

Plotino, *Enéada* III. 8 [30]

Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno

Introdução, tradução e comentário

José Carlos Baracat Jr.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

José Carlos Baracat Jr.

Plotino, *Enéada* III. 8 [30], *Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno*. Introdução, tradução e comentário

Dissertação apresentada ao Curso de
Linguística do Instituto de Estudos
da Linguagem da Universidade
Estadual de Campinas como
requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em Linguística

Orientador: Prof. Dr. Trajano
Augusto Ricca Vieira (IEL-Unicamp)

Unicamp
Instituto de Estudos da Linguagem
2000

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Prof. Dr. Trajano Augusto Ricca Vieira - Orientador

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto

Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann

Este exemplar e a redação final da tese defendida por Jose Carlos Baracat Junior

e aprovada pela Comissão Julgadora em 10/06/2002.

Prof. Trajano Augusto Ricca Vieira

Prof. Dr. SUZIE FRANKL SPERBER
Coordenadora Geral de Pós-Graduação
IEL/Unicamp
Matr 04631-1

UNIDADE BC
Nº CHAMADA T/UNICAMP
B23p
V _____ EX _____
TOMBO BC/ 50425
PROC 16-837102
C _____ D X _____
PREÇO R\$ 11,00
DATA 20108102
Nº CPD _____

vi

CM00172191-5

BIB ID 252291

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

B23p Baracat Júnior, José Carlos
Plotino, Enéada III.8 [30], Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno: introdução, tradução e comentário. / José Carlos Baracat Júnior. - Campinas, SP: [s.n.], 2000.

Orientador: Trajano Augusto Ricca Vieira
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Plotino, ca 205 - ca 270. 2. Filosofia antiga. 3. Neoplatonismo. I. Vieira, Trajano Augusto Ricca. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Toda minha gratidão

A meu orientador, Prof. Dr. Trajano Vieira, o maior responsável por minha formação intelectual, por seu inexaurível fôlego para a resolução de problemas e pelo prazer em educar.

Ao Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto, pelas valiosas observações à minha dissertação, que tanto me ajudaram na redação final.

Ao Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann, pela leitura minuciosa e por ser, mesmo sem saber, um grande incentivador.

À Profa. Dra. Jeanne-Marie Gagnebin de Bons, pela participação na qualificação da dissertação.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pelo financiamento.

Para minha Mãe, meu Pai e meu Irmão...

"Whenever I look again into Pl.[otinus] I feel always all the old trembling fevered longing: it seems to me that I must be born for him, and that somehow someday I must have nobly translated him: my heart, untravelled, still to Pl. turns and drags at each remove a lengthening chain. It seems to me that him alone of authors I understand by inborn sight, I alone of possible translators..."

Stephen MacKenna, *Journal*, December 5, 1907.

"Mas - de repente - eu temi? A meio, a medo, acordava, e daquele estro estrambótico. O que: aquilo nunca parava, não tinha começo nem fim? Não havia tempo decorrido. E como ajuizado terminar, então? Precisava. E fiz uma força, comigo, para me soltar do encantamento. Não podia, não me conseguia - para fora do corrido, contínuo, do incessar...Entendi. Cada um de nós se esquecera de seu mesmo, e estávamos transvivendo, sobrecrentes, disto: que era o verdadeiro viver? E era bom demais, bonito - o milmaravilhoso - a gente voava, num amor, nas palavras: no que se ouvia dos outros e no nosso próprio falar."

Guimarães Rosa, *Pirlimpisquice*, em *Primeiras Estórias*.

RESUMO

Esta dissertação é composta pela tradução do tratado *Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno*, do filósofo neoplatônico Plotino, estudo introdutório sobre o filósofo e aspectos estilísticos e estruturais de sua obra, e comentário analítico.

PALAVRAS-CHAVE

1. Plotino, ca 205 – ca 270. 2. Filosofia Antiga. 3. Neoplatonismo.

SUMMARY

This monograph is composed of the translation of the treatise *On Nature, Contemplation, and the One*, by the Neoplatonic philosopher Plotinus, an introductory study on the philosopher and his works' stylistic and structural aspects, and an analytical commentary.

KEY-WORDS

1. Plotinus, ca 205 – ca 270. 2. Ancient philosophy. 3. Neoplatonism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

I.	A edição porfiriana dos escritos de Plotino.....	10
II.	A inserção do tratado <i>Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno</i> no arranjo sistemático das <i>Enéadas</i> e na ordem cronológica dos escritos de Plotino.....	35
III.	Estilo e forma literária.....	41
IV.	Estrutura do tratado.....	52

TRADUÇÃO

V.	<i>Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno</i>	59
----	---	----

COMENTÁRIO

VI.	Primeiro capítulo.....	84
VII.	Segundo capítulo.....	98
VIII.	Terceiro capítulo.....	113
IX.	Quarto capítulo.....	124
X.	Quinto capítulo.....	139
XI.	Sexto capítulo.....	155
XII.	Sétimo capítulo.....	167
XIII.	Oitavo capítulo.....	176
XIV.	Nono capítulo.....	195
XV.	Décimo capítulo.....	208
XVI.	Décimo primeiro capítulo.....	217
XVII.	Bibliografia.....	226

Introdução

ADVERTÊNCIAS PRELIMINARES

A introdução, a tradução e o comentário, exceto quando especificado, seguem o texto das *Enéadas* da *Editio Minor*, com as correções, de Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer, em 3 volumes (v.1, *Vita Plotini et Enéadas I-III*; v.2, *Enéadas IV-V*; v.3, *Enéada VI, fontes addendi, addenda ad textum et index fontium*), Oxford, Clarendon Press, 1964, 1976, 1982. Para a *Vida de Plotino*, no entanto, o texto utilizado é o da edição de Brisson, L., et alli, *Porphyre. La Vie de Plotin II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*. J. Vrin, Paris, 1992. As diferenças entre o texto desta edição e o da *Editio Minor*, de Henry e Schwyzer, são consideráveis, mas a numeração das linhas é a mesma.

As citações das *Enéadas* seguem o modelo tradicional, indicando, respectivamente, *Enéada*, tratado, posição cronológica, capítulo e linha: III. 8 [30] 1. 1, por exemplo, significa terceira *Enéada*, oitavo tratado, trigésimo escrito na ordem cronológica, capítulo primeiro, primeira linha. Quanto às citações da *Vida de Plotino*, *V. P.* é a abreviação do título, seguida pelo número do capítulo e da linha.

A edição porfiriana dos escritos de Plotino

a) *Motivo*

Decerto as *Enéadas*, por razões várias, são monumento sem-par na história da filosofia e também da literatura, em que o vigor do pensamento, a paixão da doutrina e a sinceridade do estilo transluzem, e das quais cada página percorrida inspira um desejo incontinenti de agradecer a – Porfírio! Amigo e discípulo de Plotino, a ele devemos a edição dos tratados do mestre e uma biografia, *Sobre a vida de Plotino e a organização de seus livros*¹, nossa única e deliciosa fonte de informações sobre Plotino², que, desde então, descerra todas as edições e traduções das *Enéadas*.

Revisar, organizar e editar os escritos do mestre não foram apenas atividades decorrentes da devoção de um discípulo, mas uma promessa feita por Porfírio a Plotino; e essa promessa não foi iniciativa de algum servil fiel escudeiro: o próprio mestre pedira ao discípulo que se ocupasse de tais tarefas³.

A revisão era inevitável. Plotino tinha as vistas fracas, insuficientes para leitura, por isso jamais retomava, jamais lia o que escrevera. Somava-se a isso um

¹ Uma análise detalhada desta obra se encontra no trabalho de Brisson, L., *et alli*, 1982(vol. I); 1992 (vol. II).

² Jamais pude consultar Suida, mas sei, através de vários autores (por exemplo, Bréhier, 1924-1938, p. I) que a única informação por ele adicionada é o pormenor de que Plotino teria nascido em Licópolis, no Egito.

³ V.P. 7. 49-51; 24. 1ss.

certo desprezo pela caligrafia, pela ortografia e até mesmo pelo estilo⁴. Ao falar, pronunciava incorretamente algumas palavras, como, por exemplo, *anamnēmisketai* em vez de *anamimnēsketai* [recordar], sem livrar-se de faltas do tipo ao escrever⁵.

Antes da organização, algumas palavras sobre a edição. Bastantes tratados plotinianos circulavam pelas mãos de amigos, discípulos e outros filósofos. Os vinte e um primeiros tratados de Plotino⁶, escritos antes de Porfírio juntar-se a ele em Roma⁷, eram lidos por poucos, pois não era sem rigor que selecionavam-se os receptores das cópias⁸. Amigos e discípulos, provavelmente sem distinção efetiva aos olhos de Plotino, deviam ser os detentores desse privilégio, lendo este ou aquele tratado, se não todos eles.

Os seis anos de convívio com Porfírio incentivaram a produção literária de Plotino. Mais vinte e quatro tratados foram escritos nesse período, perfazendo quarenta e cinco⁹. Vêem-se as obras plotinianas ultrapassarem os muros da casa de Gêmina¹⁰: escutamos Longino, o maior crítico literário da época, suplicar a Porfírio que retornasse à Fenícia levando-lhe novas cópias, em perfeito estado, de alguns tratados de Plotino que assaz interessavam-no, pois todas as que detinha – e

⁴ V.P. 8. 1-6.

⁵ V.P. 13. 1-5; questões de estilo serão tratadas com detalhes mais tarde.

⁶ V.P. 4. 21ss.

⁷ V.P. 4. 1; *ib.* 4. 9; *ib.* 4. 67-8; era o décimo ano do reinado de Galieno, Porfírio contava 30 anos e Plotino, 59; Goulet, 1982, p. 198, data o acontecimento em torno de 253/4.

⁸ V.P. 4. 12-16.

⁹ V.P. 5.

¹⁰ Plotino vivia na casa de Gêmina, V.P. 9. 2.

Longino achava que conhecia todos os tratados de Plotino – apresentavam muitos erros¹¹. Entretanto, as cópias em poder de Longino eram perfeitas, pois haviam sido feitas a partir dos exemplares de Amélio e, se houvesse cópias confiáveis, eram as de Amélio, haja vista terem sido produzidas diretamente a partir dos manuscritos de Plotino. A verdade, revela Porfírio, é que Longino, o mais eminente literato de seu tempo, não estava habituado ao estilo peculiar de Plotino expressar-se¹²!

Os nove derradeiros tratados de Plotino foram compostos após a partida de Porfírio para a Sicília. Mas eles, não obstante a distância entre mestre e discípulo, alcançaram as mãos do Fenício¹³. Mas o que essas histórias têm a ver com Porfírio editar as *Enéadas*? Muita coisa: nos instigam a repensar por que Porfírio *realmente* editou Plotino¹⁴. A promessa que mencionamos linhas atrás – assim como várias outras informações de Porfírio acerca de Plotino – tem de ser vista com cautela¹⁵. É preciso levar em conta o tom romanceado do relato e as intermitentes tentativas de Porfírio aumentar seu próprio préstimo¹⁶.

¹¹ V.P. 19. 7ss.

¹² V.P. 20. 5-9.

¹³ V.P. 6. 1-4.

¹⁴ Saffrey, 1992, pp. 31-64, propõe uma “resposta provisória” fascinante, da qual expomos, com brevidade, alguns resultados.

¹⁵ Hadot 1987 analisa e interpreta diversas passagens da *Vida*, aproximando-as a trechos das *Enéadas*.

¹⁶ Várias são as passagens em que Porfírio insinua a importância que teve para Plotino; os exemplos mais pitorescos são: V.P. 6. 27ss, em que Porfírio atribui qualidade superior aos tratados de Plotino escritos durante os seis anos em que o assistiu; e 15. 1-21, em que Plotino declara altíssimo a respeito de Porfírio, por ocasião de demonstrações de suas capacidades intelectuais: “Mostraste que

Verossimilmente todos os tratados de Plotino eram acessíveis a um bom número de leitores localizados em cidades distantes umas das outras: amigos e discípulos, em Roma; Porfírio, na Sicília; Amélio, em Apaméia¹⁷; Longino, na Fenícia; Eubulo, em Atenas¹⁸. Supondo que os tratados se irradiassem a partir dessas fontes, é muito provável que, no intervalo de trinta anos entre a morte de Plotino e o momento em que Porfírio escrevia a *Vida*¹⁹, ler um tratado de Plotino não fosse algo extremamente difícil. Mesmo que sua obra não fosse vulgarizada, ainda que *non laudat amat cantat suos sua Roma libellos, illumque sinus omnes illum manus omnis non habet*²⁰, Plotino não era um filósofo desconhecido. Pelo contrário, ainda vivo desfrutava de um prestígio intrigante.

Quando lecionava em Roma, compunham seu auditório senadores e retores, como Marcellus Orontius, Sabinillus, Rogatianus e Serápion de Alexandria²¹. O próprio imperador Galieno e sua esposa Salonina honravam e veneravam Plotino ao extremo²². Muitos homens e mulheres da mais alta nobreza,

és ao mesmo tempo poeta e filósofo e hierofante”, e, parafraseando Homero (*Iliada*, 8, 282), “Continua assim e serás uma luz para as gentes”.

¹⁷ Amélio já residia em Apaméia, na Síria, antes de Plotino falecer (V.P. 2. 32-33); certamente levava consigo o *corpus* plotiniano.

¹⁸ Eubulo era o diádoco platônico de Atenas; ele enviava a Plotino obras a respeito de questões platônicas, o que leva a crer que Plotino também lhe enviava as suas (V.P. 15. 18-21).

¹⁹ Plotino morreu em 270/1, com sessenta e seis anos (V.P. 2. 30); Porfírio tinha sessenta e oito anos, quando escreveu a *Vida*, em 301 (V.P. 23. 13-14).

²⁰ “Sua Roma não enaltece nem gosta nem recita seus livrinhos, e cá e lá não são todos os bolsos nem todas as mãos que os têm”: citação modificada de Marcial, VI, 60.

²¹ V.P. 7. 29ss.

²² V.P. 12. 1-2; Saffrey, 1992, p. 32, nota que a viúva do imperador Treboniano (imperador de 251-253) chamava-se Afínia M. F. Gêmina Baebiana, uma descendente de família senatorial; não seria improvável ser ela a Gêmina em cuja casa Plotino residia.

ao pressentirem a Parca aproximar-se, confiavam-lhe seus filhos, e também seus bens, como a um guardião sacro e divino²³. Porém seu prestígio não era circunscrito à Urbe. O fato de Eubulo enviar-lhe obras acerca de questões platônicas indica que, se Plotino não fosse reputado um importante filósofo, ao menos era considerado um professor competente, a quem seria natural reportar as discussões platônicas correntes. Longino, embora se opusesse às doutrinas de Plotino, em seu livro *Sobre o fim*, o aprecia deveras além de seus contemporâneos e afirma que nem mesmo os escritos de Numênio, Crônio, Moderato ou Trasilo se aproximavam minimamente, por sua exatidão, dos que Plotino dedicara aos mesmos temas²⁴.

Ademais, houve uma edição dos tratados de Plotino anterior à de Porfírio. O próprio Porfírio alude a uma edição das obras do mestre, em ordem cronológica, executada por um condiscípulo²⁵. Essa edição seria a de Eustóquio, o amigo que se abeirava ao leito de Plotino na *fuga animae* [fuga da alma] e que herdou suas célebres palavras extremas²⁶. Foi essa edição que Eusébio de Cesaréia utilizou, pouco depois de 310, na composição de sua *Praeparatio euangelica*²⁷. Isso tudo nos leva a crer que, mesmo antes da edição porfiriana das *Enéadas*, os escritos de Plotino eram conhecidos nos círculos intelectuais do final do III^o século e início do

²³ V.P. 9. 5-9.

²⁴ V.P. 20. 74-76.

²⁵ V.P. 24. 5-6; 26. 34.

²⁶ Sobre a morte de Plotino, veja-se V.P. 2. 23-31; sobre a edição das obras de Plotino que Eustóquio teria feito, vejam-se L. Brisson, 1992, pp. 65-69, e Goulet-Cazé, 1992, pp. 71-76.

²⁷ Brisson, 1992, p. 65.

seguinte; com certeza Plotino era lido nas sedes platônicas. Então, novamente perguntamos: por que Porfírio editou Plotino? E mais: por que o fez da maneira como fez, dispondo os escritos do mestre artificialmente, descontando a ordem cronológica? A hipótese da promessa começa a parecer pouco verossímil. Ora, são trinta anos, aliás, mais de trinta anos que a separam de seu cumprimento, pois ela teria acontecido antes da morte de Plotino; provavelmente antes mesmo de Porfírio deixar Roma. Mas não é só isso.

Porfírio nos conta que sua ida para a Sicília foi um conselho de Plotino. Graças à sua espantosa clarividência, Plotino notara que o estado melancólico de Porfírio o conduziria ao suicídio. Indicou-lhe, então, um afastamento, que fosse respirar outros ares²⁸. Era 268 e Porfírio jamais reveria Plotino, morto dois anos depois. Todavia, isso também parece não ser verdadeiro. Nesse período o antiaristotelismo de Plotino aflora como nunca: datam desse período os tratados contra as categorias aristotélicas, *Sobre os gêneros do ente* I, II e III (42°, 43° e 44° da ordem cronológica). É possível que esta postura de Plotino em relação a Aristóteles tenha perturbado Porfírio, um admirador do Peripatético. Porfírio se afasta de Plotino, recolhe-se em Lilibeu e passa a trabalhar incansavelmente sobre a obra de Aristóteles, produzindo comentários à *Física*, ao livro XII da *Metafísica* e às *Categorias*²⁹.

²⁸ V.P. 11. 11-19.

²⁹ Saffrey, 1992, pp. 43-44.

Na *Vida de Plotino*, tudo são velas pandas pelos ventos da amizade, da sabedoria e da beatitude plotiniana. Diferente de todas as outras biografias da Antigüidade, a *Vida* não é a ilustração de uma doutrina por anedotas biográficas, mas a apresentação, feita por um discípulo autorizado, de um mestre que é uma luz para as gerações porvindouras: um escrito excepcional, porque seu personagem é excepcional³⁰: cada palavra, cada vírgula tenciona evidenciar que Plotino era um *theos* [deus] entre nós. Trinta anos, talvez, fizeram Porfírio aquiescer à magnanimidade de seu mestre. Todavia essa possível aquiescência mais parece motivada por uma certa covardia que pela admiração de Porfírio.

Plotino, ninguém o sucedeu em sua Escola. Porém houve, obviamente, uma continuação do neoplatonismo; e desde a Antigüidade sua bifurcação foi notada³¹. Houve os pensadores que incorporaram ao neoplatonismo o ocultismo e a teurgia – Jâmblico, Siriano, Proclo, Damásio³² e o neoplatonismo oriental –, e de outro lado, pensadores, como Mário Vitorino, Agostinho, Boécio, Pseudo-Dionísio, Basílio, Gregório Nazianzeno, Gregório de Nissa, Máximo Confessor e o Eriúgena, que desenvolveram e modificaram o neoplatonismo de acordo com as exigências da doutrina cristã³³. E em lugar nenhum estava Porfírio, que tentava preservar o

³⁰ Saffrey, 1992, p. 32.

³¹ Saffrey, 1992, p. 39, cita uma epístola de santo Agostinho (*Ep.*, 118, 33), como prova disso.

³² Sobre o neoplatonismo pós-plotiniano, veja-se Lloyd, 1967, pp.269-325.

³³ Sobre Mário Vitorino e Agostinho, veja-se Markus, 1967, pp. 327-419; sobre o neoplatonismo cristão veja-se Sheldon-Williams, 1967, pp. 421-533.

espírito helênico ao mesmo tempo em que era seduzido pelos oráculos e rituais mágicos.

Dizer que Porfírio não estava nem cá nem lá é um exagero, pois, certo, ele estava convicto do mais importante: a união mística, o *regressus animae* [regresso da alma], objetivo de todas as almas, era uma conseqüência da atividade filosófica e da prática das virtudes: uma convicção plotiniana. Entretanto, Jâmblico preferia caminhar pelas vias da teurgia³⁴. Ver seu patrício, a quem Porfírio ajudou quando ele veio da Síria à Sicília, a quem ele próprio orientou na leitura do *Parmênides* e do *Timeu*, ora, vê-lo prometer a torto e a direito a união divina através da mera evocação, da simples pronúncia de palavras mágicas, do esdrúxulo cumprimento de alguns ritos³⁵! Quão insultante isso devia soar a Porfírio, ele que, durante toda sua vida, experimentara apenas uma vez o contato com Deus³⁶! Mas o desentendimento entre Porfírio e Jâmblico não se resume à diferença de caminhos para a união mística: ele começa ainda no plano filosófico e diz respeito aos primeiros princípios.

Segundo o testemunho de Proclo, as posições metafísicas fundamentais dos mestres neoplatônicos estão expressas em suas interpretações das hipóteses do

³⁴ As referências bibliográficas e a discussão completa vejam-se em Saffrey, 1992., pp. 47-57; Lloyd, 1967, p. 279, nota que a oposição entre aqueles que davam prioridade à filosofia, Plotino e Porfírio, e os que a davam à teurgia, Jâmblico, Siriano, Proclo e Damásio, já era feita na Antigüidade, e remete a Olimpíodoro, *In Phaedonem*, 123, 3-5.

³⁵ Dodds, 1951, p. 287, diz que o *De Mysteriis*, de Jâmblico, “é um manifesto do irracionalismo, uma afirmação de que o caminho para a salvação não é encontrado na razão, mas no ritual”; vejam-se ainda pp. 283-311, em que Dodds caracteriza a teurgia entre os neoplatônicos.

³⁶ O próprio Plotino, nos seis anos de convivência com Porfírio, atingiu a união quatro vezes (V.P. 23. 12-21).

*Parmênides*³⁷. Porfírio retém a interpretação plotiniana, conforme a qual ele organizou as *Enéadas*, como veremos mais adiante. Jâmblico, porém, para poder inserir seus arcanjos, anjos, demônios, heróis e almas divinas, fazendo-os corresponder à 3ª hipótese, difere bruscamente de Porfírio. Eis um quadro comparativo³⁸:

	<i>Porfírio</i>	<i>Jâmblico</i>
1ª hipótese	o deus universal	deus e os inteligíveis
2ª hipótese	o plano inteligível	a inteligência
3ª hipótese	a alma universal	os seres superiores
4ª hipótese	o corpo ordenado	as almas racionais

Com Jâmblico, o mundo divino se organiza de um modo estranho ao pensamento de Plotino e Porfírio: elevam-se os inteligíveis ao primeiro plano e rebaixam-se as almas ao quarto. A posição de intermediário entre o inteligível e a alma passa a ser ocupada pelos “seres superiores”, agentes da teurgia, que controlam as aparições divinas, fornecem os oráculos, asseguram a salvação da alma; enfim, eles agora são os intermediários entre a alma do teurgo e os deuses³⁹. Essa indisposição entre Porfírio e Jâmblico não é um debate teórico “inventado” pela posteridade crítica, mas uma disputa real e assaz agressiva, cujo testemunho

³⁷ Informação de Saffrey, 1992, p. 48; o autor remete à introdução do tomo I de sua tradução, realizada em parceria com L. G. Westerink, da *Teologia Platônica*, de Proclo, pp. LXXV-LXXXIX.

³⁸ Saffrey, 1992, p. 49.

³⁹ Saffrey, 1992, p. 50.

são uma carta de Porfírio e a resposta de Jâmblico. A de Porfírio se intitula *Carta a Anébon*, cujo destinatário é um profeta egípcio da escola de Jâmblico, em Apaméia, na Síria; ele seria um tipo de intermediário entre Porfírio e Jâmblico. A resposta de Jâmblico porta o nome *Resposta do Mestre Abamon à carta de Porfírio a Anébon*, em que o Mestre Abamon é o próprio Jâmblico. Desde seu *De Mysteriis*, Jâmblico escreve como se argüísse com Porfírio⁴⁰.

Bem, parece que o motivo pelo qual Porfírio editou Plotino começa a revelar-se⁴¹. Existe uma guerra entre Porfírio e Jâmblico. Este conta com o forte apelo popular da teurgia, pois prescinde do sacrifício espiritual da ascese porfiriana. As convicções racionalistas de Porfírio encontram como aliado apenas o mestre falecido. A edição de Plotino por Porfírio “não é um simples exercício de filologia, nem um ato de devoção à memória de um mestre desaparecido”, mas sim “uma verdadeira máquina de guerra contra uma tese filosófica inaceitável, a que subordina a filosofia à teurgia.”⁴² Plotino, compreende Porfírio, no final de sua vida, é “o melhor antídoto contra o veneno que Jâmblico estava espalhando nos meios filosóficos”⁴³.

Talvez cada uma das palavras contida na *Vida de Plotino* seja verdadeira e expressa com a mais límpida sinceridade. Talvez não. Certo é que houve um

⁴⁰ Saffrey, 1992, p. 50; para as remissões ao *De Mysteriis*, vejam-se as pp. 51-52.

⁴¹ O método segundo o qual Porfírio editou os escritos de Plotino será analisado em seguida e complementarmente a busca pelo motivo; além disso, a oposição entre Porfírio e Jâmblico ficará mais clara, quando conhecermos seus princípios editoriais.

⁴² Saffrey, 1992, p. 50.

