ἄγαλμα é, em certa medida, uma referência à obra de Eugénie. Além disso, um recente estudo brasileiro (Oliveira, 2019) ressalta ainda diferentes matizes do próprio significado de εἰκῶν: segundo a autora, com base na *Enéada* II, 9 [33] 4, 23-32, é possível compreender o mundo sensível como uma bela imagem (εἰκῶν) do inteligível. Na *Enéada* III, 5 [50] 9, 30-34, como destaca esse estudo, a Alma é repleta de belas imagens (εἰκόνες) do inteligível.

Algumas pesquisas recentes<sup>4</sup> se desdobraram sobre o estudo da imagem nas *Enéadas* de Plotino, no entanto, não foram encontradas pesquisas que abordaram as diferentes perspectivas ontológicas e filológicas acerca do estatuto da imagem, como fora realizado por Eugénie de Keyser em apenas um capítulo de sua obra publicada em 1953. O próprio Jean-Michel, ao mencionar a aparição do termo ἄγαλμα na *Enéada*, V, 8 [31], 6, 1-9, afirma que não lhe foi dada a devida importância<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> É interessante notar que o nome da ninfa que prendeu Odisseu provém do verbo καλύπτω, que significa velar ou ocultar (Pinheiro, 2011). É quase como se o nome da ninfa fosse uma sugestão a respeito de determinadas realidades que, apesar de serem visíveis, mais escondem do que revelam.

<sup>3</sup> Naturalmente, essas nuances são perdidas tanto para a tradução em língua portuguesa, francesa e inglesa que foram consultadas para a elaboração deste trabalho.

<sup>4</sup> Tenho em mente os seguintes artigos publicados recentemente: 1. *Imagem e self em Plotino e Jung: confluências* (artigo de psicologia, autoria de Rafael Raffaeli); 2. *Un acercamiento a la doctrina de la imago dei de M. Eckhart desde la Filosofía de Plotino* (artigo de filosofia medieval, autoria de Sandro Paredes Díaz); *Metafísica Plotiniana de la luz: Perspectiva teórica en el arte Cristiano escolástico* (artigo de teologia, autoria de Valencia Marín).

<sup>5</sup> "Todo mundo que fez um estudo sobre Plotino citou essa frase, ou quase todo mundo a saudou de passagem, mas como um elemento anedótico, algo que estaria ali como num canto da obra —

Também é preciso ter em vista que o estudo de Eugenie aborda sobretudo a *Enéada* V, 8. Em uma pesquisa preliminar feita a partir do *Lexicon Plotinianum*, é indicado que a palavra ἀγάμα aparece ao menos 18 vezes<sup>6</sup> nos tratados, com distintas variações. Enquanto εικῶν, por sua vez aparece cerca 54 vezes nas *Enéadas*.

Em uma passagem muito excepcional, Plotino afirma que a imagem (ἄγαμα) é a verdadeira ciência entre os egípcios (*En.* V, 8 [31] 6. 1-5). Estes não se expressavam mediante um discurso, mas mediante imagens. Ademais, a própria descrição do domínio inteligível é feita a partir de uma oposição entre o discurso e a compreensão a partir de imagens:

Por conseguinte, não é preciso acreditar que lá os deuses e os seres <que estão> lá — os quais são absolutamente felizes — veem os princípios das proposições, mas <ao contrário> cada uma das coisas lá ditas são **belas imagens (καλὰ ἀγάλματα)**, como aquelas que alguém imaginava estar na alma do homem sábio, imagens não desenhadas, mas reais. (*Enéada* V, 8 [31] 5. 20-25).<sup>7</sup>

O mundo inteligível é descrito como belas imagens (καλὰ ἀγάλματα), onde há um esplendor infinito e onde tudo é transparente. Esta experiência contemplativa da beleza inteligível é comparada, na *Enéada* I, 6 [1] 8, à beleza que habita no interior dos templos, sem se expor ao que é profano. No entanto, na *Éneada* VI, 9 [9] 11, o autor torna a falar de um “santuário”, mas desde uma outra perspectiva: aquele que experimentou a união com o Uno deixou as imagens (ἀγάλματα) do templo para trás. Estas não são mais do que uma contemplação propedêutica e secundária, sendo as imagens do templo uma

---

porém quase ninguém a considerou como importante." (Plotin et l'image, *Les Études Classiques* 73 (2005) p. 53, Jean Michel Charrue).