⁴³ Saffrey, 1992, p. 55.

afastamento, descrito de modo mitigado na *Vida*, entre Plotino e Porfírio. O mestre bem podia ter seus poderes de clarividência: há outras histórias que Porfírio nos narra a esse respeito⁴⁴. No entanto, é curioso que, logo após o afastamento – afastamento esse que coincide com a radicalização do antiaristotelismo de Plotino –, Porfírio se debruce sobre a obra de Aristóteles. Talvez Plotino tenha mesmo notado a angústia que afligia seu discípulo: e não é descabido pensar que ela tenha resultado do desconforto que Porfírio deve ter sentido, ao discordar de seu caro mestre. Após um período aristotélico, Porfírio volta a interessar-se por Platão, comentando vários diálogos. É, porém, apenas no final do III^o século que Porfírio reencontra o pensamento de Plotino, motivado (ou quiçá intimidado), como vimos, pela oposição de Jâmblico.

Agora estamos habilitados para apreciar melhor o matiz da *Vida de Plotino*. Nas circunstâncias em que Porfírio se encontrava, sua redação não poderia intentar outra coisa senão exaltar Plotino como “o professor de filosofia, o único digno desse título, por ter dado à palavra filosofia seu verdadeiro sentido”⁴⁵. Entretanto, a biografia à frente dos escritos do mestre é somente uma das peças da arma de Porfírio; a outra é a organização das obras. É por isso que Porfírio prescinde da ordem cronológica dos escritos de Plotino e os arranja de modo sistemático, correspondente a suas próprias concepções filosóficas.

⁴⁴ V.P. 11.

⁴⁵ Saffrey, 1992, p. 55.

b) Método

Notemos que o título completo da obra de Porfírio é *Sobre a vida de Plotino e a organização de seus escritos*. O título é preciso, pois o escrito se divide nitidamente em duas partes, nas quais Porfírio relata, a primeira, fatos acontecidos na vida de Plotino e esclarece, a segunda, seu método editorial. A transição de uma para outra é anunciada pelo próprio autor: “Essa é a vida de Plotino por nós relatada”⁴⁶. A segunda parte da obra, Porfírio a justifica, é o cumprimento daquela promessa feita a Plotino, que lhe teria pedido não apenas que corrigisse, mas também que organizasse seus escritos⁴⁷. Já dissemos algo sobre a necessidade da revisão e tornaremos ao assunto mais além. No momento, o que nos concerne é a organização, a ordenação, a *diataxis* dos livros de Plotino.

Parece pouco provável que Plotino tenha pedido a Porfírio que pusesse em ordem seus escritos. Não conseguimos cogitar razão alguma para isso. É perfeitamente plausível que seja equivocada a tese acima exposta – segundo a qual Porfírio teria editado as obras de Plotino para impedir Jâmblico de corromper a filosofia – e que Plotino de fato tenha pedido a Porfírio a revisão e edição de suas obras. Porfírio era o mais completo erudito de sua época e Plotino, se tivesse alguma pretensão de sobreviver às pósteras gerações, certamente deveria tê-lo escolhido como depositário de seus anseios. Mesmo assim não há por que supor

⁴⁶ V.P. 24. 1.

⁴⁷ V.P. 24. 2-3.

que ele tenha encomendado a organização de seus escritos. Aliás, como foi executada, talvez não lhe agradasse nem um pouco.

Porfírio nos revela que foi sua idéia arranjar os tratados de Plotino conforme seus conteúdos, agrupando-os em conjuntos temáticos semelhantes, independentes da ordem em que haviam sido escritos. Nisso imitou Apolodoro de Atenas, que reuniu as peças do comediógrafo Epicarmo em dez volumes, e o peripatético Andrônico⁴⁸, que dividiu em tratados os escritos de Aristóteles e Teofrasto. Ele achava melhor não editá-los em ordem cronológica, pois haviam sido escritos em completa desordem⁴⁹. Ao reunir todos os tratados do mestre, Porfírio encontrou, para sua felicidade, cinqüenta e quatro, que decidiu dividir em seis novenas, ou *Enéadas*⁵⁰: o produto perfeito de seis e nove, números carregados de simbolismo. Dessa forma, reunindo em cada novena tratados que versavam sobre um objeto comum, Porfírio consagrou cada novena a um tema diferente. Os nove tratados contidos em cada uma das seis novenas foram ordenados por Porfírio em nível crescente de dificuldade⁵¹.

Assim, conforme a organização de Porfírio, que se tornou canônica, as *Enéadas* se apresentam no seguinte arranjo. Na primeira, Porfírio agrupou os

⁴⁸ A respeito de Apolodoro de Atenas, Epicarmo e Andrônico, cf. L. Brisson, 1982, p. 73 (sobre Apolodoro), pp. 79-80 (sobre Epicarmo) e pp. 71-72 (sobre Andrônico).

⁴⁹ Porfírio se refere ao fato de os escritos de Plotino resultarem de suas aulas, em que a participação dos ouvintes era intensa e não havia, portanto, exposição linear de um assunto; cf. V.P. 3. 35-38 e 13. 10-17; sobre a atividade docente de Plotino, veja-se Goulet-Cazé, 1982, pp. 257-280.

⁵⁰ “Enéada” significa “grupo de nove”; corresponde exatamente à nossa “novena”, excluída, obviamente, qualquer conotação religiosa.

⁵¹ V.P. 24. 5-16.

tratados predominantemente morais; na segunda, os que tratam do mundo e a ele se referem, ou seja, tratados físicos; na terceira, há ainda tratados sobre o mundo, que concernem, porém, aos objetos de estudo relativos a ele; estas três *Enéadas* foram postas por Porfírio em um só tomo⁵². Um outro tomo abriga duas *Enéadas*: a quarta, que contém tratados sobre a alma, e a quinta, em que estão os escritos sobre o intelecto, os quais contêm passagens sobre o que está além do intelecto, sobre a alma no intelecto e sobre as idéias. Os tratados restantes, abordando o ente, os números e o Uno, preenchem a sexta *Enéada* e foram dispostos num terceiro tomo⁵³. Porfírio deu título a cada um dos tratados, visto que Plotino não o fizera, e adicionou ainda sumários, resumos da argumentação e, a certas passagens, comentários⁵⁴.

Diversos e diversificados são os problemas decorrentes das informações de Porfírio acerca de sua edição dos escritos de Plotino⁵⁵, a começar pelo número de tratados que ele diz ter encontrado. Apesar de haver enumerado cinqüenta e quatro tratados já na exposição da cronologia dos escritos⁵⁶, o número não é verdadeiro. Para obter os cinqüenta e quatro, Porfírio teve de dividir alguns dos

⁵² Não sem dificuldade, pois Porfírio julga necessário justificar a inclusão de quatro tratados na terceira *Enéada*, V.P. 25. 2-9.

⁵³ V.P. 24. 16-26; 27.

⁵⁴ V.P. 26. 29ss. Os sumários dos tratados e os resumos da argumentação parecem ter desaparecido; Bréhier, 1924-1938, pp. XXIII-XXIV, identifica alguns resumos de argumentação de Porfírio, tais como o último capítulo de III. 1, e as linhas finais de I. 6; IV. 2; V. 5; V. 9; e o final do capítulo 17 de IV. 4.; ele também encontra vestígios dos comentários em I. 5. 7. No entanto, a grande maioria dos estudiosos não concorda com Bréhier; Goulet-Cazé, 1982, pp. 305-327, faz um histórico da discussão.

⁵⁵ Veja-se a análise de Goulet-Cazé, 1982, pp. 280-327.

⁵⁶ V.P. 4. 22-6. 25.

tratados em duas ou mais partes e agrupar pequenas notas sem conexão entre si. Excetuada a partição de um tratado, todas as outras conservaram as partes em seqüência e dentro de uma mesma *Enéada*. É o caso do tratado que versa acerca da presença do inteligível no sensível, que foi dividido pelo editor em duas partes, correspondentes, na edição final, ao quarto e quinto tratados da sexta *Enéada*. Mas ele não foi o único. O escrito sobre os problemas concernentes à alma foi dividido em três partes, que correspondem ao terceiro, quarto e quinto tratados da quarta *Enéada*. O tratado que critica as categorias aristotélicas, o mesmo que pode ter afastado Porfírio de Plotino, também foi dividido em três partes, que se tornaram o primeiro, o segundo e o terceiro tratados da sexta *Enéada*. A obra a respeito da providência divina cindiu-se em duas partes, exatamente o segundo e o terceiro tratados da terceira *Enéada*. Entretanto, o grande escrito antignóstico foi estranhamente dividido por Porfírio em quatro partes e colocado em *Enéadas* diferentes: a primeira parte é o oitavo tratado da terceira *Enéada*; a segunda e a terceira são, respectivamente, o oitavo e o quinto tratado da quinta *Enéada*; a parte final foi parar na segunda *Enéada*, sendo seu nono tratado⁵⁷.

O nono tratado da terceira *Enéada* – é com dificuldade que se pode denominá-lo um tratado – é uma coletânea de nove fragmentos desconexos entre si. Alguns estudiosos chegaram a duvidar de sua autenticidade⁵⁸. Há ainda outros

⁵⁷ R. Harder, "Eine neue Schrift Plotins", *Hermes* 71 (1936), pp. 1-10 (*apud* Goulet-Cazé, 1982, p. 301) foi o primeiro a perceber que esses tratados compunham um escrito apenas.

⁵⁸ Bréhier, 1924-1938, discute detidamente o problema da autenticidade em sua *Notice* a III. 9 [13].

dois tratados, o nono da primeira *Enéada* e o primeiro da quarta⁵⁹, respectivamente décimo sexto e vigésimo primeiro na ordem cronológica, que mal ultrapassam quinze linhas: menores que alguns fragmentos da coletânea! Que motivo, senão o simbolismo numérico pitagórico, poderia justificar tais procedimentos?

Um pouco menos artificial que o número de tratados é seu agrupamento por semelhança temática. Afora a quarta e a quinta *Enéadas*, podemos contestar a unidade temática de todas as outras. Dentro delas certamente há tratados de conteúdo semelhante, mas não em número suficiente para formar uma *Enéada*. Frequentemente Porfírio inclui um tratado em determinada *Enéada*, porque um terço ou pouco mais desse tratado versa sobre o tema da *Enéada*. É raro encontrar um escrito de Plotino que se circunscreva a, no máximo, três temas. Mas essa não é a dificuldade maior. Ainda que Plotino elabore uma explicação filosófica da realidade, erigida sobre concepções doutrinárias mais ou menos sólidas, mais ou menos coerentes, mais ou menos completas, não há um único tratado de Plotino que expresse sua resolução final a respeito de um problema. Plotino é um pensador sistemático, mas seus escritos estão longe de o serem⁶⁰. No mais das vezes, nem os títulos elaborados por Porfírio são capazes de revelar ao leitor o que lhe guarda o tratado. O que torna inadequada uma aproximação temática de seus

⁵⁹ É possível que este tratado seja o décimo fragmento do tratado que o antecede na ordem sistemática das *Enéadas*, III. 9 [13]; a hipótese foi aventada pelo fato de quase todos os manuscritos das *Enéadas* apresentarem o tratado IV. 1 [21], com ligeiras diferenças, novamente após IV. 2 [4]. Bréhier, 1924-1938, pp. xvii-xviii, foi novamente o primeiro a notar o fato; Goulet-Cazé, 1982, pp. 298-301, discute detalhadamente a questão.

⁶⁰ Gerson, 1994, p. xvi.

escritos é que não há separação efetiva entre as áreas da filosofia plotiniana; ética, estética, lógica ou física, nenhuma delas pode ser apreciada fora do âmbito da metafísica.

Tomemos por exemplo a primeira *Enéada*, que contém os tratados éticos. Ela contém cinco tratados dedicados propriamente a questões éticas, os quais Porfírio intitulou *Sobre as virtudes*, *Sobre a eudaimonia*, *Se a eudaimonia aumenta com o tempo*, *Sobre o primeiro Bem e os outros bens* e *Sobre o suicídio racional* (respectivamente, o segundo, o quarto, o quinto, o sétimo e o nono tratado da *Enéada*). Já os quatro tratados restantes não se ajustam muito bem à primeira *Enéada*.

Ela se abre com o tratado *Sobre o que é o vivente e o que é o homem*: à primeira vista, uma obra sobre biologia e antropologia. Todavia, é um escrito que tenciona mostrar que nossa alma é impassível e permanece sempre no inteligível, e aquilo que experimenta sensações e paixões é um composto formado pelo corpo e por uma emanção da alma; incidentalmente define o homem como alma independente do corpo. É um tratado que melhor se compreende quando é aproximado dos comentários ao *De Anima*, de Aristóteles⁶¹. O terceiro tratado, *Sobre a dialética*, discute a ascensão da alma ao Bem através da prática da dialética. O tratado *Sobre o belo*, o sexto, apresenta a beleza sensível como motivadora do retorno da alma ao Bem. O oitavo, *Sobre o que são e de onde vêm os males*, pode ser considerado um escrito ético, mas é difícil apreciá-lo como tal. Seu intuito é mostrar que o mal não é

⁶¹ Bréhier, 1924-1938, *Notice* a I. 1.

um atributo inerente à alma, mas existe em si mesmo; a partir disso, segue-se uma discussão ontológica da noção de “mal radical”, absolutamente desconhecida pelo pensamento grego⁶².

O próprio Porfírio parece ciente da dificuldade de classificar os escritos de Plotino, quando, após apresentar os tratados que agrupou na terceira *Enéada*, que contém livros sobre o mundo, sente-se forçado a explicar a inclusão de quatro deles. O quarto tratado dessa *Enéada*, *Sobre o daimon que nos cabe*, foi incluído por Porfírio, porque as questões acerca dos *daimones* são vistas de modo muito genérico e porque o problema também é examinado por aqueles que estudam o nascimento humano. O tratado seguinte, *Sobre o amor*, foi incluído pelo mesmo motivo. A inclusão do sétimo tratado, *Sobre a eternidade e o tempo*, é justificada pela seção dedicada ao tempo. E o tratado *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno*, o oitavo, encaixa-se na terceira *Enéada* por causa da seção a respeito da natureza⁶³.

Outro ponto questionável do método editorial de Porfírio é o arranjo dos tratados, dentro das *Enéadas*, conforme sua complexidade. Segundo o editor, as questões mais fáceis teriam sido colocadas primeiro, de modo que o primeiro tratado de uma *Enéada* discorreria acerca de questões mais simples que as do segundo, e assim por diante⁶⁴. Apesar de Porfírio mencionar que são as “questões” (*problēmata*) mais fáceis que são tratadas primeiramente, não há por que pensar que

⁶² Cf Bréhier, 1924-1938, *Notice* a l. 8. Eu não recearia dizer que este é o mais difícil dos escritos de Plotino.

⁶³ V.P. 25. 2-9.

⁶⁴ V. P. 24. 14-16.

escritos mais difíceis tratem de questões fáceis, ou que escritos fáceis tratem de questões mais difíceis, ou seja: os tratados mais fáceis tratam de questões mais fáceis e os mais difíceis, de questões mais difíceis. Nosso raciocínio pode parecer circular, porém é indispensável, pois nos permite dizer que não são apenas as questões discutidas que teriam sido dispostas em grau crescente de complexidade, mas também os tratados. Dessa forma, podemos acolher a informação de Porfírio da seguinte maneira: o primeiro tratado de uma *Enéada* é o mais simples e o último, o mais complexo. Tal crescente de complexidade, além de ser irreal, contradiz uma outra informação de Porfírio.

Ao apresentar o rol cronológico de escritos de Plotino⁶⁵, Porfírio os divide em três grupos, de acordo com o período em que foram produzidos: anteriores, tautócronos e posteriores a sua demora junto a Plotino. Os primeiros escritos, que somam 21, teriam sido escritos entre o primeiro e o décimo ano do reinado de Galieno, ou seja, entre 254 e 263; os vinte e quatro intermediários, entre o décimo e o décimo quinto ano de Galieno, que correspondem a 263 e 268; e os nove últimos, entre 268, décimo quinto ano de Galieno, e 270, segundo ano do reinado de Cláudio⁶⁶. A qualidade desses tratados, no entanto – segundo o juízo de Porfírio – é desigual. Os tratados anteriores a sua chegada a Roma revelam um autor ainda não afirmado, sem a profundidade e o vigor intelectual dos tautócronos a sua estada ao lado do mestre, os quais são da mais alta perfeição; e aqueles produzidos

⁶⁵ V.P. 4. 22-6. 25.

⁶⁶ V.P. 4. 9-12; 5. 1-3; 6. 1-3; 6. 15-17; Goulet, 1982, p. 213.

após sua partida são escritos decadentes, de um Plotino enfraquecido física e mentalmente por sua doença e velhice⁶⁷. A contradição de Porfírio está exatamente no fato de ter ele encerrado todas as *Enéadas*, afora a segunda, com tratados da primeira fase literária de Plotino: a primeira, com o décimo sexto; a terceira, com o décimo terceiro; a quarta, com o oitavo; a quinta, com o quinto, e a sexta, com o nono. Se cada *Enéada* se encerra com o escrito mais complexo, por que cinco das seis *Enéadas* são coroadas com tratados de um período inicial, carentes da genialidade presente nos tratados do período seguinte?

A irrealidade da crescente de complexidade é constatada por um simples perpassar de olhos pelas *Enéadas*. Excluamos a segunda: em qual das outras o tratado de encerro é o mais difícil? Em nenhuma, certamente. A primeira *Enéada*, como já foi mencionado, descerra-se com o tratado *Sobre o que é o vivente e o que é o homem*, penúltimo escrito de Plotino e um dos mais abstratos por ele produzido⁶⁸, e se encerra com o breve fragmento *Sobre o suicídio racional*. O último tratado da terceira *Enéada* é a coletânea de fragmentos *Considerações diversas*, que de modo algum sobrepuja as duas partes do escrito *Sobre a providência*, ou o *Sobre o amor*, ou o *Sobre a eternidade e o tempo*, ou ainda a primeira parte do manifesto antignóstico *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno* (segundo, terceiro, quinto, sétimo e oitavo tratados dessa *Enéada*, respectivamente).

⁶⁷ V.P. 6. 26-37.

⁶⁸ Bréhier, 1924-1938, *Notice* a I. 1.

Nas *Enéadas* seguintes a situação é a mesma. Na quarta, uma *Enéada* que contém as três partes do difícilíssimo escrito *Sobre as aporias da alma*, terceiro, quarto e quinto tratados, o nono é o não tão importante *Se todas as almas são uma*. Na quinta *Enéada*, a escolha de Porfírio é ainda mais surpreendente: nela estão os tratados *Sobre as três hipóstases primárias* (primeiro), *Sobre a gênese e a ordem dos posteriores ao Primeiro* (segundo), *Sobre as hipóstases cognoscentes e o que está além* (terceiro), e as partes intermediárias do escrito contra o gnosticismo *Sobre a beleza inteligível* e *Que os inteligíveis não são exteriores ao intelecto e sobre o Bem* (oitavo e quinto tratados, respectivamente). Todavia, Porfírio optou pelo tratado *Sobre o intelecto, as idéias e o ente*, um escrito incipiente, do ponto de vista doutrinal.

A sexta *Enéada* é um caso particular, pois representa o ápice do pensamento plotiniano. Todos os tratados nela agrupados, posto que produzidos em diferentes períodos da atividade intelectual de Plotino, são fortemente expressivos de seu gênio filosófico. Entretanto, se nos cifrarmos no pensamento de Plotino absoluto de tudo mais, continua questionável a escolha do tratado *Sobre o Bem ou o Uno* como a tornada das *Enéadas*. É, sem dúvida, um belíssimo escrito; complexo, sim; e com uma emocionante chave de ouro: “a fuga do solitário ao solitário”⁶⁹. Mesmo assim, porém, podemos dizer sem receio que, pelo critério da complexidade dos escritos e das questões tratadas, ele não mereceria ser o *prati ultimi flos*⁷⁰. Notemos que nessa *Enéada* lhe antecedem os tratados *Como surgiu a*

⁶⁹ VI. 9 [9] 11. 51.

⁷⁰ “A flor do último prado”: Catulo, 11, 22-23.

*multiplicidade de idéias e sobre o Bem, o sétimo, e Sobre o voluntário e a vontade do Uno, o oitavo: estes, sim, a culminância do pensamento plotiniano*⁷¹.

Contudo, se rememorarmos que o motivo provável da edição das *Enéadas* foi a esperança de sanar o desconcerto causado por Jâmblico na filosofia, torna-se perfeitamente compreensível o porquê da colocação do tratado *Sobre o Bem ou o Uno* no extremo da última *Enéada*. A organização das *Enéadas* efetuada por Porfírio obedece a um método que exprime exatamente a organização pedagógica tradicional do final III^o século em diante. Esta organização clássica parece ter sido inventada por Porfírio⁷², mas não difere muito do caminho de estudos trilhado na Grécia de Platão e Aristóteles. Trata-se de uma progressão escolar de assuntos mais fáceis para mais difíceis: dos procedimentos propedêuticos desenvolvidos com as questões menos abstratas à abstração pura das questões mais elevadas: da ética e da física à metafísica e à teologia. Ora, não é essa exatamente a ordem das *Enéadas*, tal como Porfírio as editou? Sim, exatamente: na primeira *Enéada*, a ética; na segunda e na terceira, a física; e nas divisões subseqüentes, a metafísica e a teologia, isto é, alma, intelecto-ente, Uno-Bem. No primeiro tomo, as preliminares; no segundo e no terceiro, a organização do inteligível e o que está além disso, o

⁷¹ É de comum acordo entre os críticos que VI. 7 [38] e VI. 8 [39] são os mais valiosos legados de Plotino; cf. Hadot, 1994, p.17. VI. 8 [39], sobretudo, é estimado seu mais original, profundo e audacioso escrito, não apenas o cimo do pensamento plotiniano, mas um dos momentos culminantes da filosofia ocidental. Gatti, 1996, pp. 28-29, declara: "No coração de um dos mais portentosos tratados das *Enéadas*, VI. 8, dedicado ao problema da liberdade do Uno, Plotino apresentou, em uma passagem extraordinária que penetra e então transcende os horizontes teóricos do Platonismo e do Aristotelismo e tange o mais alto ponto do pensamento Ocidental..."; cf. ainda Narbonne, 1994, p. 9; O'Meara, 1996, p. 68; Leroux, 1990, pp.13-15.

⁷² Saffrey, 1992, p. 48.

princípio de todas as coisas, assuntos estes sacrificantes devido à aridez da abstração.

É notório também que a organização das três últimas *Enéadas*, dedicadas à metafísica e à teologia, correspondem precisamente às divisões hipostáticas da realidade plotiniana, ou seja, alma, intelecto e Uno. Claro, as *Enéadas* são a edição dos escritos de Plotino, mas – elas são também o coroamento da filosofia do próprio Porfírio⁷³. Afinal, como vimos páginas atrás, as concepções teológicas de Porfírio são semelhantes às de Plotino: foram mesmo erigidas ao lado e com o auxílio do mestre, que respondia laboriosamente a todas as suas interrogações, o mestre que o retirara do platonismo filológico de seu antigo professor, Longino, e o apresentara à filosofia viva⁷⁴.

Se Porfírio organizou mesmo os escritos de seu mestre, para tê-lo como aliado num combate à teurgia de Jâmblico, o tratado *Sobre o Bem ou o Uno*, como o último das *Enéadas*, deve ter seu significado específico⁷⁵. E de fato tem. Nesse tratado, em seu capítulo final, Plotino identifica o “sábio sacerdote” ao filósofo

⁷³ Saffrey, 1992, p. 48.

⁷⁴ Porfírio relata que Plotino, docemente, estava sempre à disposição de todos que o procuravam (V.P. 9. 18-20), e não se cansava de suprir com respostas seus problemas filosóficos, como quando interrogou o mestre, por três dias e três noites seguidas, acerca do modo como a alma está ligada ao corpo (13. 10-12). O platonismo “filológico” de Longino é uma referência ao juízo pejorativo emitido por Plotino a respeito do antigo professor de Porfírio, adepto de uma exegese de Platão demasiada literal; Plotino dizia: “Longino é um filólogo, mas de modo algum filósofo” (14. 19-20).

⁷⁵ Assim como o último tratado das *Enéadas* foi estrategicamente colocado onde está, é provável que outros tratados também tenham sido selecionados para aparecer em certas posições muito cuidadosamente; por exemplo, o primeiro tratado das *Enéadas*, que identifica o homem à alma e determina que a parte superior da alma está sempre no inteligível; com isso, é afirmado que o homem tem acesso direto ao inteligível e também a Deus, não necessitando da intermediação dos agentes teúrgicos de Jâmblico. Seria interessante investigar os primeiros e os últimos tratados de cada um dos três tomos organizados por Porfírio sob a luz da oposição a Jâmblico.

platônico; e o filósofo se torna um sacerdote, quando pratica a mais elevada filosofia, que lhe concede a visão de Deus, ao torná-lo semelhante a Ele. Essa é a concepção filosófica da ascensão a Deus, radicalmente distinta da teurgia jambliciana: é a alma do filósofo que pratica a filosofia e vive virtuosamente que alcança a visão divina. “Porfírio organizou a obra de Plotino para que sua palavra final seja a reafirmação dessa doutrina que Jâmblico quis ignorar”⁷⁶. E o último tratado das *Enéadas* o ajudaria muito. Após descrever a união mística como a saída de si mesmo, uma simplificação, um dom que nós possuímos, um desejo de contato com o divino, um esforço para nos adaptarmos ao divino, eis o que o mestre diz:

“Essas coisas [*scil.* templos, santuários e estátuas] são imitações: mas para os sábios dentre os profetas, elas falam enigmaticamente como esse Deus é visto; mas o sacerdote sábio, compreendendo o enigma, pode realizar a verdadeira contemplação adentrando o ádito [...] Pois ele, ao aproximar-se Dele, não é mais essência, mas torna-se *além da essência* [=República 509 B9]. Então, se ele vê que se tornou isso, ele possui uma semelhança com Ele, e se, como uma imagem, ele passa de si a seu arquétipo, ele alcançará *o fim do caminho* [=República 532 E3]⁷⁷.

Toda a obra de Plotino é um elogio à filosofia, Porfírio bem o sabia. E ele jamais discordou de seu mestre a respeito da excelência da filosofia. Como Plotino,

⁷⁶ Saffrey, 1992, p. 56.

⁷⁷ VI. 9 [9] 11. 26-30; 41-45; citado por Saffrey, 1992, p. 56.

mas dissonante de Jâmblico, Porfírio sempre acreditou que “o sábio é o único sacerdote, o único amado por Deus, o único que sabe orar”⁷⁸.

⁷⁸ *Ad Macelam*, 16; citado por Saffrey, 1992, p. 56.

A inserção do tratado “Sobre a natureza, a contemplação e o Uno” no arranjo sistemático das “Enéadas” e na ordem cronológica dos escritos de Plotino

O tratado *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno*, oitavo da terceira *Enéada*, é o trigésimo escrito de Plotino, na seqüência cronológica conservada por Porfírio. Todavia esse escrito, apesar de mostrar-se “a produção mais característica e talvez a mais bem acabada, do ponto de vista da forma e do pensamento, de todas as obras de Plotino”¹, é apenas a primeira parte de uma obra maior².

A bem dizer, a cesura que o método editorial porfiriano infligiu a essa grande obra não interferiu na beleza nem na compreensibilidade de suas partes. Entretanto, tal método torna mais complexa a devida percepção da função teórica de nosso tratado. Todos os outros tratados admitem uma dupla apreciação de sua função orgânica: podemos apreciá-los por seu significado estrutural no arranjo sistemático dos escritos plotinianos realizado por Porfírio, e também por seu valor doutrinal na cronologia das preocupações do filósofo. Mesmo os escritos divididos por Porfírio em várias partes não requerem mais que essas duas análises, pois suas

¹ Bréhier, 1924-1938, *Notice* a III. 8 [30].

² As outras são V. 8 [31], V. 5 [32] e II. 9 [33].

partes se encontram em posições subseqüentes no arranjo das *Enéadas*. Mas o tratado *Sobre a contemplação*, por ser a abertura de um polêmico manifesto contra o Gnosticismo, cujas partes estão em diferentes *Enéadas*, é um caso especialíssimo, sendo assim possível apreciá-lo também sob um terceiro aspecto.

A terceira *Enéada* contém os escritos de Plotino relacionados ao mundo. No entanto, o tema principal do tratado *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno* não é um assunto propriamente relacionado ao mundo, mas o conceito de contemplação e como esta perpassa todos os níveis da realidade. O que permitiu a Porfírio inseri-lo nessa *Enéada* foi a seção inicial do tratado, em que Plotino considera a natureza e seu modo de contemplar³. É revelador que *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno* seja o título enunciado por Porfírio, no momento em que ele expõe os princípios que regem sua edição e o rol de escritos contidos em cada *Enéada*. Antes disso, em páginas passadas da *Vida de Plotino*, Porfírio se referira a nosso tratado com um título diferente: apenas *Sobre a contemplação*⁴. Era a ocasião em que ele enumerava os escritos de Plotino, segundo sua produção cronológica. Isso nos leva a desconfiar que o título mais longo foi elaborado por Porfírio exatamente para tornar a inclusão do escrito na terceira *Enéada* mais convincente e coerente com os princípios de sua edição.

Passando os olhos pelos outros tratados agrupados na terceira *Enéada*, encontramos discussões dedicadas à ação da providência no mundo, ou seja, o

³ V.P. 25. 8-9.

⁴ V.P. 5. 26.

destino (no primeiro tratado da *Enéada*), e à providência em si mesma (no segundo e no terceiro); aos *daimones* que são auxiliares da providência e do destino (no quarto e no quinto); à incorporeidade e impassibilidade da alma e da matéria (no sexto); à eternidade e ao tempo (no sétimo). Há ainda o tratado improvisado por Porfírio, encerrando a terceira *Enéada*, ao qual é impossível atribuir um tema. Assim, considerado no encadeamento temático organizado pelo editor, nosso tratado parece ter a função de esclarecer o conceito *physis* [natureza] (conceito distinto dos de “mundo” e “matéria”), que vinha sendo usado desde o primeiro tratado sem definição formal. Talvez essa definição estivesse sendo aguardada desde o início da segunda *Enéada*, também consagrada ao mundo.

O tratado *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno* pertence ao segundo período da atividade literária de Plotino, que compreende os escritos produzidos entre 263 e 268, anos de convívio entre Plotino e Porfírio. Tendo em vista que nosso tratado foi o nono escrito por Plotino após a chegada de Porfírio a Roma, podemos supor que ele foi composto entre 264 e 265. No rol cronológico apresentado por Porfírio, os tratados desse segundo período vão do vigésimo segundo ao quadragésimo quinto. Através desses tratados, podemos constatar que as preocupações teóricas que inquietavam o espírito de Plotino eram as seguintes:

a) o problema da presença do inteligível no sensível: 22° e 23° escritos (VI. 4 e VI. 5); b) problemas concernentes à alma e à sua impassibilidade: 26°, 27°, 28°, 29° e 41° escritos (III. 6; IV. 3; IV. 4; IV. 5 e IV. 6); c) a controvérsia antignóstica: 30°, 31°, 32° e 33° escritos (III. 8; V. 8; V. 5 e II. 9), aos quais podemos ajuntar o 38° e o 39°

escritos (VI. 7 e VI. 8); d) reflexões sobre a organização e as características do universo inteligível: números inteligíveis (36°, VI. 6), os gêneros do ente (42°, 43° e 44°, VI. 1-3), e a eternidade e o tempo (45°, III. 7); e) tratados breves que podem ter pertencido a discussões maiores divididas por Porfírio: potência e ato (25°, II. 5), o sentido da visão (35°, II. 8), *eudamonia* e duração temporal (36°, I. 5), a doutrina estoica da fusão completa (37°, II. 7), e o mundo (40°, II. 1); f) afirmação de que o Uno está além da atividade intelectual: 34° (V. 6).

As obras *Sobre a impassibilidade dos incorpóreos* (III. 6, 26°) e *Sobre as aporias da alma* (IV. 3-5, 27°-29°) parecem resultar de uma exigência teórica decorrente de um escrito anterior, o *Sobre o fato de que o ente, que é um e idêntico, é inteiramente onipresente* (VI. 4-5, 22° e 23°), em que Plotino afirma que o inteligível está presente no sensível, de modo tal que nada há entre a matéria e as formas⁵. Essa afirmação pode ter causado grande espanto em seus leitores, haja vista que parece dissipar-se a intermediação feita pela alma entre o sensível e o inteligível e, com ela, a própria razão ontológica da alma. É, portanto, para desfazer quaisquer mal-entendidos e reafirmar a posição, as funções e as características da alma, que são escritos aqueles importantes tratados sobre a alma.

O grande escrito contra o Gnosticismo, por sua vez, não é apenas uma resposta aos opositores de Plotino, mas também um complemento às discussões iniciadas nos tratados precedentes. Nele Plotino busca demonstrar que o universo sensível não é o resultado perverso de um ato deliberado e intencional de um

⁵ VI. 4 [22] 2. 17-49.

demiurgo que criou o mundo em ignorância das realidades inteligíveis, mas um engendramento simultaneamente espontâneo e necessário da alma do mundo, princípio a ele superior, e uma imagem, tão perfeita quanto lhe é possível, do universo intelectual⁶.

Na primeira parte do escrito (III. 8 [30]), Plotino estabelece um axioma que torna a atividade da alma imprescindível para a organização e a conservação do mundo, e exclui qualquer possibilidade de aceitação das teses gnósticas: *a produção, em todos os níveis da realidade, é a contemplação de um princípio superior*. Isso significa que o mundo sensível deve ser produzido pela alma, princípio imediatamente superior a ele; e que, para produzi-lo, a alma deve contemplar o intelecto, que é belo e verdadeiro, sendo por ele locupletada com *logoi*, para que ela dê forma, beleza, unidade e vida à matéria inerte⁷. Nas partes seguintes do grande escrito (V. 8 [31] e V. 5 [32]), Plotino descreve o intelecto, princípio contemplado pela alma, enfatizando primeiramente sua beleza e, depois, seu conteúdo. A verdadeira beleza é a das formas, que não apenas compõem o intelecto, mas são idênticas a ele⁸: o mundo visível é belo, pois a alma, ao criá-lo, contempla a beleza das formas intelectuais e a introduz no mundo sensível, para que possamos reconhecer o caminho para nossa verdadeira Pátria⁹. Nessas três partes do manifesto antignóstico, Plotino deixa claro que a alma é um princípio indispensável e

⁶ II. 9 [33] 16. 43-55.

⁷ I. 6 [1] 2. 13-24; IV. 3 [27] 10. 38-42; III. 8 [30] 7. 18-21.

⁸ V. 8 [31] 9. 36-42.

⁹ I. 6 [1] 8.

descreve o universo intelectual, paradigma para a atividade da alma, compondo assim sobriamente o substrato teórico de sua oposição aos Gnósticos. Na última parte (II. 9 [33]), é um Plotino passional que interroga e denuncia e condena seus opositores¹⁰, exaltando incansável e apaixonadamente a beleza deste mundo sensível: “Deus não está ausente do mundo pois, se estivesse, também não estaria dentro de vós e nada teríeis para falar acerca dele e das coisas que são posteriores a ele”¹¹.

¹⁰ Cf. O’Brien, 1992, p.3.

¹¹ II. 9 [33] 16. 25-27.

Estilo e forma literária

a) Considerações gerais acerca do gênero literário das Enéadas

Os escritos de Plotino refletem nitidamente o ensinamento oral de seus cursos. Plotino foi, antes de tudo, um professor de filosofia e seus escritos eram motivados pelas reuniões com seus alunos¹. É possível dizer que cada livro seu seja uma reflexão sobre um problema filosófico exposto a sua classe; alguns escritos podem até mesmo ser apenas um resumo ou transcrição de suas preleções públicas². Como um sermão ou uma comunicação, os escritos encerram em si mesmos seus próprios objetivos e significados, muito raras e genericamente referindo-se a um outro escrito³. Sua sistematicidade, seu encadeamento lógico, enfim, as estruturas de uma obra filosófica tal qual a concebemos são difíceis de discernir, se não forem mesmo inexistentes em alguns casos.

Porfírio chama aos escritos do mestre “diatribos”⁴. Esse era um gênero literário corrente nos primeiros séculos da era cristã. Os diatribos⁵ são,

¹ V.P. 3. 36-38; 13. 8-18.

² Hadot, 1998, p. 18.

³ Bréhier, 1924-1938, p. XXX, cita exemplos de referências feitas por Plotino a seus próprios escritos.

⁴ V.P. 3. 35.

primeiramente, uma espécie de sermão, cujo tema gira em torno da indiferença do homem sábio pelas coisas do mundo externo. Em sentido mais amplo, são um conjunto de procedimentos sobre os mais variados temas, que se distinguem de outras formas de discurso por seu tom familiar e seu apelo constante ao auditor ou ouvinte. Nos diatribos de Plotino, ocorrem tanto discussões quanto discursos contínuos que tentam elevar o leitor/auditor acima da realidade sensível.

As discussões apresentam um interlocutor fictício, de identidade indefinida, cujo único papel é suscitar a discussão, isto é, levantar questões e objeções, desaparecendo depois disso. Essas discussões se organizam geralmente em torno de uma questão que inicia um desenvolvimento ou marca uma articulação do texto, ou de uma série sucessiva de réplicas. Para os autores, as discussões eram a parte científica do tratado, que demonstrava uma tese através de raciocínios abstratos e secos.

Quando Plotino desenvolve um discurso mais longo, afastando-se um pouco da dialética de perguntas e respostas, sua intenção já não é mais a necessidade lógica de sua tese, mas o convencimento quase emotivo de seu interlocutor. São os momentos em que os escritos se tornam líricos e repletos de imagens que revelam à alma uma verdade oculta. A própria doutrina de Plotino

⁵ A respeito do sentido de “diatribos”, não fazemos mais que resumir a exposição de Bréhier, 1924-1938, pp. XXXIII-XXXVI.

Ihe incita o emprego e o gosto pelas imagens: como as realidades supremas buscadas por nossas almas - o Uno e o intelecto - podem apenas ser apreendidas por uma intuição e um contato imediatos, elas são inefáveis. O único meio válido para a linguagem discursiva desvelar tais realidades são as metáforas, as analogias e a apófase⁶. O uso de imagens com esse fim não é uma novidade plotiniana, embora muitas de suas imagens não façam parte do repertório tradicional dos filósofos. Entretanto, Plotino é o pai do discurso apofático no Ocidente⁷. Enfim, do ponto de vista formal, os escritos plotinianos podem ser classificados como diatribos de estrutura e recursos tradicionais, perfeitamente comparáveis aos de um Epiteto ou um Fílon de Alexandria.

b) *O estilo de Plotino*

Que Plotino seja um autor obscuro, difícil de compreender, não é apenas unânime entre os críticos, é mesmo um fato que estendeu a aplicação do adjetivo sobre seu próprio lugar na história do pensamento, perpetuando-o como um filósofo desconhecido. Mas Plotino é o principal responsável pelo embaraço que invariavelmente causa em seus leitores. Para um dos primeiros e mais eminentes intérpretes de Plotino, as *Enéadas* são “uma obra severa” de “estilo impessoal que

⁶ Bréhier não menciona esse tipo de discurso; para uma exposição precisa sobre o discurso apofático plotiniano, veja-se Sells, 1994, pp. 14-33.

⁷ Sells, 1994, p. 5.

parece ser, à primeira vista, quase impossível para um homem”⁸. “Tão profundamente original é esse pensamento, tão particular é o estilo que o exprime, que os intérpretes das *Enéadas* freqüentemente se vêem embaraçados”⁹, declarou um dos maiores conhecedores de Plotino. E não era de outra coisa que se queixava um apaixonado tradutor: “Sempre imaginei o que Plotino diria, se porventura nos encontrássemos. Estou certo de que ele se comportaria como um perfeito cavalheiro, mas creio que ele jamais entenderia quão desnecessariamente difícil ele se fez, e provavelmente se sentiria desconfortável com algumas de nossas traduções”¹⁰.

Porfírio testemunha que Plotino escrevia como se copiasse de um livro. Após refletir sobre um assunto e compor um escrito mental, ele redigia de um só golpe. Devido às vistas fracas, Plotino jamais relia aquilo que escrevera. Quando era preciso interromper a composição de um escrito, para atender as demandas de uma conversação cotidiana, a atividade intelectual de Plotino jamais cessava; e após o término do encontro, recomeçava a escrever a partir do mesmo ponto em que havia parado, sem reler o que já havia escrito¹¹. Talvez seja por isso que nos deparemos muitas vezes, ao lermos as *Enéadas*, com bruscas rupturas de raciocínio

⁸ Arnou, 1997, p. 19.

⁹ Henry, 1934, p. 219

¹⁰ MacKenna, 1936, carta 38.

¹¹ V.P. 8.

e sintaxe. O estilo de Plotino é conciso até mesmo para um grego. Porfírio justifica a concisão de seu mestre contrapondo-lhe a riqueza de idéias contidas em seus livros¹². Lembremos da dificuldade que Longino tinha para ler Plotino¹³.

Talvez o que provoque em nós, leitores, ao lermos um tratado de Plotino, uma sensação híbrida de estranheza e admiração (provavelmente não muito diferente do que devia sentir um leitor do III^o século, diante da mesma condição), é o fato de que a frase plotiniana é uma frase falada, em que as nuances sucessivas e as articulações do pensamento podem apenas ser capturadas graças a uma fala ela mesma cheia de nuances. Plotino escrevia como falava; seus tratados não são apenas resultados de seus cursos: eles deixam transparecer a própria fala de Plotino. É por isso que neles encontramos a mancheias os parênteses digressivos, sugeridos por uma breve palavra do interlocutor fictício; as repetições sucessivas de fórmulas que exprimem, de modo diferente, a mesma idéia; as alusões ligeiras a certos temas cujo conhecimento se pressupunha terem os auditores¹⁴. A linguagem de Plotino é aquela que exhibe, a todo momento, a totalidade do objeto da reflexão, uma linguagem intuitiva, muito diferente das progressões lógicas a que estamos convencidos. Sua linguagem é a imagem perfeita de sua filosofia, em que cada

¹² V.P. 14. 1-4.

¹³ V.P. 20. 5-9.

¹⁴ Brehier, 1924-1938, p. XXXVII.

letra, como cada ente, é uma forma e uma manifestação de uma corrente vital, não existindo senão no interior dessa corrente¹⁵.

Por isso o estilo de Plotino apresenta sempre uma tensão perpétua e inexorável: é a presença indefectível da intuição da realidade total, o que conduz a uma superposição de frases; o pensamento não é exprimido através de uma seqüência de proposições separáveis, ligadas por conjunções, mas por uma acumulação de nomes e proposições infinitivas, ligadas entre si por preposições que insinuam suas relações de dependência. De palavra em palavra, somos convidados a ascender à origem de todas as coisas¹⁶.

Entretanto, apesar da obscuridade, das incorreções gramaticais, enfim, de todas as dificuldades que a leitura das *Enéadas* possa suscitar, a beleza do estilo de Plotino é incomparável, porque sua frase traduz sempre o movimento de um pensamento vivo¹⁷. E aqui entram significativas imagens criadas por Plotino. Para ele, a imagem não é um mero ornamento extrínseco, mas um elemento de seu próprio pensamento: ela revela as realidades que a linguagem discursiva não pode exprimir. Ora essas imagens são engenhosas e belas, sugerindo apenas uma analogia entre uma configuração espiritual e um espetáculo sensível de nosso cotidiano; ora elas irrompem de sua condição estática e adquirem um dinamismo

¹⁵ Bréhier, 1924-1938, pp. XXXVII-XXXVIII.

¹⁶ Bréhier, 1924-1938, p. XXXVIII.

¹⁷ Bréhier, 1928, p. 20.

emocionante, revelando toda genialidade de Plotino, ao forçarem a alma a apreender o imaterial, por uma série de modificações que a fazem transcender à imagem inicialmente dada: a imagem final, após as correções indicadas por Plotino, é tão próxima da idéia que ele deseja revelar, que ela chega mesmo a tornar-se uma visão direta e imediata dessa idéia¹⁸.

Outro grande estudioso resume bem o que foi dito:

“O juízo de que Plotino escreve um mau Grego...só é correto se considerarem-se as regras dos gramáticos acadêmicos como a única autoridade. Plotino escreve um Grego singular, mas nunca deliberadamente obscuro. As sérias dificuldades para a compreensão não estão em uma maneira pouco clara de expressão, mas na abstração do pensamento. Em vez de muitas liberdades, a linguagem de Plotino segue as leis da gramática Grega e absolutamente não é elocução tartamudeada de um místico. É antes um esforço renovado e inteligente de expressar o inexpressável, em que todos os recursos da Língua Grega são empregados. Estes, entretanto, nunca se tornam um fim em si mesmos, mas são acionados apenas para clarificar o processo do pensamento filosófico. Plotino está convicto de que a majestade do mundo que transcende nossos sentidos, e principalmente a bondade do Uno, jamais podem ser exprimidas em palavras: mas, se alguém alguma vez pôde

¹⁸ Bréhier, 1928, pp. 20-22.

encontrar palavras adequadas àquele mundo, Plotino obteve sucesso ao fazê-lo.”¹⁹

c) O tratado "Sobre a natureza, a contemplação e o Uno"

O *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno*, embora seja apenas a primeira parte de um grande escrito, é um perfeito diatribo plotiniano. Nele podemos identificar a estrutura que se repete com constância nos escritos de Plotino²⁰. Primeiramente, é colocada uma aporia ou questão que, no mais das vezes, é um problema tradicional nas Escolas de filosofia: é o que faz o primeiro capítulo de nosso tratado, que apresenta uma discussão inspirada pela *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Em seguida, ocorre a demonstração de uma tese através do método dialético, quase um verdadeiro diálogo, em que uma série de perguntas, respostas e objeções se sucedem: são os capítulos centrais de nosso tratado, principalmente do segundo ao oitavo. Em terceiro lugar, podemos identificar momentos de persuasão, em que Plotino, “conhecedor dos homens”, parece sentir que a demonstração racional de sua tese não é suficiente, e que ele precisa, por conseguinte, seduzir nossas almas: são as belas imagens que entretecem a demonstração, como acontece, por exemplo, com a expressiva prosopopéia da

¹⁹ Schwyzer, em seu artigo sobre Plotino na *Paulys Realencyclopädie*, XXI, col. 530, 41-66, citado por Armstrong, 1967, pp. 219-220.

²⁰ A apresentação formal da estrutura é de Bréhier, 1928, pp. 17-19.

natureza²¹, ou ainda a imagem da voz preenchendo o vácuo²². Por fim, há uma elevação espiritual, em que Plotino entoia um tipo de hino proclamador da felicidade de ascender ao mundo intelectual: são os capítulos finais de nosso tratado, a partir do nono, mas principalmente o décimo primeiro, em que o estilo se engrandece, numa espécie de meditação interior.

Não é apenas a densa concentração de temas centrais da filosofia plotiniana que concede ao tratado *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno* sua importância, mas também seu esmerado acabamento literário²³. No entanto, o traço mais marcante de sua forma não é o que o distingue dos outros escritos das *Enéadas*, pois ele parece encerrar latentes todos os outros escritos: talvez seja ele o mais característico dos escritos de Plotino, porque nele confluem todas suas faces, a inspirada e a ponderada, a passional e a serena, a tradicionalista e a inovadora, a poética e a prosaica, e tantas outras. Tanto do estilo de Plotino nos revela esse escrito! Tanto da *Vida* nos confirma! Às vezes, devido à proximidade entre algumas passagens de nosso tratado e certas informações da *Vida*, podemos até mesmo imaginar pequenas cenas do convívio de Plotino e Porfírio:

“Nunca sem admiração e estranheza, observava como meu mestre compunha seus escritos. Afastado e em silêncio, ele deixava estar-se ao beneplácito

²¹ III. 8 [30] 4. 3-14.

²² III. 8 [30] 9. 26-28.

²³ Cf. Deck, 1991, p. 19.

de seus pensamentos, sem que palavra alguma ganhasse, de sua boca, asas no ar, ou, de sua mão, forma sobre o papel; e quando sua reflexão parecia terminada, ele sentava-se à mesa do eirado e punha-se a escrever continuamente, como se copiasse as palavras de um livro que apenas sua alma pudesse ler. Se alguém o interrompesse, isso não abalava seu doce olhar nem sua reflexão, pois, ao retirar-se seu interlocutor, voltava ao assunto que considerava no exato ponto em que se detivera, como se não houvesse intervalo algum; ele era capaz de satisfazer perfeitamente as exigências da conversação sem distrair-se de seu pensamento. Desde a primeira até a última letra que seu velho punho contornou, foi assim que ele o fez. Certa vez, o desejo de melhor compreendê-lo me levou a superar o receio e perguntar-lhe por que agia assim. ‘O homem sábio revela a outro o que tem em si, depois de haver terminado seu raciocínio’²⁴, respondeu-me.”

Ou ainda:

“Em seus escritos, prezava demais a concisão; era muito breve, até mesmo obscuro; as palavras eram escassas, mas as idéias transbordavam. Nas reuniões, contudo, exibia eloquência celestial: ao falar, sua inteligência claramente resplandecia e iluminava sua face; era sempre agradável olhá-lo, mas nesses momentos era verdadeiramente belo. Não raro algumas gotículas de suor umedeciam sua fronte e pareciam realçar-lhe ainda mais o esplendor: era amável e

²⁴ III. 8 [30] 6. 37-38.

sua brandura e sua serenidade e sua ternura transluziam. Lembra-me bem seu semblante gentil e lucífero. Intensamente arrebatado pela inspiração, expunha com tanta comoção questões tão difíceis, que eu não ousaria duvidar de sua verdade: era como se o próprio objeto de seu discurso se pronunciasse através de meu mestre. Quando o interroguei sobre a produção da natureza, confesso ter sentido minha admiração transmutar-se em medo: não era meu mestre quem falava²⁵:

‘Não devias perguntar, mas compreender também tu em silêncio, como eu, que me calo e não costumo falar. Compreender o quê? Que aquilo que vem a existir é o que vejo em silêncio, um objeto de contemplação que surge naturalmente, e que me cabe, eu que nasci de uma contemplação desse mesmo tipo, possuir uma natureza amante da visão. O meu ato de contemplação produz um objeto de contemplação, como os geômetras desenham, contemplando. Todavia eu não desenho, mas contemplo apenas, e as linhas dos corpos surgem como se elas tombassem. Experimento o mesmo que minha mãe e aqueles que me engendraram: eles também nasceram da contemplação e meu nascimento não decorre de praticarem eles ação alguma, mas por serem eles *logoi* maiores e contemplarem a si mesmos, eu nasci.’²⁶

²⁵ V.P. 13. 5-10 e 14. 1-4.

²⁶ III. 8 [30] 4. 3-14.