<sup>6</sup> *Enéada* I, 6 [1], 9. 8 (*Sobre o Belo*); *Enéada* II, 9 [33], 8. 5; 9. 21 (*Contra os Gnósticos*); *Enéada* III, 2 [47], 14. 26 (*Sobre a Providência*); *Enéada* III, 5 [50] 9. 12 (*Sobre o Amor*); *Enéada* IV, 3 [27], 10. 28; 11. 2 (*Sobre as Dificuldades Relativas à Alma*); *Enéada* IV, 7 [2], 10. 45 (*Sobre a Imortalidade da Alma*); *Enéada* V, 1 [10], 6. 14 (*Sobre as Três Hipóstases*); *Enéada* V, 5 [32], 1. 47 (*Sobre o Intelecto*); *Enéada* V, 8 [31], 1. 9; 4. 42; 5. 22-23; 6. 5-8 (*Sobre a Beleza Inteligível*); *Enéada* VI, 6 [34], 6. 41 (*Sobre os Números*); *Enéada* VI, 7 [38], 2. 5; 22. 30-31; 35. 11 (*Como a Multiplicidade de Ideias se Estabelece*); *Enéada* VI, 9 [9], 11. 19 (*Sobre o Uno*).

<sup>7</sup> Todas as referências à *Enéada* V, 8 [31] são traduções da Luciana Gabriela E. Soares, com algumas adaptações minhas.

analogia com o mundo inteligível. O verdadeiro *télos* da alma não é o deleite das belezas sensíveis, nem a experiência contemplativa da beleza inteligível, mas a união com o Uno.

É preciso ressaltar que ἀγάλμα é uma palavra polissêmica: pode ser traduzida por “glória”, “honra”, “deleite”, “escultura”, “imagem” e até mesmo “hieróglifo”<sup>8</sup>, como se subentende na *Enéada* V, 8 [31], 6. 5-10, mencionada anteriormente:

Parece-me que também os sábios dos egípcios, compreendendo — ou através de uma **ciência (ἐπιστήμη)** exata ou através de um conhecimento inato — aquelas coisas que eles queriam ilustrar por meio da **sabedoria (σοφία)**, usavam não os caracteres do alfabeto que acompanham as palavras e as proposições, as quais nem mesmo <são capazes de> imitar sons e pronúncias de princípios, mas desenhando **imagens (ἀγάλματα)** e entalhando uma imagem particular para cada coisa nos templos, mostravam a ausência de desenvolvimento discursivo destas imagens. Pois que, de fato, **cada imagem é uma certa ciência e sabedoria (ὡς ἄρα τις καὶ ἐπιστήμη καὶ σοφία ἕκαστόν ἐστιν ἄγαλμα)** [...], e não pensamento discursivo nem deliberação. Em seguida, um **simulacro**<sup>9</sup> (εἶδωλον) nasce daquela sapiência que é algo de reunido, um simulacro que se desenvolve já em outro e que exprime a si mesmo em uma exposição discursiva e revela as causas através das quais as coisas são assim.

Diferentemente do capítulo 5 do mesmo tratado, em que Plotino descreve uma contemplação mística das imagens (αγαλματα) do inteligível, no capítulo 6, a mesma terminologia é utilizada para designar uma certa função epistêmica das imagens. Quando aprendemos pela linguagem ou pensamento discursivo, é preciso acompanhar o desfecho do silogismo. Pelo contrário, o conhecimento obtido pelas imagens é um conhecimento obtido de “um só golpe”, como o próprio autor argumenta no mesmo capítulo. Frederic M. Schroeder (2001) ao comentar sobre a função da imagem nas *Enéadas*, argumenta que é como se nosso pensamento também tivesse uma natureza icônica e, ao nos tornarmos

<sup>8</sup> Segundo Eugenie de Keyser (1955), primeiro a dar essa tradução foi Marsilio Ficino, no entanto, aparentemente Plotino seria o único a utilizar ἀγάλμα no sentido de hieróglifo.

<sup>9</sup> Segundo a tradução de Émile Brehier, “image”. Nesse ponto, a tradução de Gabriela elucidou ainda mais a passagem.

conscientes dela, transcendemos o pensamento discursivo e entramos em união com o *Nous*.