Estrutura do tratado

Primeira Parte

A Contemplação da Natureza, da Alma e do Intelecto (capítulos 1-8)

1: Exórdio

Linhas 1-10: colocação da tese: *todas as coisas anseiam a contemplação e a alcançam conforme as possibilidades intrínsecas às suas naturezas;*

Linhas 10-18: complementação da tese: *as ações humanas são contemplação ou tentativa de contemplar;*

Linhas 18-24: complementação da tese e ponto de partida da investigação: *como a natureza contempla e produz através da contemplação.*

2: Características da produção da natureza

Linhas 1-6: imaterialidade: *a natureza não emprega instrumento algum ao produzir;*

Linhas 6-22: imobilidade: *a natureza não está em movimento quando produz, mas permanece imóvel;*

Linhas 22-34: inteligibilidade: *a natureza é uma forma, não um composto de matéria e forma; o logos inteligível é o responsável pelas determinações de todos os entes; a natureza é um logos.*

3: Características da natureza

Linhas 1-10: contemplação: *a natureza é um logos e, portanto, contemplação;*

Linhas 10-17: objeto de contemplação: *a natureza é a finalização de uma contemplação, da contemplação de si mesma e de alguém que contemplou;*

Linhas 17-23: logos: *a natureza contempla a si mesma ao produzir, o que a torna objeto de contemplação e logos para sua produção.*

4: A natureza é uma alma

Linhas 1-14: a natureza rompe seu silêncio: *“o que devém é meu objeto de contemplação, assim como eu e meus geradores somos nascidos da contemplação”.*

Linhas 15-31: interpretação do discurso da natureza: a) linhas 15-25: *a natureza é uma alma, produto de uma outra alma superior a ela*; b) linhas 25-31: *há uma contemplação mais evidente que a da natureza, da qual esta é imagem*;

Linhas 31-47: a ação humana: *quando a contemplação humana enfraquece, a ação se torna sombra da contemplação e do logos*.

5: Características da alma e de sua contemplação

Linhas 1-9: produção: *quando a alma se torna inteiramente um objeto de contemplação, ela produz um outro objeto de contemplação*;

Linhas 9-17: onipresença: *por sua parte superior permanecer junto do intelecto, a alma é onipresente*;

Linhas 17-37: graus de perfeição: *os produtos da alma são inferiores à própria alma, porém todos são contemplação; a subsequência da produção é um enfraquecimento progressivo da contemplação*.

6: Graus de perfeição contemplativa:

Linhas 1-11: ação: *a ação acontece por causa da contemplação e do objeto de contemplação;*

Linhas 12-30: alma: *a contemplação da alma não é a mais perfeita; ela busca unificar-se com seu objeto de contemplação; ela carece do que lhe é anterior;*

Linhas 30-40: natureza, alma e intelecto: *a alma é mais contemplativa que a natureza, mas o que está antes dela contempla de modo mais perfeito.*

7: Recapitulação

Linhas 1-15: resumo dos capítulos precedentes: *a contemplação é origem e fim de toda a realidade, que é contemplação e objeto de contemplação de perfeição desigual;*

Linhas 15-27: complementação: *produzir é fazer uma forma existir, e isso é preencher todas as coisas com contemplação.*

8: Características do intelecto e de sua contemplação

Linhas 1-11: identidade: *no intelecto ocorre a contemplação perfeita, em que sujeito e objeto são idênticos;*

Linhas 12-30: primacialidade: *o intelecto é a primeira vida e a primeira intelecção e eles são um apenas;*

Linhas 30-45: multiplicidade-na-unidade e totalidade: *o intelecto é uma multiplicidade em unidade, porque é incapaz de contemplar o Uno como unidade; o intelecto é universal, é a soma da totalidade de todas as formas.*

Segunda Parte

Relações entre Intelecto e o Uno; o Uno/Bem (capítulos 9-11)

9: O intelecto não é o Primeiro

Linhas 1-11: a unidade é anterior ao múltiplo: *o intelecto é múltiplo, pois com ele sempre está o inteligível; deve haver algo além do intelecto;*

Linhas 11-28: presença do transcendente: *não é possível conhecer o que está além do intelecto através do intelecto, mas há um pouco dele em todos os entes;*

Linhas 29-54: origem da realidade: *o que transcende o intelecto é a origem da vida, do intelecto e de tudo mais.*

10: A origem de todas as coisas

Linhas 1-19: poder produtivo: *sem o transcendente, nada existiria; se o que não é múltiplo não existisse, a multiplicidade também não existiria;*

Linhas 20-26: evidência: *há em todos os entes uma unidade que os mantém vivos e nos faz remontar à unidade primordial:*

Linhas 26-35: absoluta alteridade: *o princípio de todas as coisas é diferente de todos seus produtos, que convergem para ele.*

11: O Bem

Linhas 1-15: absoluta simplicidade: *o intelecto olha para o Bem, simplicidade absoluta, que o preenche;*

Linhas 15-45: repleção: *o Bem nada carece nem deseja; ele imprimiu no intelecto um traço de si, para que o intelecto o deseje.*

Tradução

III. 8 (30)

A NATUREZA E A CONTEMPLAÇÃO E O UNO

1. Brinquemos, de início, antes de seguirmos sérios: se disséssemos que todas as coisas anseiam a contemplação e miram esse fim - não só os viventes racionais, mas também os irracionais¹ e a natureza nas plantas e a terra que as engendra - e que todas elas a atingem com a intensidade que lhes é possível, conforme a natureza que possuem, cada uma delas contemplando e atingindo a contemplação de modo diferente, umas verdadeiramente, outras obtendo apenas sua imitação e imagem - quem sustentaria essa tese paradoxal? Já que ela surgiu entre nós, não haverá nenhum perigo em brincarmos com nossas próprias idéias.

¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, XI 2. 1172b 10. Todas as referências, exceto quando especificado,

Acaso nós, agora, brincando, também contemplamos? Claro! Nós e todos que brincam o fazemos; ou antes, brincam porque desejam contemplar. Seja criança, seja adulto, brincando ou sério: parece que uma brinca e o outro é sério devido à contemplação, e toda ação inclui um esforço dirigido para a contemplação; a compulsória, arrastando a contemplação para o externo, e a dita voluntária, menos, porém igualmente nata do anseio de contemplação. Mas isso fica para depois.

Falemos agora da terra mesma e das árvores e das plantas em geral: qual seria a contemplação delas; como enlaçaremos o que a terra faz e produz e a atividade de contemplação; e como a natureza, considerada desprovida de imaginação² e raciocínio, tem nela mesma a contemplação e faz o que faz através da contemplação, a qual não possui.

2. Aqui não há mãos nem pés nem instrumento algum, adquirido ou inato; há necessidade apenas de matéria, sobre a qual a natureza trabalhará e à

são retiradas do *index fontium* de Henry e Schwyzer.

² “Desprovida de imaginação” traduz *aphantaston*, e deve-se entender por “imaginação” a capacidade de formar imagens mentais; cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II. 1016.

qual informará³: todo mundo sabe disso. Temos também de excluir a alavancagem da produção da natureza. Que impacto ou alavanca produz cores tão variegadas e tantas figuras diferentes?⁴

As pessoas vêem os ceroplastas e acabam por achar que a fabricação da natureza é como a deles, mas eles não são capazes de produzir cores, a não ser que as tragam de alhures para o que modelam. Nos artesãos que executam tais artes algo deve perdurar, algo segundo o qual, perdurando, eles produzirão suas obras com as mãos. Ora, essas pessoas que comparam a natureza aos ceroplastas deveriam elevar a si mesmas a esse algo na natureza e compreender que também nela a força que produz, mas sem as mãos, deve perdurar, perdurar inteiramente. A natureza não precisa mesmo ter partes que perduram e partes que se movem – a matéria é o que muda, e da natureza nada está em movimento – pois o movente primário não será assim, nem a natureza: ela é o que perdura no universo.

O *logos*⁵ - diria alguém⁶ - é imóvel, mas a natureza é diferente do *logos* e

³ *Encidopoein* é um neologismo plotiniano ainda não dicionarizado, cujo significado é literalmente “fazer a forma em”; “informar” deve ser entendido em seu sentido primeiro, que é precisamente “colocar forma em”. O texto desta oração é o da edição de Armstrong; vejam-se as justificativas no comentário.

⁴ Cf. Platão, *Timeu* 74 C6.

⁵ *Logos* deve ser entendido aqui e em todas as ocorrências (com exceção de duas ocorrências, no cap. 3; cf. nota *ad locum*), como “princípio formativo inteligível”; preferimos manter o termo grego por

está em movimento. Todavia, se disserem que toda a natureza está em movimento, o *logos* também estará; e se algo dela for imóvel, isso será o *logos*. De fato, a natureza deve ser uma forma, não um composto de matéria e forma: pois por que ela iria precisar de matéria quente ou fria? A matéria subjacente a ser moldada lhe advém portando essas características, ou se torna assim, quando não possui qualidade alguma, ao logicizar-se⁷ por um *logos*. Pois não é o fogo que precisa se aproximar da matéria, para que ela se torne fogo, mas um *logos*: isso é uma indicação, de modo algum insignificante, de que, tanto nos animais quanto nas plantas, os *logoi* são os produtores: e a natureza é um *logos*, que produz um outro *logos*, produto 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 o irmão do que produz o formato e, possuindo a mesma força, produz naquilo que é engendrado.

3. Então como, ao produzir, e ao produzir assim, ele atingiria alguma

motivo de economia textual, para evitar a repetição da longa expressão que o traduz em português.

⁶ Um estóico: cf. *Stoic. Vet. Frag.*, I. 202.

⁷ *Logôtheisa*; o verbo *logoun* é outro neologismo plotiniano, cujo significado é “introduzir *logos*

contemplação? Ora, se ele produz permanecendo e permanecendo em si mesmo e é um *logos*, então ele é, ele mesmo, contemplação. A ação aconteceria de acordo com o *logos*, sendo obviamente diferente dele: mas o *logos*, mesmo o que acompanha e comanda a ação, não seria ação. Portanto, se não é ação, mas *logos*, é contemplação. E todo *logos* se encaixa em uma destas espécies: o mais inferior, que é proveniente da contemplação e é contemplação somente na acepção de ter sido contemplado; e o que é anterior a esse, o universal, que se divide em dois: um que é diferente para cada uma das coisas e se apresenta não como natureza, mas como alma, e um outro, que está na natureza e é natureza.

Por acaso também ele⁸ nasce da contemplação? Totalmente da contemplação. Mas e se ele houver contemplado a si mesmo? E como? Pois ele é o resultado da contemplação e de algo que contemplou. Mas como ela⁹ possui contemplação? Com certeza não é a contemplação provinda do *logos*¹⁰ que ela possui - entendo por *logos* o inquirir acerca do que ela contém em si. Por que ela não a teria, já que é uma vida e um *logos* e uma força produtriz? Será porque

(princípio formativo inteligível) em”.

⁸ O *logos* “que está na natureza e é natureza”.

⁹ Mudanças bruscas de gênero e número não são raras no estilo de Plotino; o pronome demonstrativo feminino *hautē* refere-se à natureza, que é o *logos* do início do parágrafo.

¹⁰ *Logos*, neste ponto, é sinônimo de *dianoia*, “raciocínio”, “pensamento discursivo”, e não “princípio

inquirir é ainda não possuir? Ora, a natureza possui e, porque possui, produz. Para ela, produzir é ser aquilo mesmo que ela é: quanto é, tanto produz. Ela é contemplação e objeto de contemplação: um *logos*, portanto. Por ser contemplação e objeto de contemplação e *logos*, por ser exatamente isso, ela produz.

Sua produção se desvelou para nós: ela é contemplação: é o resultado da contemplação que se mantém contemplação e nada faz além disso, produzindo, contudo, por ser contemplação.

4. E se alguém perguntasse à natureza por que produz, se ela consentisse em dar ouvidos a quem pergunta e responder, diria: “Não devias perguntar, mas compreender também tu em silêncio, como eu, que me calo e não costumo falar¹¹. Compreender o quê? Que o que é gerado é o que vejo em silêncio, um objeto de contemplação que surge naturalmente, e que me cabe, eu que nasci de uma contemplação desse mesmo tipo, possuir uma natureza amante da visão. O meu ato de contemplação produz um objeto de contemplação, como os geômetras desenham, contemplando. Todavia eu não desenho, mas contemplo apenas, e as

formativo intelectual”.

¹¹ Cilento, 1960, p. 293, aproxima esta passagem de Xenófanés, fr. 24, l. 25 (Diehl).

linhas dos corpos surgem como se elas tombassem. Experimento o mesmo que minha mãe e aqueles que me engendraram: eles também nasceram da contemplação e meu nascimento não decorre de praticarem eles ação alguma, mas por serem eles *logoi* maiores e contemplarem a si mesmos, eu nasci.”

Mas o que quer dizer isso? Que o que chamamos natureza é uma alma, produto de uma alma anterior de vida mais poderosa, tranqüila em si mesma e dotada de uma contemplação que não se dirige nem para cima nem para baixo; disposta no que é, em sua própria estabilidade e num tipo de apercepção¹², nessa consciência¹³ e apercepção, ela vê o que lhe é posterior, conforme lhe é possível, e não mais procura, havendo concluído um objeto de contemplação resplendente e gracioso¹⁴.

E se alguém quiser conferir à natureza alguma consciência ou percepção, esta não será como a percepção ou consciência a que nos referimos no caso de outras coisas, mas como se alguém comparasse a consciência ou percepção do sono com a da vigília. A natureza descansa, contemplando a visão de si mesma,

¹² *Synaisthēsis*.

¹³ *Synesis*.

¹⁴ O texto deste parágrafo é o de Henry e Schwyzer sem algumas das alterações das *Addenda et Corrigenda*; veja-se o comentário, para maiores esclarecimentos.

originada nela mesma, por permanecer ela em si e consigo e ser ela mesma um objeto de contemplação: sua contemplação é tácita, porém mais turva. Existe uma outra contemplação, mais nítida em sua visão, e a natureza é a imagem dessa contemplação.

Por isso, o que é gerado pela natureza é inteiramente fraco, pois, quando a contemplação enfraquece, ela produz um objeto de contemplação débil; os homens também, quando possuem uma contemplação enfraquecida, fazem da ação uma sombra da contemplação e do *logos*. Isso porque a contemplação não basta para eles, pois sua alma é fraca, e eles não conseguem apreender suficientemente sua visão; por isso, como não são preenchidos por sua visão, mas desejam vê-la, eles são levados à ação para verem o que não podiam ver com o intelecto. Quando produzem algo, é que desejam vê-lo, e quando seu projeto, de acordo com suas possibilidades, torna-se ação, desejam que outros também o contemplem e percebam.

Por toda parte iremos encontrar a produção e a ação que são a debilidade ou a conseqüência da contemplação: debilidade, se não tenciona nada além do praticado; conseqüência, se tem um outro objeto anterior para contemplar mais forte que o que foi produzido. Pois por que alguém, sendo capaz de contemplar o verdadeiro, vai, por iniciativa própria, voltar-se para a imagem do verdadeiro?

Prova disso também são as crianças mais lerdas que, incapazes de aprendizado e contemplação, são levadas para as artes e trabalhos manuais.

5. Até aqui, tratamos da natureza e vimos como seu nascimento é contemplação. Voltando-nos para a alma anterior à natureza, conversemos como sua contemplação, seu gosto por aprender, sua índole investigativa, a dor de dar à luz o que conhece e sua plenitude a fazem – quando ela inteira se tornou um objeto de contemplação – produzir outro objeto de contemplação.

A alma produz como a arte: cada arte, quando atinge a plenitude, produz uma outra arte menor parecida no aprendiz¹⁵, que carrega um traço de todas as outras. No entanto, essas visões e esses objetos de contemplação são frágeis e incapazes de ajudarem a si mesmos. A parte primeira da alma está acima e sempre é preenchida e iluminada pelo que está acima; lá é onde ela permanece. Sua outra parte, a que participa da primeira participação do participante, avança: avança sempre, vida a partir da vida. Com efeito, sua atividade atinge todos os lugares e não há onde falhe. Avançando, ela permite que a parte primeira permaneça: se ela

¹⁵ Preferimos manter aqui *en paídiōi* [no aprendiz] a adotar, como o fazem Henry e Schwyzer nas *Addenda et Corrigenda, en paigniōi* [no brinquedo], conforme proposto por Theiler; razões são dadas no comentário.

abandonasse o que lhe é anterior, ele não estaria em todo lugar, mas apenas onde termina sua progressão. Mas a parte que avança não é igual à que permanece.

Então, se a alma deve chegar a todo lugar; se não pode haver onde essa atividade não esteja; se o anterior sempre é diferente do posterior; e se a atividade procede da contemplação ou da ação, mas a ação ainda não existe – pois não é possível que ela exista antes da contemplação – segue-se obrigatoriamente que toda atividade da alma é contemplação, embora uma mais fraca que a outra, de tal sorte que o que parece ser uma ação conforme a contemplação é a mais fraca das contemplações: o que é gerado deve sempre ser da mesma espécie do que gera, porém mais fraco, por perder suas características ao descer.

Tudo é tácito, porque não há necessidade de nenhuma contemplação visível ou externa, nem de ação alguma; a alma é a contemplante, e ela produz o que lhe é posterior, que contempla de um modo mais externo e não é como o que está antes dela: e a contemplação produz contemplação. Não tem limites a contemplação nem o objeto de contemplação. Por isso ela produz em todo lugar: pois onde não? E acontece o mesmo em todas as almas. Pois a contemplação não é delimitada por nenhuma grandeza. Entretanto, ela não é a mesma em todas as almas, como não está do mesmo modo em todas as partes da alma. Por isso o

auriga dá aos cavalos o que vê¹⁶ e eles, ao receberem, obviamente ansiariam o que viram, pois não o receberam completamente. Se agem ansiando, agem por causa do que anseiam: esse é o objeto de contemplação e a contemplação.

6. A ação existe por causa da contemplação e do objeto de contemplação: de modo que a contemplação é a finalidade também para aqueles que agem, e o que são incapazes de conseguir diretamente, buscam obter circunvagando. Mas quando alcançam o que desejam, o que eles queriam que existisse, não a fim de não conhecê-lo, mas para o conhecerem e o verem presente em sua alma, é evidente que era algo que esperava para ser contemplado. Eles agem em vista de um bem; não para externar nem para não possuir esse bem, mas para possuí-lo a partir da ação. Mas onde está esse bem? Na alma. Então novamente a ação se remete à contemplação: o que o agente capta em sua alma, que é um *logos*, o que seria isso senão um *logos* silencioso? E quanto mais dentro da alma, mais silêncio.

A alma, então, atinge a tranqüilidade e nada busca por estar plenificada, e a contemplação, nesse estado, repousa no interior, por confiar possuir. E quanto

¹⁶ Cf. Platão, *Fedro* 247 E5-6.

mais nítida a confiança, mais calma a contemplação, o que conduz a uma unidade maior; e o cognoscente, no quanto conhece – sejamos sérios agora – chega a uma unidade com o que é conhecido. Se forem dois, o cognoscente será uma coisa e o conhecido, outra: seria como se eles estivessem lado a lado, sem que a alma tivesse conciliado esse par, como quando os *logoi* presentes na alma nada produzem.

Por isso o *logos* não deve ser exterior, mas unido à alma do aprendiz, até que ele descubra que o *logos* é parte de si. E a alma, quando em harmonia e disposição com o *logos*, o profere e maneja – pois não o possuía primariamente – e o compreende; por manejá-lo, ela como que se torna diferente dele e, refletindo, ela olha para ele como algo diferente dela. Todavia a alma também era um *logos* e um tipo de intelecto que vê, no entanto, algo outro. Pois ela não é plena, mas carece do que lhe é anterior: e ela vê quietamente o que profere. As coisas que proferiu com sucesso, já não as profere, mas o que profere, profere por causa de sua insuficiência, compreendendo aquilo que possui através da investigação. Naqueles que agem, a alma ajusta o que possui ao que está fora dela.

Por possuir mais intensamente, a alma é mais calma que a natureza; e por possuir mais coisas, ela é mais contemplativa; mas, por não possuir perfeitamente, ela anseia mais ter a compreensão do que foi contemplado e a contemplação proveniente da investigação. E havendo abandonado a si mesma e estando entre

outras coisas, se ela retorna, ela contempla com a parte de si que havia abandonado. Mas a alma que permanece em si mesma faz menos isso. Por isso o homem sábio revela a outro o que tem em si depois de haver terminado seu raciocínio: mas sua visão se volta para ele mesmo. Pois ele já se voltou para o uno e para o calmo não só do que lhe é externo, mas também para si mesmo, e todas as coisas estão dentro dele.

7. Portanto, todos os entes, inclusive os que existem verdadeiramente, provêm da contemplação e são contemplação; e as coisas que delas nascem, quando elas contemplam, também são elas mesmas objetos de contemplação, uns para a sensação, outros para o conhecimento ou para a opinião. As ações têm no conhecimento seu objetivo e são um anseio por conhecimento, e os engendramentos partem da contemplação para perfazer outra forma e outro objeto de contemplação. Em geral, todas as coisas, sendo cópias de seus produtores, produzem objetos de contemplação e formas; e todas as substâncias¹⁷ engendradas, sendo imitações dos entes, mostram que seus produtores tinham como meta, ao produzir, não a produção ou a ação, mas o produto acabado, para que fosse

¹⁷ *Hypostaseis*.

contemplado. E isso também os raciocínios querem ver e, mesmo antes deles, as sensações, para as quais o conhecimento é meta; e ainda, antes disso, a natureza produz o objeto de contemplação presente nela mesma e o *logos*, dando completude a outro *logos* - tudo isso já é sabido: o que não era evidente por si mesmo, nossa conversa lembrou.

Também é evidente que: estando os entes primeiros em contemplação, era necessário que todas as outras coisas desejassem contemplar, visto que a meta de todas elas é seu princípio. E quando os viventes engendram, os *logoi* que estão em seu interior os movem, e isso é a atividade de contemplação e a dor dar à luz a produção de muitas formas e muitos objetos de contemplação, de ter preenchido todas as coisas com *logoi*, e de contemplar sempre: o produzir é fazer uma forma ser, e isso é preencher todas as coisas com contemplação. Os erros, tanto nos engendramentos quanto nas ações, são desvios dos contemplantes em relação a seu objeto de visão; e o mau artista é aquele que faz formas feias. E os amantes também estão entre os que vêem a forma e querem conquistá-la.

8. Essas coisas são assim. Mas, elevando-se a contemplação, da natureza à alma e desta ao intelecto, as contemplações se tornam sempre mais íntimas e unificadas aos contemplantes: na alma sábia, os objetos conhecidos

caminham para a identificação com o sujeito que conhece, uma vez que aspiram ao intelecto, é evidente que no intelecto ambos são um, não por afinidade, como no caso da melhor alma, mas na essência e por ser “o mesmo são o ser e o inteligir”¹⁸.

Já não há uma coisa e outra diferente: se houvesse, haveria algo outro, que não mais será um e outro. Portanto ambos devem ser realmente um: isso é contemplação viva, não um objeto de contemplação como o que está em algo diferente. Pois o que está em outro vive por causa dele, não tem a vida por si mesmo. Ora, se um objeto de contemplação e um pensamento hão de viver, devem ter vida por si mesmos e não uma vida vegetativa nem sensitiva ou alguma outra vida psíquica. Essas vidas, de certo modo, são inteleccões; mas uma é inteleccão vegetativa, outra sensitiva, outra psíquica.

Então como são inteleccões? Porque são *logoi*. E toda vida é uma inteleccão, porém uma é mais frágil que a outra, assim como a vida. Mas esta vida é mais nítida: a primeira vida e o primeiro intelecto unificados. Assim, a primeira vida é uma inteleccão; a segunda vida, a segunda inteleccão; e a última vida, a última inteleccão. Toda vida é desse gênero e é inteleccão.

Mas talvez as pessoas falem de diferentes tipos de vida, sem no entanto

¹⁸ Alusão a Parmênides, fr. 3 DK.

mencionar diferentes intelecções, mas dizendo que algumas são intelecções e outras não o são de modo algum, porque eles absolutamente não investigam o que é a vida. Mas devemos assinalar que: novamente nossa discussão nos mostra que todos os entes são acessório da contemplação.

Entretanto, se a vida mais verdadeira é vida pela intelecção, ela mesma será idêntica à intelecção mais verdadeira; a intelecção mais verdadeira vive, e a contemplação e o objeto de contemplação correspondente estão vivendo e são vida e os dois juntos são um. Então, sendo os dois um, como este um é múltiplo? Porque aquilo que ele contempla não é um. E mesmo quando contempla o Uno, não o contempla como um; se não, não se torna intelecto. Principiado como um, ele não permaneceu como começou, mas não percebeu que ele mesmo havia se tornado múltiplo, como se estivesse bêbado¹⁹, e se expandiu, desejando possuir todas as coisas - quão melhor seria para ele não ter desejado isso, pois se tornou o segundo - e havendo-se desdobrado como um círculo, tornou-se contorno e superfície e circunferência e centro e raios, uns acima, outros abaixo. Melhor é donde; pior, aonde. Pois o aonde não era tal qual o a partir de onde e aonde, nem o a partir de onde e aonde era como o a partir de onde apenas.

¹⁹ Cf. Platão, *Banquete* 203 B7.

Em outras palavras, o intelecto não é o intelecto de um individual, mas é universal e, sendo universal, é intelecto de todas as coisas. Como ele é todas as coisas e é de todas elas, também sua parte deve conter tudo e todas as coisas; caso contrário, haverá uma parte dele que não é intelecto, e ele será composto de não-intelectos e será uma aglomeração amontoada esperando para tornar-se um intelecto a partir de todas as coisas. Por isso ele é ilimitado também dessa forma, e se algo provém dele, ele não se enfraquece, nem o que provém dele, pois ele é todas as coisas, nem aquele de que ele próprio provém, pois ele não é um ajuntamento de partes.

9. Assim é o intelecto: por isso não é o primeiro, mas deve existir o que está além dele²⁰, o primeiro - graças a ele aconteceram as discussões prévias - porque a multiplicidade é posterior à unidade; e o intelecto é um número, porém o princípio do número, também desse tipo de número, é o que é realmente um; o intelecto é dual, pois é intelecto e inteligível ao mesmo tempo. Se ele é dual, precisamos conceber o que existe antes da dualidade.

O quê, então? Só intelecto? Mas a todo intelecto se conecta o inteligível: se

é preciso que o inteligível não se conecte a ele, então não será intelecto. Se não é intelecto e se esquivará da dualidade, o que é anterior a essas dualidades deve estar além do intelecto. Mas o que o impede de ser o inteligível? É que ao intelecto também se conecta o inteligível. Se não é intelecto nem inteligível, o que seria, então? Sustentaremos que dele veio o intelecto e, com este, o inteligível. Então o que ele é, com que qualidade havemos de imaginá-lo? Bem, ele será algo ou pensante ou não-pensante. Se pensante, então é intelecto; se não-pensante, desconhecerá até a si mesmo: portanto qual a sua majestade?²¹

Mesmo se dissermos que ele é o Bem ou a mais simples das coisas, não estaremos dizendo algo evidente e claro, ainda que seja a verdade, enquanto não conseguirmos algo que fundamente nosso raciocínio, quando falamos dele. Se o conhecimento de outras coisas acontece através do intelecto e somos capazes conhecer o intelecto pelo intelecto, por que intuição imediata haveríamos de capturar isso, que ultrapassa a natureza do intelecto? Diremos, a quem necessita da explicação de como isso é possível, que é pela semelhança em nós. Há, em nós também, algo dele: não há onde não está, nas coisas que podem participar dele. Pois o que é onipresente, quando dispões o que é capaz de tê-lo, disso o tens em

²⁰ Cf. Platão, *República* 509 B9.

²¹ Cf. Platão, *Sofista* 249 A1 e Aristóteles, *Metafísica* XII 1074b 17-18.

qualquer lugar que estejas: como se uma voz preenchesse o vazio ou, com o vazio, homens também, e tu, em qualquer lugar do vazio, direcionando teus ouvidos, recebes a voz, toda ela e ainda não toda²².

Então, o que recebemos, quando ajustamos o intelecto a ele? O intelecto necessita, por assim dizer, retornar para o que é anterior a ele e como que abandonar a si mesmo pelos que estão acima dele, já que ele tem duas faces; e lá, se deseja vê-lo, não deve ser completamente intelecto. Ele é a primeira vida, uma atividade que é a difusão de todas as coisas: difusão não por estar se difundindo, mas por ter se difundido. Portanto, se é vida e é difusão e possui todas as coisas de modo exato, não genérico – pois assim as possuiria imperfeita e inarticuladamente – ele deve provir de algo outro, que ainda não esteja em difusão, mas seja o princípio da difusão e o princípio da vida e o princípio do intelecto e de todas as coisas. Pois a totalidade das coisas não é um princípio, mas todas elas provêm de um princípio, e ele ainda não é todas as coisas nem alguma dentre elas, para que as engendre todas e não seja multiplicidade, mas o princípio da multiplicidade: o gerador é, sob todos os aspectos, mais simples que o gerado. Assim, se ele gerou o intelecto, deve ser mais simples que o intelecto.

²² Cilento, 1960, p. 303, percebeu que esta passagem é semelhante a Lucrecio, *De Rerum Natura*, IV, 563-4.

Se alguém pensar que o próprio Uno é também todas as coisas, ele será cada uma delas tomada separadamente ou todas em conjunto. Se for o conjunto de todas reunidas, será posterior a todas elas; já se ele for anterior a todas elas, todas serão diferentes dele e ele, diferente de todas elas; mas, se ele e todas as coisas forem simultâneos, ele não será um princípio. É inevitável que ele seja o princípio e exista antes de todas as coisas, a fim de que todas elas existam depois dele. Quanto a ser ele cada uma delas separadamente, antes de mais nada, cada uma será a mesma que não importa qual outra e todas se confundirão, sem distinguir-se em nada. Dessa forma, ele não é nenhuma delas, mas anterior a todas.

10. O que é ele, então? A potência de todas as coisas: se ele não existisse, nada existiria, nem seria o intelecto a vida primeira e universal. O que está além da vida é a causa da vida, pois a atividade da vida, sendo todas as coisas, não é a primeira, mas ela deflui, por assim dizer, como se de uma fonte. Pensa em uma fonte que não tem outra origem, doando-se inteira aos rios, sem ser consumida por eles, mas permanecendo ela mesma em paz, e os rios que dela defluem, antes que cada um corra por um rumo diferente, ainda estão todos juntos, embora cada um deles já saiba, de certo modo, aonde levará suas correntes. Ou pensa ainda na vida que perpassa totalmente uma planta enorme, enquanto seu princípio perdura e

não se dispersa por toda ela, pois está, digamos, assentado na raiz. No entanto, apesar de ter dado à planta toda sua múltipla vida, o princípio continuou a não ser múltiplo, mas princípio do múltiplo.

Nada espantoso. Ou antes, é espantoso como a multiplicidade da vida provém do que não é multiplicidade, e não haveria multiplicidade, se o que não é multiplicidade não existisse antes da multiplicidade. Pois o princípio não se divide no todo: dividido, destruiria também o todo, e nada mais nasceria, se o princípio não permanecesse em si mesmo, sendo diferente. Por isso também, há por toda parte a ascensão ao um²³. E em cada coisa há algum “um”, a que ascenderás, e deste sempre ascenderás ao que é anterior a ele, não absolutamente um, até que se chegue ao absolutamente um; mas dele não mais ascenderás a outro.

Mas se for retirado o um da planta – e isso também é o princípio perdurante – e o um do animal, e o um da alma, e o um do todo, será retirado de cada um deles o que neles há de mais poderoso e precioso. Se retirarmos o um dos entes que existem verdadeiramente, seu princípio e fonte e poder, nos tornaremos incrédulos e os teremos por nada?

²³ O termo *hen*, indeclinado e sem o artigo definido, exprime a unidade intrínseca a todos os entes, invocando, necessária mas não diretamente, o Uno.

Ele não é nenhuma dessas coisas de que é princípio; é tal que de nada se pode predicá-lo, nem ente, nem essência, nem vida: ele está acima de tudo isso. E se o vislumbrares, abstraindo dele o ser, serás maravilhado. E lançando-te para ele e conseguindo serenar-te dentro dele, o compreendes mais, concebendo-o por uma intuição e com-vislumbrando²⁴ sua grandeza pelas coisas que existem após e por ele.

11. E ainda o seguinte: como o intelecto é uma visão e uma visão que está vendo, ele será uma potência que veio ao ato. Assim, sua matéria será diferente de sua forma, mas a matéria será a que existe nos inteligíveis: já que um olhar em atividade carrega uma duplicidade, ele sem dúvida era um antes de ver. Então o um se tornou dois e o dois, um. Portanto, pelo olhar, a saciedade é conseguida junto ao que é percebido pelos sentidos, e há um tipo de completude também, mas para a visão do intelecto o Bem é a completude. Se ele mesmo fosse o Bem, por que, definitivamente, haveria de olhar ou ter atividade? Pois as outras coisas estão ao redor do Bem e através do Bem têm sua atividade, mas o Bem de nada carece:

²⁴ *Synorôn*: “vendo simultânea e totalmente”; neste trecho, os três verbos iniciados pelo prefixo *syn-*, *synnoeîn* [compreender, entender], *syniénaî* [conceber, encontrar, ir com] e *synorân* enfatizam a presença do Uno em todas as coisas.

por isso não há nada nele além de si mesmo.

Assim, havendo enunciado “o Bem”, não penses em mais nada: pois, se adicionares algo a ele, não importa o que tenhas adicionado, o farás deficiente. Por isso, nem a intelecção deves acrescentar-lhe, para que não lhe dê algo outro e o faças dois, intelecto e Bem. O intelecto precisa do Bem, mas o Bem não precisa dele: quando o intelecto alcança o Bem, ele adquire a forma do Bem²⁵ e é perfeito junto ao Bem, uma vez que a forma que recai sobre ele, provinda do Bem, o torna conforme ao Bem. Qual o traço do Bem que nele vislumbramos, tal o seu arquétipo verdadeiro que convém conceber, sugerido a partir do traço que se difunde no intelecto. O Bem deu ao intelecto um traço de si, para ele, vendo, possuí-lo; assim, há no intelecto o desejo e ele sempre deseja e sempre alcança o Bem, mas Ele não deseja – pois o que desejaria? – nem alcança: pois nada deseja. Ele nem mesmo é intelecto. No intelecto há o desejo e a convergência para a forma do Bem.

O intelecto é belo, a mais bela de todas as coisas; ele repousa em pura luz e em radiância pura²⁶, contendo a natureza de todos os entes; este nosso belo universo também é sombra e imagem dele, e ele repousa em todo fulgor, porque

²⁵ *Agathoeides*; cf. Platão, *República* 509 A3

²⁶ Cf. Platão, *Fedro* 250 C4.

nada nele é ininteligível, obscuro, desmesurado; ele vive uma vida bem-aventurada, e assombro teria²⁷ quem também viu e, como deveria, o adentrou e se tornou um com ele.

Assim como quem olha para o céu e vê o esplendor das estrelas imagina e procura quem os fez, do mesmo modo, quem contemplou e viu e se maravilhou com o universo inteligível também deve procurar seu feitor e quem foi que o trouxe à existência e como, ele que gerou uma criança como o intelecto, um belo rapaz que se repleta por si mesmo²⁸. Todavia, ele definitivamente não é nem intelecto nem repleção, mas é anterior ao intelecto e à repleção: pois o intelecto e a repleção lhe são posteriores, necessitando repletarem-se e inteligirem-se; eles estão próximos do que não tem carência nem precisa inteligir nada, mas eles possuem a verdadeira saciedade e intelecção, porque as têm primeiramente. Mas o que está antes deles nem necessita nem possui: ou não seria o Bem.

²⁷ Cf. Homero, *Iliada* III 342.

²⁸ Cf. Platão, *Crátilo* 396b; neste trecho, Plotino brinca com os homônimos *kopos*, “rapaz”, e *kopos*, “repleção”.

Comentário

Primeira Parte

A Contemplação da Natureza, da Alma e do Intelecto (capítulos 1-8)

Primeiro capítulo: *exórdio*

Linhas 1-10: colocação da tese: *todas as coisas anseiam a contemplação e a alcançam conforme as possibilidades intrínsecas às suas naturezas:*

Brinquemos, de início, antes de seguirmos sérios: se disséssemos que todas as coisas anseiam a contemplação e miram esse fim - não só os viventes racionais, mas também os irracionais e a natureza nas plantas e a terra que as engendra - e que todas elas a atingem com a intensidade que lhes é possível, conforme a natureza que possuem, cada uma delas contemplando e atingindo a contemplação de modo diferente, umas verdadeiramente, outras obtendo apenas sua imitação e imagem - quem sustentaria essa tese paradoxal? Já que ela surgiu entre nós, não haverá nenhum perigo em brincarmos com nossas próprias idéias.

Todo o primeiro capítulo sugere que Plotino tenha redigido o tratado *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno* ambicionando um círculo de leitores maior que o de suas preocupações costumeiras. Essa característica nos é indicada pelo modo precavido e subterfugioso com que ele anuncia a tese a ser desenvolvida, contrastando-se nitidamente a tratados mais escolares - como IV. 7 [2], III. 1 [3], IV. 2 [4], V. 9 [5], IV. 9 [8], II. 2 [14], II. 6 [17], V. 7 [18], II. 5 [25], I. 5 [36], II. 7 [37], IV. 6 [41] - que introduzem sucinta e diretamente um dilema, questão ou dificuldade a resolver-se. Similares a III. 8 [30], podem ser mencionados I. 6 [1], IV. 8 [6], V. 1 [10], VI. 1 [42], III. 7 [45], III. 2 [47] e I. 8 [51], que também se iniciam com uma espécie de exórdio e seguem em tom mais discursivo que dialético, provavelmente compostos para atingir também as mãos de leitores fora da Escola de Plotino.

O que distingue III. 8 [30] de todos os outros tratados de Plotino é a novidade da tese que ele anuncia. O tratado III. 8 [30], diferentemente tanto dos escritos mais escolares de Plotino quanto dos dirigidos para um público maior, é escasso em citações e não faz apelo a uma tradição. Os escritos mais escolares costumam erigir-se sobre um grande número de menções a obras estóicas, peripatéticas e platônicas, que serviam de ponto de partida para a solução plotiniana dos problemas suscitados (cf. *V.P.* 14. 4-18), com freqüentes e abundantes referências aos *Diálogos* de Platão. Os escritos dirigidos para um

público maior, mais repletos ainda de menções aos *Diálogos*, tendem a demonstrar grande reverência à tradição, proclamando que a verdade já foi descoberta pelos antigos filósofos (principalmente Platão) e que nada do que Plotino anuncia é novidade (cf. IV. 8 [6] 1; V. 1 [10] 8; III. 7 [45] 1). Em III. 8[30], é importante notar que Plotino não se refere a Platão até o final do capítulo 5 (34-37), momento em que ele cita o “divino Platão” (III. 5 [50] 1. 6) pela primeira vez. Um fato singular nas *Enéadas*.

É possível que as sugestões de Plotino, para que “brinquemos” (I. 1, 9 e 10) sejam reminiscências das *Leis*, 721 B 1-2 e 803 C (indicadas por Armstrong 1966-1988, nota *ad locum*). Na primeira das passagens, Platão faz falar o Ateniense, que propõe a seus interlocutores que imaginem a cidade como se fossem “velhas crianças”. Na segunda passagem, o Ateniense declara que “devemos ser sérios com o que é sério, e não com o que não o for; por sua natureza, Deus é digno de toda bem-aventurada preocupação, ao passo que o homem...foi feito para ser um brinquedo de Deus, e isso é verdadeiramente o melhor de seu nascimento: assim devem todo homem e mulher atravessar sua vida, conformando-se com isso e brincando as mais belas brincadeiras...”

Como se percebe, Plotino não cita ou menciona claramente Platão. Ele pode ter em mente essas passagens das *Leis*, mas não é com os mesmos humores de Platão, que ele introduz sua tese. O tom informal e apologético do início de III. 8

[30] ameniza a seriíssima tese anunciada e nada tem a ver com a serenidade de III. 2 [47] 15, 33ss., em que Plotino, cientemente, alude às *Leis*, interpretando as grandezas e as misérias humanas em termos de uma representação teatral. Para ele, assim como para o tardo Platão, o que é realidade para o homem é, para Deus, um espetáculo representado no teatro do mundo por marionetes que se tomam por homens e sofrem por isso, mas que na realidade são apenas sombras externas do homem interior, o único personagem realmente existente e substancial. Diferentemente de Platão, para quem as mais sérias atividades humanas são somente um jogo, Plotino pensa que apenas o homem exterior é uma marionete. Isso se conecta com a convicção plotiniana de que toda ação é um enfraquecimento da contemplação, exposta nos capítulos 4, 5 e 6 de III. 8 [30] (Dodds, 1993, p. 9).

Mas, se nas primeiras linhas de III. 8 [30] a alusão a Platão é nebulosa, a referência a Aristóteles é ensolarada. Plotino invoca o livro X 2, 1172 B10, da *Ética a Nicômaco*, deixando evidente, desde o início, com quem irá discutir. Nesse trecho da *Ética*, Aristóteles relata que Eudoxo, tendo observado que todas as coisas, tanto as racionais quanto as irracionais, buscam o que lhes é prazeroso, concluiu que o prazer é o Bem supremo. Plotino substitui o prazer pela contemplação, mas a referência continua válida, pois Plotino enuncia sua tese com os mesmos termos de Aristóteles: *ephiesthai* [desejar] e *elloga kai aloga* [racionais e irracionais] (1. 2-3).

É difícil dizer exatamente quem seriam os leitores de III. 8 [30]. Como o tratado foi composto durante o auge da escola de Plotino, em Roma, podemos supor que seus amigos e discípulos, como Porfírio, Amélio e Eustóquio, estariam entre eles. Porfírio nos conta que, entre os ouvintes de Plotino, havia cristãos gnósticos, a quem Plotino freqüentemente refutava em seus cursos, e que tanto ele, Porfírio, quanto Amélio escreveram várias obras refutando as doutrinas gnósticas (V.P. 16). Disso podemos deduzir que o tratado tenha sido lido por quase todos aqueles com quem Plotino mantinha alguma forma de diálogo intelectual, pois era a primeira parte do manifesto plotiniano contra o gnosticismo (formado por III. 8 [30], V. 8 [31], V. 5 [32] e II. 9 [33]), com o qual Plotino desejava impedir a proliferação dessa “insana” (II. 9 [33] 16. 33) corrente de pensamento dentro de seu círculo de amigos.

De qualquer forma, fossem quais fossem os leitores de III. 8 [30], não devemos esquecer que eram eruditos, filósofos e literatos, que imediatamente reconheceriam a referência de Plotino à concepção aristotélica de *theōria* [contemplação], apresentada na *Ética a Nicômaco* X 7 e 8. Nesses capítulos, Aristóteles estabelece que a contemplação é “a melhor atividade do que há de melhor em nós, o intelecto (*nous*)” (X 8, 1177a19-20). A contemplação é uma atividade divina do homem e é a única atividade que podemos conceber em Deus. Se, ao colocarem os olhos no início de III. 8 [30], os leitores de Plotino eram capazes de lembrar-se do que Aristóteles dissera acerca da contemplação, é fácil imaginar o

escândalo provocado pela “brincadeira” plotiniana de que todas as coisas, até mesmo os seres irracionais, contemplam e desejam contemplar. Ao longo do tratado, Plotino mostrará que sua concepção de *theōria* não é apenas muito mais ampla que a de Aristóteles, mas também muito diferente, visto que, para ele, a contemplação nada tem a ver com o pensamento discursivo e racional (III. 8 [30] 3. 13).

Para compreendermos melhor a exposição da tese de Plotino, devemos notar as diferentes acepções em que o termo *physis* [natureza] é empregado por ele. Embora todas as coisas contemplem e desejem contemplar, Plotino adverte (1. 5-7) que a intensidade de sua atividade contemplativa varia de acordo suas naturezas (*kata physin echonta*). Um pouco antes (1. 4), ele havia dito que a *physis* nas plantas também era capaz de contemplar. Além dessas duas acepções de *physis*, há ainda uma terceira, que aparecerá em 1. 22, quando Plotino nos diz que a natureza possui contemplação. Se lermos essas passagens atribuindo a *physis* um único e mesmo significado, dificilmente entenderemos o que Plotino quer nos dizer. Devemos perceber que, sob a mesma palavra, diferentes conceitos são expressos.

Seguindo o *Lexicon* de Sleeman e Pollet (1980, *sub. voc.*), podemos distinguir exatamente três acepções de *physis* em: a) o princípio ou disposição próprio a um ente, que é causa de seu desenvolvimento (ex.: III. 8 [30] 1. 4; V. 2 [11] 1. 21); b) a constituição intrínseca a cada ente, muitas vezes sinônimo de essência,

empregada para todos os níveis da realidade (ex. genérico: III. 8 [30] 1. 5; para o corpo: V. 9 [5] 5. 46; para a alma: V. 1 [10] 10. 4; para intelecto: III. 8 [30] 9. 21; IV. 8 [6] 7. 1; para o Uno/Bem: VI. 9 [9] 7. 16); c) a força ativa que estabelece e conserva o universo sensível (III. 8 [30] 1. 22; V. 9 [9] 6. 20).

Indício da importância e complexidade do termo *physis*, no vocabulário plotiniano, é a ocorrência de todas das três diferentes acepções da palavra já no primeiro capítulo. Dessa forma, relendo 1. 4-5, devemos entender o seguinte: o princípio de crescimento das plantas, assim como tudo mais, contempla e deseja contemplar, de acordo com a capacidade de sua constituição intrínseca. Mesmo depois de feitas tais observações, a tese anunciada por Plotino permanece estranha, obscura, incompreensível, pois nós, leitores de todas as épocas, ainda guardamos a noção aristotélica de contemplação. Aos poucos, Plotino modifica o conceito aristotélico de *theōria* [contemplação], até que, no capítulo 5, encontramos a *theōria* plotiniana em toda a sua amplitude.

Mas, por enquanto, ciente da estupefação dos leitores, Plotino propõe que brinquemos com ele mais um pouco, ainda que julguemos sua tese uma contradição (*to paradoxon tou logou*, 1. 8), e não receemos dizer absurdos, pois temos todo o direito de brincar com nossas idéias. Isso talvez seja mais uma pista, para que nos livremos de nossos preconceitos filosóficos e nos preparemos para adentrar um novo domínio conceitual.

Linhas 10-18: complementação da tese: *as ações humanas são contemplação ou tentativa de contemplar:*

Acaso nós, agora, brincando, também contemplamos? Claro! Nós e todos que brincam o fazemos; ou antes, brincam porque desejam contemplar. Seja criança, seja adulto, brincando ou sério: parece que uma brinca e o outro é sério devido à contemplação, e toda ação inclui um esforço dirigido para a contemplação; a compulsória, arrastando a contemplação para o externo, e a dita voluntária, menos, porém igualmente nata do anseio de contemplação. Mas isso fica para depois.

Plotino efetua uma segunda alteração da noção aristotélica de *theōria*. Após ampliar o conjunto dos entes capazes de atividade contemplativa, incluindo os irracionais, Plotino desfaz a distinção aristotélica entre *theōria* e *praxis* [ação]. Seus leitores devem continuar assustados: tanto para o homem antigo quanto para nós, é difícil imaginar algo mais claro e distinto que a unânime divisão das atividades do homem em *theōria* e *praxis*. Mas eis que Plotino decide transformar em contemplação toda a ação.

A *praxis*, para Plotino, é distinta da *poiēsis* [produção] - tratada no comentário às linhas 18-24. Ela exprime uma ação praticada, voltada e condicionada ao que é sensível e externo ao praticante, um tipo de efusão, em que o homem se dispersa e esquece de si. Plotino voltará à *praxis* nos capítulos 5, 6 e 7. A partir de agora, toda ação, em qualquer nível da realidade, será uma consequência (enfraquecida, Plotino dirá em III. 8 [30] 5. 23) da contemplação e, assim, se identificará a ela, de modo que a verdadeira força produtiva não mais será *praxis*, mas *theōria*: “a atividade metafísica de ver é criatividade fecunda” (Gatti, 1996b, p. 227).

É uma convicção não apenas plotiniana, que a *praxis* seja um tipo de atividade ou disposição interior inferior. Ela é, essencialmente, voltada para o externo (III. 8 [30] 1. 16) e se orienta a um fim que está nesse externo (cf. V. 3 [49] 6. 35ss.). Justamente por isso, uma de suas implicações é a diminuição da liberdade, uma vez que a máxima liberdade é a existência sem o constrangimento da *praxis* intencional (Beierwaltes, 1995, p. 88, n. 42; cf. VI. 8 [39] 6. 37).

Em 1. 16-17, Plotino distingue dois tipos de *praxis*, a compulsória (*anagkaia*) e a voluntária (*hekousios*). A compulsória é a ação compelida pelo acaso, pelas circunstâncias acidentais externas. Quando agimos, modificados pelo que nos é exterior e pressionados pelas forças desse exterior, apenas respondemos irrefletidamente a estímulos, condição esta que não pode ser descrita como

voluntária. A *praxis* voluntária é a que depende exclusivamente do que está em nosso poder (*eph' hemin*). Ela não é uma ação absolutamente livre, pois podemos agir de acordo com desejos e paixões, mas é, de qualquer forma, uma ação da alma, quer esteja ela sob o domínio do corpo, quer do intelecto (III. 1 [3] 9). Porque são *praxeis* [ações], ambas, como já foi dito, dirigem-se para o exterior do praticante, mas a ação voluntária, por revelar, ainda que fragilmente, uma reflexão interior, é menos voltada para o exterior que a ação compulsória.

Plotino abandona subitamente o tema da *praxis*, relegando-o a capítulos futuros (5, 6 e 7, especificamente). A menção incidental da distinção entre ação compulsória e voluntária, que não é mais retomada neste tratado, suscita os difícilísimos temas da vontade, da liberdade, da necessidade, da contingência, do destino e da providência, que não serão discutidos por nós. Três tratados são fundamentais para o entendimento dessas noções: III. 1 [3] (*Sobre o destino*), VI. 8 [39] (*Sobre a liberdade e a vontade do Uno*) e III. 2-3 [47-48] (*Sobre a providência*); Leroux, 1990 e 1996 são muito úteis.

Linhas 18-24: complementação da tese e ponto de partida da investigação: *como a natureza contempla e produz através da contemplação:*

Falemos agora da terra mesma e das árvores e das plantas em geral: qual seria a contemplação delas; como enlaçaremos o que a terra faz e produz e a atividade de contemplação; e como a natureza, considerada desprovida de imaginação e raciocínio, tem nela mesma a contemplação e faz o que faz através da contemplação, a qual não possui.