Ainda sobre o mesmo capítulo, Eugénie de Keyser, na tentativa de compreender a passagem citada anteriormente, argumenta que a etapa discursiva e deliberativa do nosso conhecimento é um **ídolo (εἶδωλον)** que nasce após a “manipulação” na alma dessas **imagens (ἀγάλματα)**. Essa manipulação feita pela alma humana é característica de sua fraqueza (*En.* III, 8 [30], 6. 26). A partir disso, o ídolo pode ser compreendido não como uma força substancial, uma entidade em si mesma, mas como uma produção da alma humana. É como se houvesse “três graus” distintos de imagens: εἶδωλον, εἰκὼν e ἀγάλμα.

A tentativa de interpretação de Eugénie dos termos que são o centro desta pesquisa, **apesar de muito esclarecedora, não esgota o assunto**. Em uma outra passagem, ao tentar descrever a experiência mística de união com o Uno, que é o anseio de toda alma, Plotino surpreende por não utilizar o termo ἀγάλμα, como fez na descrição do inteligível, mas sim εἰκόνα, que normalmente é utilizado para as imagens do sensível:

É o que quer dizer a proibição, feita nos mistérios daqui, de não revelar aos não iniciados; é porque o divino não pode ser revelado, e por isso se proíbe mostrá-lo a alguém que não teve a felicidade de o ver. Então, já que não havia duas coisas, mas **aquele que o viu se fez um com o que foi visto**, — como se o que era visto não fosse propriamente visto, mas estivesse **unido** àquele que via —, pode se lembrar daquilo que se tornou quando estava unido a ele <o Uno>, este guardará em si mesmo a **imagem (εἰκόνα)**. (*Enéada* VI, 9 [9], 11, 1-5, tradução e grifos meus a partir da versão francesa de Francesco Fronterotta).

A imagem (εἰκόνα), que normalmente é utilizada para remeter as imagens que são sombras ilusionistas e mágicas, neste momento, em uma tentativa de **descrever o vértice da contemplação noética da alma**, ela é utilizada para designar a memória da sua união e transfiguração<sup>10</sup> com o Uno.

Como mencionado anteriormente, a hipótese central da pesquisa apresentada de modo sucinto neste artigo, é que a imagem pode ser vista de duas formas distintas. Em primeiro lugar, poderíamos falar das “imagens opacas” do

<sup>10</sup> Termo utilizado na nota de rodapé n. 174 da tradução de Francesco Fronterotta.

domínio sensível. Contemplá-las é reter o olhar como Narciso detém o próprio olhar em seu reflexo<sup>11</sup>. Em segundo lugar, poderíamos falar de “imagens transparentes” que conduzem o olhar da alma para uma realidade não-imanente. Talvez encontremos um bom exemplo desta imagem na *Enéada* VI, 9 [9], 11, 1-5, mencionado anteriormente. Após a experiência mística, a alma guarda em si mesma uma imagem de sua união com o divino. Neste caso a imagem é, na verdade, um ἀποκάλυψις<sup>12</sup>, uma revelação ou lembrança de uma realidade verdadeira.

## 2 Imagem e Mística

Na *Enéada* V, 8 [31], 11. 1-10, Plotino descreve uma experiência mística de união com o divino, em que se contempla uma imagem (εἰκόνα) externa de si mesmo, para em seguida abandoná-la e unir-se ao deus:

Além disso, quem entre nós, ao contrário, é incapaz de ver a si mesmo, quando possuído daquele Deus, traz à visão o objeto visível, leva para o exterior a si mesmo e olha uma imagem (εἰκόνα) de si embelezada; ao contrário, deixando esta imagem — ainda que seja bela — e chegando à unidade consigo mesmo, e não se separando mais, é um e tudo ao mesmo tempo, junto ao Deus que está presente em silêncio e está com ele na medida em que pode e quer. [...] No voltar-se <ao deus> há este ganho: no início, percebe a si mesmo até o momento em que é diverso do deus; mas correndo para o seu próprio interior tem tudo, e, deixando para trás a percepção, por medo de ser diverso dele, é uno com o ser de lá.

Segundo o estudo de Schroeder, esta passagem é comparada a visão que temos de nós mesmos em um sonho, conforme a interpretação de Émile Bréhier. No sonho, o sujeito vê a si mesmo como componente da paisagem onírica. É como se o nosso eu fosse suspenso para ser também um objeto do sonho. Ainda sobre este tema, Schroeder apresenta o comentário de Gurtler, que compara a referida

<sup>11</sup> Exemplo utilizado pelo próprio Plotino na *Enéada* I, 6 [1] 8. 1-10, mencionada no início deste texto.