A segunda complementação da tese anunciada por Plotino, pondo abaixo mais uma concepção aristotélica, não é menos surpreendente que a anterior: a contemplação é produtiva. Na *Ética a Nicômaco* X 7, 1177 B 1-5, Aristóteles havia determinado que a contemplação, sendo um fim em si mesma, a única atividade que não é amada devido às suas conseqüências, mas por aquilo mesmo que ela é (*di' autēn agapasthai*), não produz nada além do próprio ato de contemplação. Ao contrário da ação, em que se busca sempre algo além do próprio ato, que pode ou não coincidir com o resultado da ação, o ato contemplativo não é produtivo, não resulta em nada outro que ele mesmo. Para Aristóteles, a atualidade da produção está no produto, não no produtor, assim como a atualidade do movimento está no que é movido. Diferentes disso são as atividades em que não há nenhuma conseqüência além do próprio ato, como o ato de ver e o de contemplar; nestas atividades, a atualidade está naquele que vê ou contempla (cf. *Metafísica*, IX 8, 1050 A 23-B 2; Deck, 1991, p. 127). Portanto, o contemplante, em seu ato de

contemplação, jamais poderia ser concebido uma causa eficiente. É justamente no contrário que Plotino quer que acreditemos: o contemplante é um produtor, e o intelecto, a alma e a natureza produzem contemplando.

Como bem notou E. Bréhier (1924-1938, *Notice* a III. 8 [30]), a contemplação plotiniana é "um dos paradoxos mais violentos que a filosofia já produziu". Antes de Plotino, os termos "natureza", "alma" e "razão" eram concebidos como forças ativas dotadas, em maior ou menor grau, pelo pensamento. Defini-los como simples atos de contemplação seria retirar-lhes a capacidade de produzir, "a menos que se mostre que a contemplação é ao mesmo tempo produção". E é exatamente este paradoxo, em todos os níveis de realidade, que Plotino sustenta, "com uma variedade e abundância verdadeiramente desconcertantes de argumentos e de imagens"

Plotino define, como ponto de partida de sua investigação, o modo de produção da natureza. *Physis* é empregada, aqui, na acepção c) - apresentada no comentário à linhas 1-10 -, ou seja: a força ativa que estabelece e conserva o universo sensível. A demonstração de que a natureza produz e organiza o sensível através de um ato de contemplação será a preocupação de Plotino nos capítulos 2, 3 e 4.

Enquanto a ação humana pode ser classificada como *praxis* ou *poiēsis*, a ação da natureza é estritamente *poiēsis*, isto é, uma ação que coincide com a contemplação e dela depende. Ela é o resultado de uma capacidade produtiva interior ao produtor, sendo superior à *praxis* pelo fato de que o “poeta” contempla o inteligível para produzir. Esta definição de *poiēsis* foi sugerida por Gatti, 1996b, p. 227; no entanto, não posso concordar em que ela seja “a fecundidade criativa daquele que foi enriquecido pela participação metafísica do Uno” É muito claro, para Plotino, que qualquer atividade abaixo do intelecto não é causada pela participação imediata do ente no Absoluto, o Uno. Pelo contrário, um ente contempla apenas o princípio a ele superior (III. 8 [30] 7. 1-15). As coisas inanimadas, para participarem do Bem, precisam voltar-se para a alma; e esta necessita ascender ao intelecto, para unir-se ao Uno (I. 7 [54] 2). Toda atividade (*energeia*), embora seja algo necessário dentro da corrente vital da realidade, é condenável, pois é uma forma enfraquecida de contemplação, sendo que a atividade da alma é uma contemplação mais fraca que a do intelecto e assim por diante (III. 8 [30] 5. 17-25). Mesmo o afastamento do intelecto de seu produtor, o Uno, que absolutamente não é afetado por isso, é algo para se lamentar, uma vez que envolve um desejo de autoafirmação, uma audácia, *tolma* (III. 8 [30] 8. 35; cf. Torchia, 1993, pp. 44-49).

Mas voltemos a III. 8 [30] 1. 18-24. As linhas finais revelam uma face incomum de Plotino: há certa ironia, ou pelo menos um bom humor, não muito

freqüente nas *Enéadas*, quanto às teses peripatéticas e estóicas. Plotino brinca com o que dizem (*phasi*, 1. 22) os estóicos (cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II. 1016), para quem a natureza é desprovida de raciocínio e imaginação, ou seja, incapaz de formar imagens mentais (*aphantaston*, 1. 22). Quando Plotino diz que a natureza “tem nela mesma a contemplação e faz o que faz através da contemplação, a qual não possui” (1. 23-24), não se pense que há alguma contradição: esse “a qual não possui” é evidentemente provocação de Plotino, aludindo ao que pensam os estóicos, pois, como disse linhas acima, a natureza tem em si a contemplação.

Segundo capítulo: *características da produção da natureza*

Linhas 1-6: imaterialidade: *a natureza não emprega instrumento algum ao produzir.*

Aqui não há mãos nem pés nem instrumento algum, adquirido ou inato; há necessidade apenas de matéria, sobre a qual a natureza trabalhará e à qual informará: todo mundo sabe disso. Temos também de excluir a alavancagem da produção da natureza. Que impacto ou alavanca produz cores tão variegadas e tantas figuras diferentes?

Dos primeiros aos últimos tratados, toda a filosofia plotiniana é marcada pela constante preocupação de excluir o instrumentalismo, o materialismo, a espacialidade, a temporalidade e o antropomorfismo de nossas noções de entidades metafísicas - tais como alma, inteligência, divindade - e acontecimentos metafísicos - produção, processão, retorno, desejo e contemplação, por exemplo. Essa preocupação talvez seja uma das características que mais afaste Plotino dos outros pensadores antigos, tanto pagãos quanto cristãos.

Neste segundo capítulo, Plotino inicia efetivamente a demonstração de que a *poiēsis* [produção] da natureza deriva de sua atividade contemplativa e é por ela determinada. Por enquanto, ele quer apenas que aceitemos a idéia de que a natureza é capaz de contemplar e que produz porque contempla, para, logo em seguida (capítulos 3 e 4), estabelecer que a produção da natureza e a própria natureza *são* contemplações. A argumentação deste capítulo é marcada por três passos nítidos, com os quais Plotino, delineando gradualmente sua noção de *theōria* [contemplação], prepara-nos para o depoimento da *theōria* aristotélica: primeiro (2. 1-6), ele adverte que não devemos pensar que a *physis*, a força ativa que estabelece e conserva o universo sensível, possua características antropomórficas, que necessite de meios humanos de produção; em seguida (2. 6-22), estabelece que a natureza é um princípio produtor que perdura sem alterar-se; por fim (2. 22-34), postula seu *status* puramente inteligível.

Em sua essência, este segundo capítulo de III. 8 [30] é precedido por uma discussão muito semelhante em V. 9 [5] 5-6, em que Plotino também estabelece que a natureza não necessita de meios humanos ou mecânicos para inserir os *logoi*, princípios formativos inteligíveis na matéria, produzindo assim o universo sensível. Talvez seja por isso que a primeira oração do capítulo (2. 1-3) tome como “evidente para todos” (*panti pou dêlon*) que a natureza não produz o universo moldando-o com suas mãos e pés, ou talhando-o com algum instrumento. Inserir *logos* na matéria: este é o significado da *poiēsis* da natureza; e, para tanto, o que se

requer não é mecânico (impacto ou alavancagem), porém intelectual (contemplação); não se trata de arranjar átomos materiais, martelar ou esculpir, mas simplesmente olhar.

Três problemas concernentes à fixação textual nos fizeram preferir o texto editado por Armstrong (1966-1988) ao de Henry e Schwyzer (1964-1982). Em 2. 2-3, lê-se, tanto na edição de Henry e Schwyzer quanto na de Armstrong, *eph' hēs poiēsei* [sobre a qual trabalhará], em que o pronome relativo retoma *hylē* [matéria], também em 1. 2, e o sujeito subentendido do verbo é *physis*. O sentido da frase está plenamente de acordo com a filosofia de Plotino: a natureza trabalhará a matéria, para produzir. Bréhier (1924-1938) editara e MacKenna (1952) e Deck (1991, p. 142) traduziram, antes de Henry e Schwyzer e Armstrong, *eph' hēs poiēsei*. No entanto, em 1982, Henry e Schwyzer, nas *addenda et corrigenda ad textum et apparatus lectionum* de sua edição, consideraram *eph' hēs poiēsei* uma glosa e a suprimiram, sem apresentar algum manuscrito ou um motivo que justificasse a alteração. Se a passagem é realmente uma glosa, é uma glosa inteligentíssima, que bem poderia ser conservada no texto, pois é esclarecedora, precisa e não redundante. Além disso, como a passagem não foi posta em dúvida antes de 1982, não vejo motivo imperante para acatar a supressão.

O segundo problema concerne a *kai hēn* [e a qual], em 2. 3, em que o pronome também se refere a *hylē*, sendo objeto do verbo que será o terceiro

problema, *eneidopoiein* [fazer forma em]. Assim como a passagem discutida anteriormente, Henry e Schwyzer (1964-1982), nas *addenda et corrigenda*, novamente a despeito de todos os estudiosos anteriores, alteraram o texto, que também jamais fora questionado, substituindo *kai hēn* por *kath' hēn* [de acordo com a qual]. Com a alteração, o texto parece não fazer sentido. A que poderia o pronome referir-se senão a *hylē*? Se o pronome de fato se refere a *hylē*, como a natureza poderia agir de acordo com (*kata*) a matéria, quando é exatamente o contrário que Plotino quer mostrar?

Eneidopoiei [faz forma em], também em 2. 3, é o terceiro problema. Bréhier (1924-1938), Henry e Schwyzer (1964-1982) e Sleemam e Pollet (1980) trazem *en eidei poiei* [faz na forma], enquanto Armstrong (1966-1988) edita *eneidopoiei*. Segundo este (em nota *ad locum*), “agora” Henry et Schwyzer adotam *eneidopoiei*, mas não revela *onde* eles o fazem. Embora as duas opções levem aproximadamente à mesma tradução, não é sem um pouco de boa vontade que se compreende o que *en eidei poiei* significa. O dicionário Bailly não registra ocorrência alguma da construção *poiein en* [fazer em]. Por si só, a construção é estranha, pois “trabalhar na forma” não faz muito sentido; mas, se a aceitássemos, juntamente com a alteração anterior, conforme querem Henry e Schwyzer, teríamos algo incompreensível: *kath' hēn en eidei poiei*, literalmente “(a natureza) faz na forma de acordo com ela (a matéria)”. Creio que *eneidopoiei* seja preferível, pois seria um neologismo criativo, preciso e audacioso, uma palavra cunhada por Plotino para

permitir que o idioma grego exprima o acontecimento metafísico de “fazer a forma em”.

Linhas 6-22: imobilidade: *a natureza não está em movimento quando produz, mas permanece imóvel:*

As pessoas vêem os ceroplastas e acabam por achar que a fabricação da natureza é como a deles, mas eles não são capazes de produzir cores, a não ser que as tragam de alhures para o que modelam. Nos artesãos que executam tais artes algo deve perdurar, algo segundo o qual, perdurando, eles produzirão suas obras com as mãos. Ora, essas pessoas que comparam a natureza aos ceroplastas deveriam elevar a si mesmas a esse algo na natureza e compreender que também nela a força que produz, mas sem as mãos, deve perdurar, perdurar inteiramente. A natureza não precisa mesmo ter partes que perduram e partes que se movem – a matéria é o que muda, e da natureza nada está em movimento – pois o movente primário não será assim, nem a natureza: ela é o que perdura no universo. O *logos* - diria alguém - é imóvel, mas a natureza é diferente do *logos* e está em movimento. Todavia, se disserem que toda a natureza está em movimento, o *logos* também estará; e se algo dela for imóvel, isso será o *logos*.

Ainda que Plotino argumente com clareza neste trecho, existe um impedimento para o compreendermos: o sentido exato do verbo *menein*. Segundo o dicionário Bailly (*sub voce*), o significado principal deste verbo é “demeurer”, “rester”, tanto em acepção espacial (permanecer, ficar fixo, estável, imóvel), quanto temporal (permanecer, perdurar, perseverar). Plotino não o emprega diferentemente, basta um breve passar de olhos no *Lexicon* de Sleeman e Pollet (1980), para comprová-lo. Todavia, para ele - eis o problema - em cada nível da realidade, há um modo diferente de permanecer espacial ou temporalmente.

Dizer “o Uno permanece” não significa o mesmo que dizer “uma flor permanece”, pois o Princípio Primeiro de todas as coisas, estando além de qualquer determinação possível (além do ente, I. 3 [29] 5. 7-8; além do intelecto, III. 8 [30] 9. 2; além da eternidade, uma vez que esta é a vida do intelecto, III. 7 [45] 2. 7-8), é capaz de permanecer intransitivamente em si, para si e por si, ao passo que uma flor pode fazê-lo apenas transitivamente, durando uma semana ou estando fixa em um vaso. Infelizmente, esse é um tema que ultrapassa o escopo deste estudo. Basta sabermos que, de modo geral, todos os entes têm capacidade de produzir enquanto permanecerem (V. 1 [10] 6. 30-39; cf. Deck, 1991). Todavia, cabe-nos tentar perceber se determinada produção enfatiza a permanência espacial ou a temporal.

Como bem se vê, nossas observações são antes intuições provenientes de leituras comprazentes das *Enéadas*, do que propriamente o resultado de uma pesquisa rigorosa. Com isso em mente, propomos a seguinte interpretação para 2. 6-19. A produção da natureza não é semelhante à produção das *technai* [artes] humanas, pois estas são um mero trabalho de justaposição de sensíveis, temporalmente determinado, calculado, deliberado e realizado através de algum meio (veja-se, por exemplo, V. 9 [5] 11; cf. O'Meara, 1996, p. 75), ao passo que a natureza insere forma na matéria, produzindo o universo sensível a ser trabalhado pelo homem, sem necessitar de instrumentos ou raciocínios, mas apenas sendo o que ela é, já que nela o ser (*to einai*) e o produzir (*to poiein*) coincidem (III. 8 [30] 3. 16-17). Todavia, há algo na produção humana que pode ser comparado à natural, algo que na verdade nos ajuda a entender o processo produtivo da natureza. Em toda atividade humana, existe um plano a ser seguido, um cálculo, uma deliberação, algo próprio à alma do praticante, que acompanhará a atividade. Isso é o que permanece, ou seja, não se altera no curso da atividade e, por isso mesmo, não é apenas guia da atividade mas, empregando um anacronismo, é sua condição de possibilidade. Na produção da natureza, no entanto, não há algo que permanece e algo sujeito a alteração; ela permanece inteiramente, isto é, ela existe eternamente e é, em sua existência eterna, idêntica a si mesma, inalterável. O que se move, se altera, devém, nesse caso, é a matéria, que receberá uma forma. A

natureza é o que permanece inalterado, idêntico a si, invariável, no universo, assim como a alma humana é o que permanece inalterado no corpo.

Bréhier (1924-1938) e Armstrong (1966-1988) parecem crer que a permanência e o movimento mencionados por Plotino neste trecho são espaciais ou energéticos. Suas traduções propõem expressões como “point d’appui fixe” [ponto de apoio fixo] e “être en mouvement” [estar em movimento], “stay unmoved” [permanecer imóvel] e “be in movement” [estar em movimento], que, se não equivocadas, pelo menos não abrangem toda a complexidade da argumentação. Bréhier (em nota *ad locum*) chega a remeter-nos a Aristóteles (*De animalium motu*, X), no tocante à necessidade de um ponto fixo. Penso, contudo, que não se trata de mecânica nem de cinemática, mas de ontologia. Por outro lado, a tradução de MacKenna (1952) é louvável. Seu conhecimento de Plotino por, como dizia ele, “inborn sight” [visão nata] (*Journal*, December 5, 1907, in Dodds, 1936) e sua liberdade literária lhe permitem criar noções como “inbound” [dirigido para o interior], “[the force] remaining within” [a força que permanece dentro], “outgoing force” [força externante] e “moved phase” [fase movida], originais e rigorosas a um tempo.

Creio que a chave para a compreensão de *menein* e seu contraponto, *kinein* [mover, estar em movimento], nestas linhas, seja interpretá-los a partir das noções de ser e devir. A natureza é uma alma, produto da alma universal (III. 8 [30] 4. 15-

16; ou a parte inferior da alma do universo, como Plotino diz em IV. 4 [28] 27. 11-17) e, como tal, não está sujeita a um movimento espacial. Todavia, a alma universal possui um movimento próprio, que é mais propriamente a atividade que engendra o tempo e lhe permite envolver o universo de uma maneira viva (leia-se II. 2 [14] 1; e III. 7 [45] 11). Não há contradição. A natureza possui um movimento que se traduz em sua *energeia* [atividade], pois não está morta; porém é imóvel e inalterável, já que não é delimitada pelo espaço físico nem submersa no devir sensível. Em suma, a natureza permanece porque é, e a matéria se movimenta porque devém.

Contra a afirmação do caráter imutável e perseverante da natureza, Plotino prevê uma possível objeção: existe no universo um *logos*, um princípio formativo intelectual responsável pela constituição essencial de todas as coisas, que é sempre o mesmo, inalterável, imóvel (*akinētos*). Esse princípio é diferente da natureza. Ora, se ele é o que permanece no universo, então a natureza estará sujeita a transformações, estará em movimento (*kinoumenē*). Lembremos novamente que as formas derivadas de *kinein* não exprimem aqui um movimento espacial, mas ontológico, um devir.

Ainda não estamos em condições de apreciar plenamente a resposta de Plotino a essa objeção, pois ela se funda na identidade entre *physis* [natureza] e *logos* [princípio formativo intelectual], que será desenvolvida em 2. 26ss. e,

principalmente, no capítulo 3. Baste-nos, por enquanto, essa exposição sumária, já que ainda não destrinchamos o conceito plotiniano de *logos*, tarefa de que nos ocuparemos no comentário ao capítulo seguinte. Se o *logos* é imóvel, então a natureza também o será; do mesmo modo, se há algo que permanece na natureza, isso é um *logos*, pois a natureza é uma alma produtora e o *logos* é o princípio intelectual usado pela natureza para produzir e ordenar o universo.

Linhas 22-34: inteligibilidade: *a natureza é uma forma, não um composto de matéria e forma; o logos inteligível é o responsável pelas determinações de todos os entes; a natureza é um logos:*

De fato, a natureza deve ser uma forma, não um composto de matéria e forma: pois por que ela iria precisar de matéria quente ou fria? A matéria subjacente a ser moldada lhe advém portando essas características, ou se torna assim, quando não possui qualidade alguma, ao logicizar-se por um *logos*. Pois não é o fogo que precisa se aproximar da matéria, para que ela se torne fogo, mas um *logos*: isso é uma indicação, de modo algum insignificante, de que, tanto nos animais quanto nas plantas, os *logoi* são os produtores: e a natureza é um *logos*, que produz um outro *logos*, produto 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 o irmão do

que produz o formato e, possuindo a mesma força, produz naquilo que é engendrado.

Plotino considera a natureza - como vimos acima (e veremos com mais detalhes adiante) - uma alma, ou pelo menos a parte inferior da alma universal. Como tal, não há matéria em sua constituição (cf. V. 9 [5] 6. 15-20). Não se mesclando à matéria, ela não é um corpo, pois este é o resultado da inserção de um *logos* na matéria (IV. 7 [2] 2. 24). A natureza é a responsável pela inserção dos *logoi* na matéria, constituindo assim os corpos do universo sensível. Portanto, ela é uma forma, um princípio constitutivo intelectual (*eidos*); ela é ainda um *logos*, pois é a expressão existencial da alma do universo, assim como esta é o *logos* do intelecto (cf. V. 1 [10] 6. 44-48). De modo correlato, o universo sensível é a expressão existencial da natureza, seu *logos*.

A matéria por si só é absolutamente indeterminada. Ela é privação absoluta: privação de *phronēsis* [entendimento], *aretē* [virtude], *kallōs* [beleza], *ischys* [vigor], *morphē* [formato sensível], *eidos* [forma inteligível], *poion* [qualidade] (II. 4 [12] 16. 21-23). Todas as determinações qualitativas e quantitativas que constatamos no universo são *eidos*, *morphē* e *logos* (*ibid.*, 8. 23ss.; 9. 4ss.), e a matéria é o substrato que os recebe, ou melhor, sobre o qual eles flutuam, sem alterar sua constituição essencial, pois, mesmo com tais determinações, a matéria não passa de

um “cadáver adornado” (*nekron kekosmēmenon*, *ibid.*, 5. 18). Ela é verdadeiramente um não-ente (*alēthinōs mē on*), uma imagem ou aparência de massa (*ogkos*), um eterno anseio por existência substancial (*hypostasis*, III. 6 [26] 7. 12-13). Ela é uma potencialidade que jamais se atualizará (II. 5 [25] 5. 3-5). Plotino, no final de sua vida, chegou a declarar que a matéria é a “essência do mal (se é que pode haver uma essência do mal) aquilo que é o mal primeiro e por si mesmo (*kakon prōton kai kath' auto kakon*)” (I. 8 [51] 3. 38-40). A matéria é algo, ou melhor, é um não-algo que não podemos perceber com a visão, nem com o tato, nem com o olfato, nem com sentido algum; ela pode apenas ser percebida por um raciocínio (*logismos*) que não provém do intelecto, um raciocínio bastardo (*nothos*), vazio de idéias (II. 4 [12] 12. 27ss.).

A origem da matéria é, e provavelmente sempre será, um dos problemas que mais arduamente flagela os estudiosos plotinianos. O próprio Plotino parece não ter uma única resposta para o problema. Lendo os tratados da fase inicial, com alguma dificuldade podemos concluir que a origem da matéria é a mesma de toda a realidade: o Uno ou o Bem. Ela é o extremo da realidade, o último momento da educação da realidade a partir do Uno (cf. III. 9 [13] 3. 7-16; III. 4 [15] 1). Parece não ser possível que ela tenha outra origem senão um princípio metafisicamente anterior a ela; pois, se ela existisse por si mesma ou não fosse um momento da educação do Bem, não existiria apenas um princípio primordial, o que é inaceitável, para Plotino (II. 4 [12] 2. 9-10). Assim, a matéria seria, indiretamente, um produto

do Bem; diretamente, ela seria produzida pela alma, “por uma parte da alma que avança até as plantas” (III. 9 [13] 3. 7-8). Entretanto, a matéria - nos tratados que podem nos levar a pensar que sua origem é indiretamente o Bem - não é identificada ao mal absoluto. Nesses tratados ela é apenas a causa do mal moral, do mal para a alma (cf. III. 9 [13] 3. 8ss.; IV. 8 [6] 4. 13-30, 5. 24-33).

Mas, quando se identifica a matéria ao mal absoluto (I. 8 [51] 3. 35-50), como é possível que sua origem continue a ser o Uno? Como é possível que o Bem produza o Mal? Uma resposta possível poderia ser que a educação da realidade a partir do Uno implica que cada um dos estágios sucessivos da derivação representa um grau menor de perfeição, de modo que o limite seria a imperfeição absoluta ou o mal (cf. III. 2 [47] 5. 27-32). Mas, mesmo assim, permanece irresoluto o paradoxo: o Bem, que doa aos entes sua bondade, de fato produz o Mal. Não nos prolongaremos nesse assunto, visto que a digressão não será de grande serventia na compreensão do trecho de III. 8 [30] que comentamos; além disso, neste ponto do comentário, ainda não apresentamos os pressupostos teóricos de que o leitor necessita para apreciar toda a profundidade da questão. Sobre a matéria na filosofia de Plotino, vejam-se Narbonne (1993); sobre a matéria e o mal, Narbonne (1994, pp 113-147) e O’Brien (1993 e 1996).

Todavia, esse “cadáver adornado” também possui uma função na estrutura da realidade. Como uma imagem não existe sem um espelho, o universo

sensível não poderia existir sem a matéria (III. 6 [26] 14. 1-9). As formas intelectuais não se afastam do intelecto, mas aí permanecem eternamente. Não há emanção literal, envolvendo diminuição da essência intelectual; se houvesse, as coisas sensíveis poderiam existir sem matéria, já que seus *logoi* não precisariam ser recebidos por um substrato. Mas, uma vez que aquilo que realmente existe, as formas intelectuais, jamais se afastam de si mesmas e do domínio intelectual, segue-se que as imagens do que realmente existe, os *logoi* das coisas sensíveis, devem ser recebidas por algo outro, precisamente a matéria. Se as formas aparecem, ou parecem aparecer neste mundo sensível, tal receptáculo, a matéria, é necessário. A matéria não é o que existe realmente, ela é e permanece não-ente, não podendo, portanto, receber o que realmente existe. Ela é apenas o assento para o ente; ela busca o ente, mas ele não vem a ela. A matéria é e permanece sendo em potência (Deck, 1991, p. 94; um estudo aprofundado acerca da matéria pode ser encontrado em Narbonne, 1993; sobre a matéria e o mal, veja-se O'Brien, 1993 e 1996).

Com estes breves esclarecimentos acerca da matéria, podemos compreender melhor o restante do segundo capítulo de III. 8 [30]. A natureza produz o universo sensível inserindo *logos* na matéria absolutamente desqualificada. Não são as formas intelectuais propriamente que se aproximam da matéria, mas apenas sua expressão, o *logos*. Há uma transcendência da forma: o *eidos* transcendente faz nascer no ente inferior um tipo de *eidos* imanente, imagem

de si, que transforma esse ente inferior. Não é o fogo em si que se aproxima da matéria para que exista fogo no universo sensível, mas apenas o *logos* desse *eidos*. O mesmo se dá com as plantas e os animais, cuja produção é apenas a geração de outra planta ou animal: sua produção é uma transferência, uma doação de seu próprio *logos*. E podemos estabelecer que isso é uma regra da produção em qualquer nível da realidade: a natureza é o *logos*, a expressão do princípio superior a ela, a alma universal; ela, por sua vez, produz outro *logos*, a expressão de si mesma, o universo sensível, doando todas as determinações qualificativas ao substrato, a matéria, mas permanecendo eternamente inalterada. Porém, essa última expressão intelectual, o *logos* que a natureza incute na matéria e que causa a aparição do formato visível (*morphē horōmenē*), é incapaz de produzir outro *logos*. Ele não transmite sua expressão adiante, está morto, embora seja um irmão, uma determinação constitutiva da mesma espécie do *logos* que o produziu, que é vivo e generativo.