<sup>12</sup> Verbo cuja raiz designa “revelação”, “desvelamento”, “tirar o véu de algo”. É preciso ressaltar que nos trechos mencionados das *Enéadas*, Plotino não utiliza este termo explicitamente.

passagem com a experiência da apreciação da arte bizantina, em que também o *self* é incluído na atmosfera do ícone.

Nesta passagem, o *self*, visto em um estado de consciência que precede a total perda de consciência, é uma imagem bela. Essa perda de consciência é justamente o anulamento da imagem de si mesmo, da consciência de si mesmo, para se unir com o divino. Nessa experiência mística, precedida pela contemplação de uma imagem, perdem-se as próprias noções de sujeito e objeto — noções que também são perdidas segundo a experiência mística que nos é narrada na *En.* VI, 9 [9]. 11. O sujeito é incluído na atmosfera do divino, a ponto de confundir-se com o divino. Não se tem a experiência do deus como um "outro". É uma união.

Outro exemplo muito interessante, está no capítulo 4 da *En.* V, 8 [31], em que o autor descreve o inteligível como uma transparência luminosa, em que todos são tudo em todos. Talvez isso seja uma imagem (ἀγάλα), enquanto revelação de uma realidade noética:

Ali está 'o viver facilmente', pois a verdade é para eles geradora, nutriz, ser e — e vêem todas as coisas, 'não aquelas às quais pertence o vir a ser' mas aquelas às quais pertence o ser e vêem a si mesmos nos outros: pois todas as coisas são transparentes e nada é obscuro nem resistente à luz, mas tudo é manifesto a tudo [...] A vida lá é sabedoria, sabedoria não adquirida com raciocínios, porque é sempre toda inteira e de nada carece. [...] Todas as coisas lá são como imagens (ἀγάλματα) vistas por si mesmas, de maneira que é um espetáculo de espectadores extremamente felizes.

O uso das imagens, em Plotino, não parece ter exclusivamente uma função retórica. Na passagem citada anteriormente, o neoplatônico argumenta que, no domínio do inteligível, não há uma sabedoria propriamente discursiva, dotada de raciocínios. É também por essa razão que Plotino elogia os hieróglifos dos egípcios: trata-se de uma sabedoria apreendida de um só golpe, sem a necessidade da multiplicidade do raciocínio discursivo. Em Plotino, a imagem não serve apenas aos propósitos do pensamento discursivo, mas é um instrumento contemplativo. É como se a imagem possuísse um "valor sacramental", como afirma Schroeder, pois ela conduz a alma à contemplação.

Poderíamos admitir, como foi mencionado no início do artigo, duas místicas distintas em Plotino: a primeira, é a experiência da contemplação das formas inteligíveis ou das imagens (αγαλματα) do inteligível, a segunda, é a experiência de união com o Uno. É com o Uno que a alma encontra o seu repouso e nele ela encontra a verdadeira vida e o verdadeiro bem (*En.* VI, 9 [9], 9.15-25).

Mas quem é capaz de lhe mostrar este bem? Nas linhas 20 a 25 do mesmo tratado e capítulo, Plotino não admite mais a beleza como guia, mas sim o amor que está na natureza da alma. Não o amor vulgar, a Afrodite Pandêmia, mas Eros Celeste. Quem pode viver esta contemplação já foi conduzido para além do belo e, seguindo a analogia de Plotino, adentrou no santuário, deixando as estátuas (ἀγάλματα) do templo para trás. As estátuas não são mais do que uma contemplação secundária, são imagens do mundo inteligível, enquanto o interior do templo é uma imagem do Uno.

Talvez aqui não se trata sequer de uma simples contemplação do Uno, mas de um outro modo de ver, de um êxtase (*En.* VI, 9 [9], 11. 15-20). Não um modo de ver no qual nosso olhar seja simplesmente alterado, **mas a perspectiva do nosso olhar passa a ser a perspectiva do Uno**, pois **se perdem as próprias noções de sujeito e objeto**, como mencionado anteriormente. Mas para isso, é preciso um desprendimento, um esforço (πόνος), para se desprender das próprias imagens. Segundo os estudos de Schroeder (2001, p. 72), a alma precisa viver uma certa solitude, pois, quando o Uno se manifesta, ele não tolera nenhum limite que a alma possa impor. Apesar da união mística com o Uno exigir uma experiência mística anterior com as imagens do inteligível, paradoxalmente, o próprio Uno é um iconoclasta, segundo a interpretação de Schroeder.

Contudo, como já observamos anteriormente, no *Tratado Sobre o Uno*, Plotino descreve que a alma, após sua união com o Uno, sendo incapaz de falar sobre seu êxtase, guarda em si mesma uma imagem. Mas que gênero de imagem? Se o Uno é iconoclasta, como aponta Schroeder, a alma guardaria uma imagem de algo sem forma? Como o Uno poderia ser iconoclasta, dado que é a partir de suas hipóstases que o *Nous* imagético e o próprio cosmos sensível e visível foi gerado? É fato que no mesmo tratado (*En.* VI, 9 [9], 3. 39) o filósofo descreve o Uno como desprovido de figura (ἄμορφον), mesmo de figura inteligível (μορφῆς νοητῆς), enquanto paradoxalmente argumenta, no mesmo capítulo, que o Uno só

pode ser apreendido mediante uma presença. Procurar compreender melhor o que significa essa “presença” que simultaneamente é desprovida de imagens, mas guarda na alma a lembrança de uma imagem, é um dos objetivos para esta pesquisa no futuro.

### Considerações finais

Para Eugénie de Keyser<sup>13</sup> (1955), a utilização, por Plotino, do termo ἄγαλμα serve para designar as imagens que têm um valor epistêmico e noético superior, enquanto εἰκὼν é utilizado para designar as imagens que são passíveis de engano. Dentro do escopo de seu estudo, que considera, sobretudo, as passagens da *Enéada* V, 8, o estudo aparenta ser muito razoável. Todavia, em um estudo mais recente (Oliveira, 2019), εἰκὼν é abordado com uma outra nuance: é a imagem capaz de conduzir a alma para a contemplação do inteligível.

Contudo, é muito importante continuar a investigação sobre o significado de ambas as palavras no *corpus* plotiniano para verificar se de fato as distinções semânticas se confirmam, sobretudo se temos em vista que o estudo de Eugénie é da década que cinquenta, e as últimas edições críticas das *Enéadas* foram publicadas em 1977 — incluindo a *Enéada* V, 8 — e em 1982 por Paul Henry e Hans Rudolf Schwyzer. Além disso, o estudo de Oliveira também traz importantes contribuições para a compreensão da imagem (εἰκὼν) com uma nuance mais positiva, embora não contraponha com o significado do termo ἄγαλμα, que é pujante nas *Enéadas*.

A distinção entre εἰκὼν e ἄγαλμα aparentemente permite entrever em Plotino uma verdadeira ontologia da imagem, ao menos nas breves passagens que foram analisadas. A imagem não é apenas uma sombra do ser, mas uma de suas manifestações graduais. Há imagens que velam e imagens que revelam. Ambas pertencem à economia do retorno da alma ao Uno, tema muito pujante nas *Enéadas*. As primeiras parecem dizer respeito ao domínio sensível, as segundas, ao inteligível. Este artigo procurou apenas delinear os contornos dessa ontologia da imagem. As etapas seguintes da pesquisa visam aprofundar a análise filológica

---

<sup>13</sup> La Signification de l'Art dans les Ennéades de Plotin, p. 51-65.

e hermenêutica dos termos no *corpus plotinianum*, bem como suas possíveis ressonâncias na tradição neoplatônica posterior.

## Referências

APHRODITE, A. M. "Neoplatonic Influences on Eastern Iconography". In: *Neoplatonism and Western Aesthetics*. State University of New York Press, 2001, p. 74-87.

BARACAT, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino: Introdução, Tradução e Notas*. Orientador: Trajano Augusto R. Vieira. 700f. Tese (doutorado em Letras) Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2006.

BRANDÃO, B. G. S. L. Só em direção ao só: considerações sobre a mística de Plotino. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 6, n. 11, p. 151-158, 2007. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/401>. Acesso em: 31 dez. 2025.

CHARRUE, J.-M. Plotin et l'image. *Les Études Classiques*, v. 73, p. 39-66, 2005. Disponível em: <https://lesetudesclassiques.be/index.php/lec/article/view/139/133>. Acesso em 4 de jul. 2025.

DE KEYSER, É. *La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin: l'aspect magique et l'aspect symbolique des arts plastiques*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955. p. 51-65.