Terceiro capítulo: *características da natureza*

Linhas 1-10: contemplação: *a natureza é um logos e, portanto, contemplação:*

Então como, ao produzir, e ao produzir assim, ele atingiria alguma contemplação? Ora, se ele produz permanecendo e permanecendo em si mesmo e é um *logos*, então ele é, ele mesmo, contemplação. A ação aconteceria de acordo com o *logos*, sendo obviamente diferente dele: mas o *logos*, mesmo o que acompanha e comanda a ação, não seria ação. Portanto, se não é ação, mas *logos*, é contemplação. E todo *logos* se encaixa em uma destas espécies: o mais inferior, que é proveniente da contemplação e é contemplação somente na aceção de ter sido contemplado; e o que é anterior a esse, o universal, que se divide em dois: um que é diferente para cada uma das coisas e se apresenta não como natureza, mas como alma, e um outro, que está na natureza e é natureza.

A primeira dificuldade deste capítulo, imediatamente detectada pelo leitor, é descobrir se Plotino fala do *logos* de modo geral ou do *logos* que é a natureza.

Creio que Plotino se refira à natureza - ou ao *logos* que é natureza, já que os participios e os pronomes nestas linhas são todos masculinos - simplesmente porque ela identificara, há poucas linhas (2. 29), natureza e *logos*. Lembremos que a divisão dos tratados em capítulos não se encontra originalmente na edição de Porfírio, sendo obra de Marsílio Ficino. Isso nos permite pensar que a distinção entre o *logos* que tem vida e o que é morto, em 2. 30ss., seja uma breve digressão de Plotino, que logo em seguida terminaria de expor a identificação feita. Entretanto, a questão com que se abre o capítulo nos pode fornecer um motivo mais concreto, para acreditarmos que se trata da natureza, se recordarmos que, nas linhas finais do primeiro capítulo, Plotino dissera que iria mostrar que a natureza contempla e produz porque contempla. Parece que este é o momento anunciado, pois Plotino menciona uma produção determinada pela contemplação. Contudo, se notarmos que toda produção, em qualquer nível da realidade, é determinada pela contemplação, poderíamos muito bem dizer que o trecho em questão trata do *logos* em geral.

Lemos, portanto, em 3. 1-3, que a natureza efetua um ato contemplativo ao produzir o universo sensível e que seu modo de produzir é inserindo *logos* no substrato material (é provavelmente este o sentido de *houtō poiōn* [produzindo assim], em 3. 1). A natureza, segundo Plotino, seria uma contemplação por três motivos: primeiro, ao produzir, sua constituição essencial permanece, não se esvai, persevera eternamente (*menēi*); segundo, ela permanece eternamente idêntica,

inalterada (*menei en autôi*); terceiro, ela é a expressão existencial, o *logos*, do princípio a ela superior, a alma universal. Ainda que pareça dogmática, aceitemos por ora a explicação de Plotino.

Em seguida, Plotino menciona a *praxis* [ação] subitamente, mas não sem razão. Ele ainda não desenvolveu plenamente sua noção de *theōria* [contemplação] e, tanto para o leitor antigo quanto para nós, esses dois conceitos se opõem e delimitam campos distintos de atividade. Uma ação, seja ela qual for, é determinada por um princípio intelectual que permanece, possibilitando sua realização. Esse *logos* guia e acompanha a ação. Ora, se ele a guia, ele não é ação, não é *praxis*; e, se não é *praxis*, é *theōria*. Eis o complemento da explicação que parecia dogmática. Como toda ação é guiada e acompanhada por um *logos*, e o que não é *praxis* é *theōria*, então a natureza, que é o *logos* determinante do sensível, por ser *logos*, não é *praxis*: se não é *praxis*, é *theōria*.

O segundo, e maior, problema deste capítulo refere-se às linhas 3. 7-10. Elas são obscuras a tal ponto que Bréhier (1924-1938), MacKenna (1952) e Armstrong (1966-1988) as interpretam, cada um deles, de modo diferente. Rist (1967, p. 98) observa que esta é uma das passagens mais obscuras das *Enéadas* e, por isso, nem tudo pode ser traduzido com segurança.

Para Bréhier, “pour toute espèce de raison, il y [a] donc une raison de dernier rang, issue de la contemplation (elle est contemplation en ce sens qu’elle est objet de contemplation); et il y a une raison supérieure qui se divise en raison qui change suivant les êtres, et qui est analogue non pas à la nature, mais à l’âme, et en raison qui est dans la nature et qui est la nature elle-même” [para toda espécie de razão, há uma razão de última classificação, oriunda da contemplação (ela é contemplação no sentido de que ela é objeto de contemplação); e há uma razão superior que se divide em razão que muda de acordo com os entes, e que é análoga não à natureza, mas à alma, e em razão que está na natureza e que é a natureza ela mesma]. Segundo MacKenna, “taking the Reason-Principle, the Logos, in all its phases, the lowest and last springs from a mental act [in the higher Logos] and is itself a contemplation, though only in the sense of being contemplated, but above it stands the total Logos with its two distinguishable phases, first, that identified not as Nature but as All-Soul and, next, that operating in Nature and being itself the Nature-Principle” [Tomando o Princípio-de-Razão, o Logos, em todas suas fases, o mais inferior e último nasce de um ato mental (no Logos superior) e é ele mesmo uma contemplação, embora apenas no sentido de ser contemplado, mas acima dele fica o Logos total com suas duas fases distinguíveis, primeiro, aquela identificada não como Natureza mas como Alma-do-Todo e, em seguida, aquela que opera na Natureza e é ela mesma o Princípio-Natureza]. Embora as traduções sejam semelhantes, percebe-se que Bréhier assume que existem várias espécies de *logoi*,

ao passo que MacKenna vê apenas um *logos* existente, que perpassa toda a realidade. Mas prossigamos. Na não tão clara tradução de Armstrong, “in every rational principle its last and lowest manifestation springs from contemplation, and is contemplation in the sense of being contemplated; but the manifestation of the principle before this is universal, one part in a different way, the part that it is not nature but soul; the other is the rational principle in nature, and is nature” [em todo princípio racional sua última e mais inferior manifestação nasce da contemplação, e é contemplação no sentido de ser contemplado; mas a manifestação do princípio anterior a esse é universal, uma parte em um modo diferente, a parte que não é natureza mas alma; a outra é o princípio racional na natureza e é natureza].

Além da dificuldade tocante à linguagem elíptica de Plotino, há aqui um problema teórico que dá margem mais a hipóteses que a certezas. Tal problema é a complexa teoria do *logos* plotiniano. Nosso filósofo nunca a desenvolveu claramente, e quando o fez, não com clareza, mas um pouco mais extensamente, em um tratado da velhice (III. 2 [47]), levou grande parte de seus leitores a pensar que o *logos* fosse uma nova hipóstase inserida entre a alma e o mundo material! As traduções acima reproduzidas diferem porque cada um dos tradutores tem sua própria interpretação do *logos* plotiniano. Dessa forma, antes de nos arriscarmos na compreensão destas crípticas linhas, tentemos esboçar uma teoria plotiniana de *logos* (veja-se Deck, 1991, pp. 74-82, para um estudo mais completo).

Bréhier (1924-1938, *Notice* a III. 2-3 [47-48]) nota que o *logos* plotiniano se assemelha ao *logos* dos estóicos e dos cristãos. Mas, para os primeiros, ele é o princípio substancial de todas as coisas, e, para os segundos, exerce uma complexa função como intermediário entre Deus e a criação. Todavia, Plotino o adapta à sua própria filosofia, de modo que seu *logos* é um princípio imaterial e não tem lugar na hierarquia das três hipóstases (no texto acima citado, Bréhier expõe ainda as origens da teoria plotiniana do *logos* e sua semelhança com a de outros autores). O *logos* se articula com as hipóstases, sendo um aspecto do intelecto, da alma e da natureza, sem, contudo, constituir uma hipóstase (II. 9 [33] 1. 31-33).

Somente o *logos* pode explicar a variedade e a riqueza das formas sensíveis. Ele é a inteligibilidade presente em todos os entes, a radiação do inteligível (III. 2 [47] 16. 14). Entretanto, ele não emana diretamente do intelecto para a matéria, mas se expande através da alma universal e da individual. A participação da alma na ordem cósmica é indispensável. Alma e *logos* se completam sem se excluírem, pois a alma é o princípio de vida e o *logos*, da variedade e do desenvolvimento do vivente. O *logos* é "a expressão daquilo que permanece inteligível e regular no desenvolvimento da vida" (Bréhier, 1924-1938, *Notice* a III 2-3 [47-48]). A origem do *logos*, ou melhor, dos *logoi*, é o intelecto, que com eles supre a alma, tornando-a apta para produzir o sensível (III. 5 [50] 9. 30; um ilustrativo comentário a esta passagem se encontra em Hadot, 1990, pp. 246-250). Podemos pensar que há uma multiplicidade de *logoi*, pois toda forma (*eidos*), o conteúdo do intelecto, posto que

permaneça, concede uma expressão de si para que a alma introduza na matéria. No entanto, o intelecto e a alma não apenas produzem ou inserem *logoi* num substrato: eles também são *logoi*. O intelecto é um *logos* que contém toda a multiplicidade de *logoi* (VI. 4 [22] 11. 16). E a alma é uma expressão, um *logos*, do intelecto (V. 1 [10] 6. 45).

Voltemos agora a III. 8 [30]. Com as considerações acima, estamos em condição menos precária para propor uma interpretação a 3. 7-10. Ao afirmar a existência de duas espécies de *logos*, um que é contemplação no sentido de ter sido contemplado, e outro, bipartido, que é propriamente contemplação, Plotino parece querer dizer o seguinte. A alma universal é o *logos* do intelecto, assim como a natureza é o *logos* da alma universal, ambos contemplação *stricto sensu*, pois são capazes de produzir. É uma explicação *a posteriori*: a alma universal e a natureza produzem o universo sensível e, se produzem, contemplam: *logos* que produz *logos*. A espécie inferior de *logos* é aquela que está na matéria, incapaz de produzir um outro *logos*, sendo na verdade produto da contemplação do *logos* que o engendrou. Talvez se trate dos *logoi* irmãos, um vivo e outro morto, mencionados por Plotino em 2. 30ss.

Resta ainda uma dificuldade. Plotino diz que o *logos* superior se divide em *logos* que está na natureza e é natureza, e aquele que é diferente para cada uma das coisas (*ho allos allōs*) e é alma. O único sentido que conseguimos ver para a

diversidade do *logos* que é alma é o fato de existirem, além da alma universal, as almas individuais, de maneira que cada uma delas seria um *logos* diferente.

Linhas 10-17: objeto de contemplação: *a natureza é a finalização de uma contemplação, da contemplação de si mesma e de alguém que contemplou:*

Por acaso também ele nasce da contemplação? Totalmente da contemplação. Mas e se ele houver contemplado a si mesmo? E como? Pois ele é o resultado da contemplação e de algo que contemplou. Mas como ela possui contemplação? Com certeza não é a contemplação provinda do *logos* que ela possui - entendo por *logos* o inquirir acerca do que ela contém em si. Por que ela não a teria, já que é uma vida e um *logos* e uma força produtora? Será porque inquirir é ainda não possuir? Ora, a natureza possui e, porque possui, produz.

O *logos* que está na natureza e é natureza é contemplação no sentido pleno da palavra, pois é capaz de produzir um outro *logos*. Evidentemente, foi um ato contemplativo do *logos* imediatamente superior a ele que o engendrou. A natureza é o produto da *theōria* da alma universal. Para engendrar o universo sensível, a natureza precisa apenas contemplar a si mesma, pois, sendo a expressão da alma

universal que, por sua vez, é a expressão do intelecto, ela contém em si todas as determinações eidéticas do intelecto.

Plotino enfatiza novamente que a natureza possui, sim, uma atividade contemplativa, mas esta atividade não é absolutamente um modo cognitivo que implique deliberação ou discursividade. A cognição da natureza não deve nos induzir a pensar que ela calcule, investigue ou delibere, pois isso implicaria uma deficiência, a carência de algum conhecimento que ela ainda não possui. A natureza não procura, através de um raciocínio discursivo, um objeto de conhecimento alheio a ela. Como bem nota Hadot (1993, p. 41), “nesse aspecto do pensamento de Plotino...encontramos uma crítica à reflexão e razão humanas análoga à reflexão e consciência que foram movidas pela descoberta dos diferentes níveis do eu (self). Em ambos os casos, a simplicidade da vida escapa ao alcance da reflexão. A consciência humana, vivendo como o faz, partida em dois e ocupada por cálculos e projetos, acredita que nada pode ser encontrado antes de ter sido procurado; que a única maneira de construir é colocar várias peças juntas; e que é apenas usando meios que se obtém um fim. Em todos os lugares em que age, a consciência introduz algo intermediário. A vida, ao contrário, que é capaz de encontrar sem procurar, descobre o todo antes das partes, é fim e meios ao mesmo tempo – em uma palavra, é imediata e simples – é incapaz de ser abarcada pela reflexão. Para atingi-la, assim como para atingirmos nosso verdadeiro eu, teremos de abandonar a reflexão pela contemplação”.

No capítulo seguinte, Plotino dirá que a contemplação da natureza é um tipo de *synesis* [consciência, autoconhecimento] e *synaisthēsis* [apercepção, autoapreensão] (III. 8 [30] 4. 19), expressões estas que conotam um modo peculiar da natureza conhecer-se e perceber-se, mas que nada têm de reflexivo. Se a natureza é descrita como uma capacidade cognitiva, notemos que ela é tal que seu objeto de conhecimento é ela própria, estando-lhe internamente contido. Procurar é ainda não possuir; porém a natureza não procura, porque ela possui seu objeto de conhecimento. E precisamente por isso ela produz, ou seja: a natureza possui a si mesma como objeto de contemplação e, por esse exato motivo, engendra o universo sensível como um produto de contemplação (cf. Deck, 1991, p. 87; e O'Meara, 1996, p.75).

Linhas 17-23: *logos*: a natureza contempla a si mesma ao produzir, o que a torna objeto de contemplação e *logos* para sua produção:

Para ela, produzir é ser aquilo mesmo que ela é: quanto é, tanto produz. Ela é contemplação e objeto de contemplação: um *logos*, portanto. Por ser contemplação e objeto de contemplação e *logos*, por ser exatamente isso, ela produz. Sua produção se desvelou para nós: ela é contemplação: é o resultado da contemplação que se mantém contemplação e nada faz além disso, produzindo, contudo, por ser contemplação.

Vemos nesta passagem a argumentação pela qual Plotino formula uma causalidade fundada na permanência energético-espaço-temporal do princípio, totalmente oposta à causalidade artificial. Ser e produzir se encontram: a essência da natureza é contemplação. Os aspectos ontológico e causal se fundem, de modo que a identificação do ser da natureza à contemplação estabelece uma causalidade intelectual avessa à *praxis* ordinária (cf. O'Meara, 1975, p. 73). A natureza, possuindo seu objeto de conhecimento e identificando-se inteiramente com ele, é capaz de produzir o mundo sensível sem a necessidade de acessórios. Seu ser é produtivo; ser e produzir são o mesmo para a natureza. Ela permanece exatamente o que é ao produzir, não alterando sob condição alguma sua eterna constituição. A natureza é contemplação, pois produz; é objeto, resultado da contemplação da alma universal, pois é o *logos* desta alma. E o universo sensível é seu *logos*, produto da contemplação de si mesma.

Quarto capítulo: *a natureza é uma alma*

Linhas 1-14: a natureza rompe seu silêncio: *“o que devém é meu objeto de contemplação, assim como eu e meus geradores somos nascidos da contemplação”*:

E se alguém perguntasse à natureza por que ela produz, se ela consentisse em dar ouvidos a quem pergunta e responder, diria: “Não devias perguntar, mas compreender também tu em silêncio, como eu, que me calo e não costumo falar. Compreender o quê? Que o que é gerado é o que vejo em silêncio, um objeto de contemplação que surge naturalmente, e que me cabe, eu que nasci de uma contemplação desse mesmo tipo, possuir uma natureza amante da visão. O meu ato de contemplação produz um objeto de contemplação, como os geômetras desenham, contemplando. Todavia eu não desenho, mas contemplo apenas, e as linhas dos corpos surgem como se elas tombassem. Experimento o mesmo que minha mãe e aqueles que me engendraram: eles também nasceram da contemplação e meu nascimento não decorre de praticarem eles ação alguma, mas por serem eles *logoi* maiores e contemplarem a si mesmos, eu nasci.”

Rompendo seu costumaz silêncio, a própria natureza nos descreve sua atividade contemplativa, nesta que é, dentre as inúmeras belas passagens das *Enéadas*, certamente uma das mais admiradas. Na evolução argumentativa do tratado, a prosopopéia da natureza não acrescenta muito ao que já foi dito. Entretanto, não bastasse o efeito estilístico ser comovente, o impacto retórico talvez não fique muito aquém de um argumento de autoridade num texto da escolástica medieval. “Não sou eu, Plotino, quem fala, mas a própria natureza vos conta o que deveríeis saber”, é o que parece ecoar das entrelinhas.

Essa não é a única prosopopéia a ocorrer nas *Enéadas* (sobre as origens de tal recurso, veja-se Bréhier, 1924-1938, p. xxxv). Para conhecermos a origem do tempo, não temos o recurso de invocar as Musas - pois elas ainda não eram nascidas -, mas podemos pedir que o próprio tempo nos narre sua origem (III. 7 [45] 11. 8ss.). O cosmos nos confirma sua natureza divina, pois, “contemplando-o, talvez ele dissesse: ‘um deus me fez e, dele provindo, eu sou perfeito’” (III. 2 [47] 3.19-21); enquanto a pobre matéria, sem identidade qualquer, é incapaz de balbuciar “eis-me aqui” (III. 6 [26] 15. 28). O intelecto, após cessar o deslumbre com o brilho fulgurante do Uno que subitamente lhe aparece, sem saber exatamente qual a origem desse brilho, declara “era interior e já não o é” (V. 5 [32] 7. 35). Um planeta testemunha que o espaço percorrido pelo movimento celeste tem partes diferentes e o signo do zodíaco marcado por sua presença é variável, dizendo “ultrapassei este signo e agora estou noutro” (IV. 4 [28] 7. 14). O pensamento

discursivo, quando o sentido da visão lhe envia a imagem de um homem, nada diz, apenas se pergunta “quem é ele?” (V. 3 [49] 3. 4). A intelecção, descobrindo sua própria existência, afirma “eu sou um ente” (*ibid.*, 13. 24). E o juízo formulado por uma alma não é partilhado por outras almas, porque ele não é uma afecção e nem a alma que o formulou sai por aí anunciando “eu julguei” (VI. 4 [22] 6. 15; as cinco últimas prosopopéias foram listadas por Schwyzer, em seu verbete “Plotinos” na *Realencyclopädie Pauly-Wissowa-Kroll*, *apud* Gatti, 1996, p. 117, nota 84).

As prosopopéias plotinianas, no entanto, podem ser consideradas mais que um simples recurso estilístico ou retórico. Talvez até mesmo “prosopopéia” seja um termo inadequado. Na opinião de Schroeder (1996, pp. 349-350), devemos atentar ao fato de que o discurso da natureza, em III. 8 [30], requer sutileza maior do que normalmente dispensamos à leitura de Plotino. De acordo com classificações ordinárias da crítica literária, o discurso da natureza seria apenas uma prosopopéia, um exercício de personificação. Todavia, a perspectiva do discurso plotiniano não é a mesma a que estamos habituados. Schroeder (1996, pp. 347-348) nota que a perspectiva plotiniana se assemelha à da arte da Antigüidade tardia e do início da Idade Média, em que se costumava medir a perspectiva a partir não do ponto de vista de um espectador ideal, mas do objeto central da gravura. Essa comparação, aplicada à linguagem, faz-nos perceber que o valor e a escala das palavras podem ser medidos a partir do objeto do discurso, em vez do autor. Assim, “nós deveríamos, mais propriamente, entender que a Natureza de

fato fala, pelo menos no sentido de que as palavras de Plotino sobre ela não estão localizadas no falante, mas no objeto do discurso. Na própria fala de Plotino, a Natureza não é tão personificada quanto hipostatizada, e não é possuída, mas, antes, possui suas palavras” (Schroeder, 1996, p. 350).

O que a natureza nos diz através de Plotino é que sua índole contemplativa (*philotheamona*) é herança dos princípios superiores que a criaram. Ela nasceu de um ato contemplativo semelhante àquele em que ela se engaja e, em consequência, engendra o sensível. Este é seu *theôrēma*, o objeto de seu ato contemplativo, assim como ela é o resultado do ato contemplativo de sua mãe, a alma universal. Ao produzir os corpos sensíveis, a natureza não realiza um ato processual, desenhando-os e construindo-os parte por parte; mas apenas vê, contempla e eles adquirem existência. E os princípios superiores são *logoi* contemplantes nascidos de outros atos contemplativos, exatamente como ela. Em todos esses engendramentos, não há *praxis*, mas apenas *theōria*.

Se a natureza não está habituada a falar, mas contempla e produz em silêncio (o silêncio da natureza será tratado no comentário ao capítulo 5), dar satisfação de sua vida a curiosos certamente não a agrada. Por isso seu discurso não mostra preocupação com detalhes nem é muito claro em sua terminologia, o que torna algumas observações imprescindíveis, para a compreendemos melhor. Primeiro, *theôrēma* significa objeto de contemplação, porém não no sentido de ser

aquilo que é contemplado; mais precisamente, *theôrēma* deve ser entendido como o resultado da contemplação. A natureza não olha para o universo sensível, a fim de produzi-lo, mas para si mesma; e, no entanto, o universo sensível é o *theôrēma* da natureza. De modo similar, a natureza não é objeto de conhecimento da alma, mas é seu *theôrēma* (cf. Deck, 1991, p 84).

Segundo, a natureza nos conta que as linhas que contornam os corpos vêm a existir como se elas *ekpiptousai* (4. 10). O verbo *ekpiptein* pode significar tanto “cair de”, “tombar”, quanto “ser produzido”, “ser construído”. A primeira acepção costuma exigir um complemento, freqüentemente no genitivo, ao passo que o segundo é intransitivo. Dessa forma, a tradução correta seria “como sendo produzidas”, como querem o *Lexicon* de Sleeman e Pollet (1980, *sub voce*) e Oosthout (1991, p. 56, nota 1). Esta poderia ser uma boa tradução, se não fosse necessário deixar muito claro que Plotino está contrapondo a produção da natureza, que produz espontaneamente e sem qualquer tipo de instrumento a partir da contemplação do que ela possui em si mesma, à dos geômetras, que desenham e, por assim dizer, constroem seus objetos. Além disso, se esse fosse o sentido exato do verbo, como explicar o advérbio *hōsper* [como], que precede o verbo e geralmente introduz uma metáfora ou analogia? Pois a natureza contempla e as linhas que contornam os corpos efetivamente ganham existência. Se elas “por assim dizer” fossem produzidas, ou construídas, ou ganhassem existência, então elas não seriam, *orthōs legontes* [falando corretamente], nem produzidas, nem

construídas, nem ganhariam existência, o que é evidentemente falso. Preferimos, portanto, ouvir a natureza dizer que “as linhas dos corpos surgem como se elas tombassem”, subentendendo o complemento “de minha contemplação”, pois a imagem, além de bela, transmite muito bem a idéia de que as linhas dos corpos adquirem existência pelo simples fato de a natureza contemplar; ou seja, não há um processo de construção, como no caso dos geômetras, mas apenas o imediato concretizar-se de uma visão.

Linhas 15-31: interpretação do discurso da natureza: a) linhas 15-25: *a natureza é uma alma, produto de uma outra alma superior a ela*; b) linhas 25-31: *há uma contemplação mais evidente que a da natureza, da qual esta é imagem*:

Mas o que quer dizer isso? Que o que chamamos natureza é uma alma, produto de uma alma anterior de vida mais poderosa, tranqüila em si mesma e dotada de uma contemplação que não se dirige nem para cima nem para baixo; disposta no que é, em sua própria estabilidade e num tipo de apercepção, nessa consciência e apercepção, ela vê o que lhe é posterior, conforme lhe é possível, e não mais procura, havendo concluído um objeto de contemplação resplendente e gracioso. E se alguém quiser conferir à natureza alguma consciência ou percepção, esta não será como a percepção ou consciência a que nos referimos no caso de outras coisas, mas como se alguém

comparasse a consciência ou a percepção do sono com a da vigília. A natureza descansa, contemplando a visão de si mesma, originada nela mesma, por permanecer ela em si e consigo e ser ela mesma um objeto de contemplação: sua contemplação é tácita, porém mais turva. Existe uma outra contemplação, mais nítida em sua visão, e a natureza é a imagem dessa contemplação. Por isso, o que é gerado pela natureza é inteiramente fraco, pois, quando a contemplação enfraquece, ela produz um objeto de contemplação débil.