HERMOSO, M. "La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen". In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, v. 31, n. 1, p. 11-27, 2014. Disponível em: [https://doi.org/10.5209/rev\\_ASHF.2014.v31.n1.45609](https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2014.v31.n1.45609) . Acesso em: 4 jul. 2025.

MATOSO, R. Cognition, Objects, and Proportions in the Divided Line. *Plato Journal*, vol. 22, p. 19-26, 2021. [https://doi.org/10.14195/2183-4105\\_22\\_2](https://doi.org/10.14195/2183-4105_22_2) Acesso em 28 de out. 2025.

OLIVEIRA, L. "Fujamos então para a pátria querida": Plotino e a ascensão da alma humana. In: Manuel Curado (org). *Medicina e Psicologia na Antiguidade: Estudos de pensamento antigo*. Ribeirão: Edições Húmus, 2019. p. 305-320.

PAREDES DÍAZ, S. Un acercamiento a la doctrina de la imago Dei de M. Eckhart desde la filosofía de Plotino. *Scripta Mediaevalia: Revista de pensamiento medieval*, v. 16, n. 1, p. 97-137, 2023. Disponível em: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/scripta/article/view/6998/5710>. Acesso em: 4 jul. 2025.

PINHEIRO, M. R. Plotino entre Narciso e Odisseu: Jogos de espelhos e a Nostalgia da casa. In: BEZERRA, C. C; BAUCHWITZ, F. (Org.). *Neoplatonismo: tradição e contemporaneidade*. São Paulo: Hedra, 2012, p. 11-30. Disponível em: [https://www.academia.edu/5403579/Plotino\\_entre\\_Narciso\\_e\\_Odisseu\\_Jogos\\_de\\_espelhos\\_e\\_a\\_Nostalgia\\_da\\_casa](https://www.academia.edu/5403579/Plotino_entre_Narciso_e_Odisseu_Jogos_de_espelhos_e_a_Nostalgia_da_casa) . Acesso em 4 de jul. 2025.

PLOTIN. *Sur le Beau*. Ennéade I, 6 [1]. Tradução de Jérôme Laurent. Paris: Flammarion, 2002.

PLOTIN. *Contre les Gnostiques*. Ennéade II, 9 [33]. Tradução de Richard Dufour. Paris: Flammarion, 2006.

PLOTIN. *Sur le Bien ou l'Un*. Ennéade VI, 9 [9]. Tradução de Francesco Fronterotta. Paris: Flammarion, 2006.

PLOTIN. *Sur l'Amour*. Ennéade III, 5 [50]. Tradução de Jean-Marie Flamand. Paris: Flammarion, 2009.

PLOTINI. *Opera: Tomus I, Enneades I-III*, V. ed. by Henry, P. as Schwyzer H.-R. Great Britain. Oxford University Press, 1951.

PLOTINI. *Opera: Tomus II, Enneades IV-V*. ed. by Henry, P. as Schwyzer H.-R. Great Britain. Oxford University Press, 1977.

PLOTINI. *Opera: Tomus III, Enneades VII*, V. ed. by Henry, P. as Schwyzer H.-R. Great Britain. Oxford University Press, 1982.

PLOTINO. Sobre a Beleza Inteligível. Enéada V,8 [31]. Tradução de Luciana Gabriela E. C. Soares. *Revista Kriterion*, n. 107, p. 110-135, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/qZm9M7ShydnsTfnp3rnpvhB>. Acesso em: 4 de jul. 2025.

RAFFAELLI, R. Imagem e self em Plotino e Jung: confluências. *Revista Estudos de Psicologia*, PUC-Campinas, v. 19, n. 1, p. 23-36, jan./abr. 2002. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/estpsi/article/view/6631/4275>. Acesso em 4 de jul. 2025.

SCHROEDER, F. M. "The Vigil of the One and Plotinian Iconoclasm". In: APHRODITE, Alexandrakis (org.). *Neoplatonism and Western Aesthetics*. State University of New York Press, 2001, p. 61-74.

SLEEMAN, J. H; POLLET, G. *Lexicon Plotinianum*. Louvain: Leuven University Press; Leiden: Brill, 1980.

VALENCIA MARÍN, E. E. Metafísica plotiniana de la luz: perspectiva teórica en el arte cristiano escolástico. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 45, n. 104, p. 463-488. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/VALMPD.pdf>. Acesso em 4 de jul. 2025.