A verdadeira ponte entre o inteligível e o sensível é a natureza, pois a matéria é informada graças à fecundidade da natureza, que jamais vê alterar-se sua plenitude ontológica. Ela é uma alma, produto da contemplação de uma alma superior, a alma do universo, cuja atividade contemplativa e vida são mais intensas e poderosas. Todavia, mesmo sendo uma alma, a natureza está na exata fronteira entre o que realmente existe e sua mera imitação. Ela é um dos entes divinos, mas já é o último suspiro inteligível (IV. 4 [28] 13. 3-5). Sua atividade contemplativa é apenas uma imagem da contemplação da alma universal, cuja visão é mais nítida e precisa; por isso o resultado de sua contemplação é improdutivo. As contemplações não são todas iguais e seu resultado varia conforme a perfeição do ato contemplativo. Se a natureza tem mais vida que a

matéria, é porque a contemplação que a produziu é mais perfeita que a sua própria contemplação, capaz apenas de engendrar um *theōrēma* improdutivo.

Mas o que vê a natureza em sua contemplação? Ela não se volta nem para cima nem para baixo, isto é, ela não olha para a alma superior a ela, nem para a matéria que está abaixo dela, mas retém-se em si mesma, olha para si mesma; em si ela vê o que é posterior a ela, o universo sensível. Ela é o *logos* da alma (III. 8 [30] 2. 29) e contém em si seu objeto de conhecimento (3. 16-17), portanto sua produção requer apenas que ela veja o que contém em si. O que ela produz é resultado de sua visão (4. 5). A natureza produz por ter um tipo de *synesis* [consciência] e *synaisthēsis* [apercepção]. Esse tipo de consciência da natureza é mais próximo da consciência que temos quando dormimos que a de quando estamos acordados. Mas qual o exato sentido de *synesis* e *synaisthēsis*, quando aplicados à natureza?

Estes termos são complexos demais para receberem uma análise completa em nosso trabalho. Um estudo importante sobre a noção de consciência em Plotino foi feito por Schwyzer (1960), mas infelizmente não pudemos consultá-lo. Entretanto, com maior ou menor profundidade, quase todas monografias sobre Plotino tocam nesse tema. Para simplificarmos nossa tarefa, estabeleçamos que *synesis* e *synaisthēsis* exprimem um tipo de conhecimento que a natureza obtém de si mesma. Embora não possam ser considerados sinônimos exatos, seus sentidos se confundem a tal ponto que se torna difícil diferenciá-los efetivamente.

Vejam os que dizem alguns comentadores. Bussanich (1988, p. 24) trata *synesis* e *synaisthēsis* como sinônimos, e o *Lexicon Plotinianum* de Sleeman e Pollet (1980, *sub vocibus*) também não os diferencia muito bem, apresentando “awareness” [apercepção], “consciousness” [consciência] para *synaisthēsis*, e “understanding” [entendimento], “consciousness” [consciência] para *synesis*. Fraisse (1985, p.79), no entanto, cita IV. 3 [27] 26. 44-46, para mostrar que estes termos não são sinônimos. Ele define *synesis* como “l’intelligence même, ou la conception, sans laquelle il n’y a pas vraiment représentation” [a inteligência mesma, ou concepção, sem a qual não há verdadeiramente representação], e *synaisthēsis* como “à peu près le mot reconnu par les philosophes pour désigner la conscience de soi” [aproximadamente a palavra reconhecida pelos filósofos para designar a consciência de si].

Hadot (1990, p. 152) define *synesis* “de modo geral em Plotino” como “une intuition, une saisie immédiate” [uma intuição, uma apreensão imediata], e nos remete a I. 6 [1] 3. 30; III. 8 [30] 4. 19-24; V. 8 [31] 11. 32; VI. 9 [9] 4. 2 e 17. Oosthout (1991, p. 39) alude a V. 3 [49] 13, para definir *synaisthēsis* como o “self-knowledge or self-consciousness” [autoconhecimento ou autoconsciência] que é uma “‘joint-perception’ of a multiplicity of elements” [percepção-conjunta de uma multiplicidade de elementos], na qual “each element is directed towards the apprehension of the whole, as opposed to a whole, or one single element of it, that strictly apprehends itself” [cada elemento está dirigido para a apreensão do todo,

em oposição a um todo, ou um único elemento dele, que apreende estritamente a si mesmo]. Ele adiciona ainda (*ibid.*, nota 2) que, para Plotino, “no form of apprehension, not even *synaisthēsis*, is truly reflexive, i.e., truly and immediately grasps the apprehending agent itself. In this sense, even the mode of knowledge involved in *synaisthēsis* is a knowledge of something external” [nenhuma forma de apreensão, nem mesmo *synaisthēsis*, é verdadeiramente reflexiva, isto é, verdadeira e imediatamente abarca o agente que apreende a si mesmo. Nesse sentido, mesmo o modo de conhecimento envolvido em *synaisthēsis* é um conhecimento de algo externo]. Meijer (1992, p.42-45) discute os três sentidos propostos por Schwyzer (1960) para *synaisthēsis*: “1) Selbstbewusstsein, 2) Selbserkenntnis, 3) Perception of one’s being perceptively active: one’s perceiving one’s hearing or seeing” [1) Autoconsciência, 2) Autoconhecimento, 3) percepção que se tem de ser perceptivamente ativo: o perceber-se que se ouve ou vê]. Ele define *synesis* (*ibid.*, p. 144) como “the word that Plotinus uses to denote the acquisition of a true understanding of its situation, which as such is not yet mapped out” [a palavra que Plotino usa para denotar a aquisição de um entendimento verdadeiro de sua (da alma) situação, que como tal ainda não está mapeado]; e ainda observa (*ibid.*, p. 145) que *synesis* geralmente é acompanhada de *synaisthēsis*, “because of its neutral widely ranging and ‘innocent’ meaning” [devido a seu significado amplamente abrangente e “inocente”]. *Synesis* e *synaisthēsis*, respectivamente, são traduzidas por Bréhier (1924-38) como “intelligence et connaissance” [inteligência e

conhecimento]; por MacKenna (1952) como “understand and consciousness” [entendimento e consciência]; e por Armstrong (1966-1988) como “consciousness and self-perception” [consciência e autopercepção].

Como se vê *synesis* e *synaisthēsis* recobrem um campo semântico muito vasto, cuja fronteira não é rígida. Seria impossível estabelecer uma definição exata para estes termos, pois seu sentido varia de acordo com o sujeito a que são atribuídos. *Synesis* e *synaisthēsis*, quando referentes ao Uno, não se comportam como quando aplicadas ao intelecto, e assim por diante. De volta a III. 8 [30] 4, onde Plotino atribui *synesis* e *synaisthēsis* à natureza, talvez seja ousadia demais querer explicar estes termos e, para não permitirmos equívocos grosseiros, bastaria deixar claro o que eles não são. *Synesis* e *synaisthēsis*, portanto, no caso da natureza, exprimem um tipo de conhecimento intuitivo, imediato e não discursivo, que um sujeito tem de si mesmo.

Assim, a natureza conhece de modo não reflexivo e percebe de modo não sensível que ela é “vida, *logos* e força produtriz”; que sua contemplação não é um pensamento racional; que ela contém seu objeto de conhecimento em si e “porque possui, produz”; que, “para ela, ser e produzir são o mesmo, e o quanto é, tanto produz” (III. 8 [30] 3. 13-18). Mas esse conhecimento e essa percepção não são equiparáveis aos do intelecto, modelo perfeito de absoluto autoconhecimento; a consciência que a natureza possui é menos nítida e intensa que a da alma e até

mesmo que a humana (4. 22-25). Por ter esse tipo de consciência imperfeita, ela vê com vistas turvas o universo sensível em si mesma (4. 20-21). Não que ela olhe para o universo, mas, sendo a manifestação da alma, como esta o é do intelecto, a natureza vê em si, ainda que imperfeitamente, todas as formas inteligíveis, ou melhor, os *logoi* dessas formas, que serão inseridos na matéria. Enfim, quando ela olha para si e percebe quem ela é, ela descansa tranqüilamente, pois, com este ato, ela produz instantânea e espontaneamente o universo sensível, o resultado resplendente e gracioso de sua contemplação (4. 20-22).

Há ainda uma observação necessária quanto ao texto utilizado na tradução. Nas linhas 4. 19-20 da *Editio Minor*, Henry e Schwyzer (1964-1982) editaram *kai hoion synaisthēsei, tēi synesei tautēi kai synaisthēsei* [e como que apercepção, nessa consciência e apercepção]. Nas *Addenda et Corrigenda*, eles propuseram suprimir o primeiro *synaisthēsei* e inserir *hoion* antes do segundo, sem apresentar motivo algum. Teriam visto aí uma glosa? Uma incoerência? Pelo visto, eles são os únicos que conhecem o porquê da alteração. Todas as outras edições e traduções seguem o texto original e é o que fazemos também nós.

Linhas 31-47: a ação humana: *quando a contemplação humana enfraquece, a ação se torna sombra da contemplação e do logos:*

Os homens também, quando possuem uma contemplação enfraquecida, fazem da ação uma sombra da contemplação e do *logos*. Isso porque a contemplação não basta para eles, pois sua alma é fraca, e eles não conseguem apreender suficientemente sua visão; por isso, como não são preenchidos por sua visão, mas desejam vê-la, eles são levados à ação para verem o que não podiam ver com o intelecto. Quando produzem algo, é que desejam vê-lo, e quando seu projeto, de acordo com suas possibilidades, torna-se ação, desejam que outros também o contemplem e percebam. Por toda parte iremos encontrar a produção e a ação que são a debilidade ou a consequência da contemplação: debilidade, se não tenciona nada além do praticado; consequência, se tem um outro objeto anterior para contemplar mais forte que o que produz. Pois por que alguém, sendo capaz de contemplar o verdadeiro, vai, por iniciativa própria, voltar-se para a imagem do verdadeiro? Prova disso também são as crianças mais lerdas que, incapazes de aprendizado e contemplação, são levadas para as artes e trabalhos manuais.

Plotino havia nos antecipado que todas as ações humanas, inclusive nossas brincadeiras, são reflexo ou tentativa de contemplação (III. 8 [30] 1. 10ss.), e que elas devem acontecer de acordo com um *logos*, que as guia e acompanha e é diferente delas (3. 3-6). Já sabemos também que o *logos* coincide com o *theôrēma* pois a natureza, por exemplo, é *logos* e *theôrēma* da alma universal, e produz o

universo sensível, que é seu *logos* e *theôrēma* (2. 29-30; 4. 5-8). Dessa forma, a perfeição do *theôrēma* depende da perfeição da *theōria*. A contemplação da natureza é menos perfeita que a da alma universal e, por isso, seu resultado é imperfeito (4. 28-31). Evidentemente, essa regra se estende a todos os níveis da realidade, explicando por que o produto é sempre ontologicamente inferior ao produtor. Quando aplicada à atividade humana, ela nos permite entender como a *praxis* [ação] e a *poiēsis* [produção] são contemplação.

Ambas são atividades inferiores à atividade puramente contemplativa e seu resultado se restringe ao campo sensível. No entanto, ação e produção são coisas diferentes (acerca da *praxis* e da *poiēsis*, veja-se Deck, 1991, pp. 115-129; e nosso comentário a 1. 10-18 e 1. 18-24). A produção envolve conhecimento e prévia contemplação; é por isso que ela é uma consequência da contemplação: é seu resultado espontâneo e natural. As *technai* [artes] são todas *poiēseis*, consequência da contemplação, pois elas têm um princípio inteligível (V. 9 [5] 11). De certo modo, a produção pode ser considerada uma verdadeira contemplação e, com isso, Plotino abre novamente as portas da cidade aos poetas. Como percebe pertinazmente Buffière (1973, p. 27), Plotino modifica a concepção estética de Platão, para quem a arte é apenas a cópia de uma cópia. Segundo Plotino, a arte não é uma cópia da natureza, pois o artista não busca seu modelo nas coisas visíveis, mas em si mesmo. As criações da arte não têm menos beleza que as da natureza; elas são menos belas apenas que o pensamento e a contemplação do

artista, pois enfraquecem ao materializar-se. O artista, portanto, não reproduz, como em Platão, um simulacro de uma idéia, mas a própria idéia (V. 8. [31] 1). Assim, Plotino inclui o poeta na contemplação da beleza inteligível e permite aos neoplatônicos que o sucederam reabilitarem brilhantemente Homero, como o fizeram Porfírio e Proclo, por exemplo.

A ação, por sua vez, é uma debilidade contemplativa, mera imitação e sombra da contemplação e do *logos*. Seu campo de operação é inferior ao da produção e ela atua nesse campo apenas por deliberação, esforço e instrumentos físicos. O homem que age revela carência de conhecimento “no pleno sentido plotiniano: ele carece de visão intelectual” (Deck, 1991, p. 120). A ação, contudo, é ainda em certo sentido contemplativa, ou melhor, tentativa de contemplação, pois os homens são levados à ação pelo desejo de contemplar: num ato análogo à contemplação, eles querem ver sensivelmente aquilo que não são capazes de ver intelectualmente. Eles desejam que outros homens também vejam o resultado de sua ação, pois isso lhes parece um reconhecimento de valor.

Quinto capítulo: 5: *características da alma e de sua contemplação*

Linhas 1-9: produção: *quando a alma se torna inteiramente um objeto de contemplação, ela produz um outro objeto de contemplação:*

Até aqui, tratamos da natureza e vimos como seu nascimento é contemplação. Voltando-nos para a alma anterior à natureza, conversemos como sua contemplação, seu gosto por aprender, sua índole investigativa, a dor de dar à luz o que conhece e sua plenitude a fazem – quando ela inteira se tornou um objeto de contemplação – produzir outro objeto de contemplação. A alma produz como a arte: cada arte, quando atinge a plenitude, produz uma outra arte menor parecida no aprendiz, que carrega um traço de todas as outras. No entanto, essas visões e esses objetos de contemplação são frágeis e incapazes de ajudarem a si mesmos.

Se nossas palavras tivessem algum valor perante os grandes estudiosos de Plotino, ousaríamos dizer a John Rist (1967, p. 98) que as linhas 3. 7-10, estimadas por ele uma das passagens mais obscuras das *Enéadas*, se comparadas ao presente

capítulo, são, como diria Fichte, claras “como a luz do sol”. São dois os problemas que levam este quinto capítulo ao limite da inteligibilidade: primeiramente, é quase impossível saber se Plotino trata da alma universal ou da alma humana e, em seguida, os estudiosos divergem a respeito de várias passagens do texto grego.

No capítulo 4, Plotino estabeleceu que a natureza era uma alma, resultado da contemplação de uma alma superior, a alma universal. Eis agora, diz Plotino, o momento de “conversarmos sobre a alma anterior à natureza” (5. 2-3). Espera-se, portanto, que ele fale acerca da alma universal. No entanto, o vocabulário de Plotino nos induz a pensar que o tema da discussão é a alma humana. “Seu gosto por aprender” e “sua índole investigativa” (5. 3-4) indicam que Plotino se refere ao raciocínio discursivo, um modo de conhecimento próprio a uma alma individual e encarnada, diferente da alma universal. Se procurar é ainda não possuir, e a natureza não procura, pois contém inteiramente seu objeto de conhecimento (3. 16-17), então a alma que procura, investiga e quer aprender é uma alma inferior à natureza. Por outro lado, “a dor de parir o que conhece” e “sua plenitude” (5. 3) são expressões que invocam mais propriamente não a alma humana, mas a universal (cf. IV. 4 [28] 12).

Qual é, afinal, a hierarquia das almas? A resposta varia de intérprete para intérprete, já que Plotino não nos apresenta resposta definitiva. É um fato que, obviamente, impossibilita um entendimento seguro do trecho em questão. Gatti

(1996, pp. 105-107, por exemplo) demonstra não ter consciência da dificuldade exposta, pois emprega “a Alma” sem esclarecimentos ulteriores, satisfazendo-se em dizer que “a parte superior da Alma” é “a Alma Suprema” (p. 106). Segundo Gerson (1994, pp. 62-63), a alma de cada indivíduo e a alma do universo são “irmãs” derivadas de princípios anteriores (IV. 3 [27] 6. 13; II. 9 [33] 18. 16). Mas a alma universal é anterior (“prior”) às almas individuais, porque ela “prepara o caminho” para as almas individuais, produzindo “a natureza, que inclui os corpos orgânicos que as almas individuais habitam” (IV. 3 [27] 6. 10-15; II. 9 [33] 18. 14-17). A alma universal olha para o intelecto universal, enquanto as almas individuais olham para seus próprios intelectos parciais (IV. 3 [27] 6. 15-17). O problema aqui é a ambigüidade da palavra “prior”. Gerson parece não perceber como, na verdade, ele complica o que já era difícil, utilizando uma palavra ambígua sem especificações. O que significa dizer que a alma universal “is prior to” almas individuais? Pelo que diz o autor, a alma universal é anterior às individuais na descensão, ou seja, elas se desprendem do intelecto antes. Dessa forma, ela parece ser o tapete vermelho em que pisam as almas individuais a caminho dos corpos: “prior” então não seria sinônimo de superioridade. Mas se entendermos que as almas individuais descem mais que a universal, “prior” pode também significar superioridade ontológica. No texto citado por Gerson, Plotino diz apenas que a alma universal “como que preparou com antecedência (*proparaskeuasasês*) as moradas” de suas irmãs. Heiser (1991, p. 18), acredita que “a alma anterior à

natureza” seja tanto a alma universal quanto a humana. Deck (1991, pp. 65-67) captura toda a complexidade da questão, mas infelizmente declara que em III. 8 [30] 5, “não podemos ter certeza de que alma Plotino está falando” (p. 67).

O que, ao mesmo tempo, torna o problema insolúvel e propicia algum esclarecimento, é que parece não existir uma hierarquia fixa das almas. Enquanto a alma universal permanece estável acima da natureza, produzindo, ordenando e conservando o universo sensível, contendo todo seu objeto de conhecimento, a alma humana ocupa posições oscilantes na hierarquia da realidade. Ela pode, quando encarnada, estar abaixo da natureza, pensando racionalmente (*logismos*, *dianoia*); ou acima, quando desencarnada, ou mesmo encarnada mas não dominada pelo corpo, praticando a intelecção imediata (*noēsis*): “Muitas vezes acordei-me para mim, exterior ao corpo e a tudo mais, interior a mim apenas; vi beleza imensa e admirável e, como nunca, acreditei pertencer ao que há de melhor. Vivi a melhor vida, igualei-me ao divino, alcancei a atividade suprema; firmei minha sede acima do que há no intelecto. Após essa estada no divino, decaído do intelecto ao lógico, pergunto-me, perplexo: como pude decair? como pode minha alma adentrar o corpo? como, quando ela revelou ser o que é por si mesma, ainda que habite um corpo?” (IV. 8 [6] 1. 1-11).

Plotino jamais descreve uma ascensão da alma universal, ao passo que a alma de um homem é capaz de retornar ao intelecto e unir-se ao Uno (o estudo mais completo sobre a *unio mystica* se encontra em Meijer, 1992, pp. 294-333). Em

suma, ela pode, na hierarquia da realidade, ocupar tanto uma posição próxima à dos animais, agindo como um animal e sendo bestial, quanto contemplar e, assim, ser o intelecto divino (veja-se o tratado III. 4 [15]); ela pode ainda experimentar o advento do Primeiro Princípio de todas as coisas. Mas uma coisa é certa: esteja a alma em qualquer nível da realidade, ela jamais se desliga completamente do intelecto, “há sempre algo dela no inteligível” (IV. 8 [6] 8. 3), que “é nossa pátria, de onde viemos, e nosso pai está lá” (I. 6. [1] 8. 21), embora “as almas esqueçam que deus é seu pai e que elas são um fragmento de lá, ignorando assim a si próprias e a ele” (V. 1 [10] 1. 1-3).

Embora ainda pensemos, com Deck, que não seja possível precisar de que alma fala Plotino, após as considerações acima, podemos arriscar uma resposta: Plotino pode ter em mente a alma humana. De fato, encontramos algumas características normalmente atribuídas por Plotino à alma universal (“a dor de parir o que conhece”, “sua plenitude”), e outras, à alma individual (“seu gosto por aprender”, “sua índole investigativa”). Entretanto, gostaríamos de acreditar que Plotino tem claro, pelo menos para si, o que diz. Poderíamos, assim, pensar que Plotino esteja falando da alma humana nos diversos estágios de sua ascensão, isto é, desde o momento em que ela ainda procura seu objeto de conhecimento, até o de sua plenitude.

Portanto, leiamos 5. 3-6 da seguinte maneira. A alma humana também contempla; ela deseja aprender, porque sua índole é investigativa; existe um

processo de aquisição de conhecimento, provavelmente um autoconhecimento, um descobrimento de “sua origem e seu valor” (V. 1 [10] 1. 28), que conduz a alma a um estado de plenitude, em que ela espontaneamente dá à luz aquilo que conheceu. Quando o intelecto perfaz seu *theôrēma* [resultado de contemplação], ele engendra a alma; ela nasce no exato momento em que o intelecto termina sua contemplação, no momento em que toda ela é *theôrēma*, o *logos* do intelecto. Da mesma maneira, quando a alma alcança sua plenitude ontológica, quando ela está impregnada com o conhecimento adquirido, ela dá à luz; mas seu conhecimento é um autoconhecimento e, portanto, ela dá à luz uma expressão de si: seu *logos* e *theôrēma*. Há grandes chances de que Plotino se refira à natureza.

Na seqüência (5. 6-9), Plotino compara a produção da alma com a evolução e divisão de uma *technē* [arte] qualquer. Há uma evolução dessa *technē* até o momento em que ela atinge sua plenitude, a totalidade dos conhecimentos que compõem essa *technē*. No auge de sua plenitude, ela pode incutir um pedaço ou uma imagem de si naquele que tenta conhecê-la, iniciando um novo processo. O aprendiz de carpinteiro, por exemplo, possui em si não a totalidade da arte da carpintaria, mas uma pequena arte da carpintaria; ele não pode deter o *eidos* [forma] dessa arte, mas pode ter um traço dele. O mesmo se dá com a alma que, quando plena, dá à luz um traço, uma expressão de si: seu produto não é idêntico a ela, mas apenas um traço dela, uma alma “pequenina”. O produto da alma ou da arte, por exemplo, leva em si um traço de seu produtor e, por conseguinte, de toda

a espécie de seu produtor: o produto da arte da carpintaria herda um traço não apenas dessa arte, mas de todas as artes, e o produto da alma detém algo em comum com todas as almas. Mas um produto é sempre menos perfeito que seu produtor e, por isso, não é capaz de subsistir sozinho, apoiando-se eternamente na existência de seu produtor para poder existir também. A alma é *theama* [resultado da visão] e *theōrēma* [resultado da contemplação] do intelecto e, de menor perfeição que ele, é incapaz de existir sem a existência do intelecto. E assim por diante, até que a *theōria* seja tão débil, que ela seja incapaz de produzir.

As *Addenda et Corrigenda* da edição de Henry e Schwyzer (1964-1982) adotam uma alteração na linha 5. 7 proposta por Theiler. No *Enneadum Archetypum*, lia-se *en paidiōi* “na criança”, “no aprendiz”, que foi substituído, de acordo com a sugestão de Theiler, por *en paigniōi* “no brinquedo”. Preferimos rejeitar a alteração, pois que sentido faz “a arte faz uma outra arte menor no brinquedo”? O trecho já é complexo o suficiente, para complicá-lo ainda mais. Talvez Theiler tenha cunhado uma boa explicação para a modificação, mas como não tivemos acesso a ela, preferimos ficar com o velho texto, assim como o fazem Heiser (1991, p. 18) e Gatti (1996, p. 106), ambos redigidos após a publicação das *Addenda et Corrigenda*, em 1982.

Uma observação interessante, porém sem qualquer relevância para a resolução dos problemas mencionados, é feita por Miles (1999, p.168). Ela nota que Plotino é um filósofo que não se encaixa na misoginia da filosofia e teologia

Ocidentais, podendo ter sido o único filósofo de seu tempo que utilizou a metáfora da parturição não do ponto de vista da parteira ou da criança que luta para deixar o útero da mãe, como o fez Platão (*Teeteto* 149 e *Epinomis* 973D, por exemplo), mas da perspectiva da mulher que dá à luz. Ainda segundo ela, a descrição de Plotino do trabalho de parto e do próprio parto em V. 3 [49] 17 (17-18; Miles não cita as linhas) e V. 5 [32] 8. (não há referência a parto neste texto; ela deve ter se confundido com V. 5 [32] 6. 23 ou V. 8 [31] 12. 5) indicam uma familiaridade com a parturição, pois essas descrições parecem depender de uma atenção especial aos relatos das mulheres acerca de suas experiências ou de uma interessada observação.

Acrescentemos às palavras de Miles que o respeito e a admiração de Plotino pelas mulheres pode ser atestado ainda por vários outros aspectos, mais significativos, pensamos, do que o uso de *ōdis* [dor do parto] e cognatos. Hadot (1998, p. 56) chama nossa atenção para o fato de que, na filosofia de Plotino, a noção de amor tem nuances femininas. O amor platônico, ao contrário do plotiniano, possui um tom masculino: é desconfortável, possessivo, ansioso pela ação e pela posteridade. Ele está estreitamente ligado à pedagogia e à organização do Estado. O amor plotiniano, por sua vez, exala feminilidade, porque é antes e acima de tudo místico. A alma plotiniana “busca”, “corre” e “se lança”, como a esposa do *Cântico dos Cânticos* à procura de seu amado. Ela aguarda a presença do Bem manifestar-se “como o olho aguarda o nascer do sol” (V. 5 [32] 8. 4-5). O amor

platônico se eleva, através de uma série de operações intelectuais, à contemplação do Belo; o plotiniano, por sua vez, espera pelo êxtase, cessando toda atividade, estabelecendo o repouso completo de todas as faculdades da alma, esquecendo-se de tudo, de modo que a alma esteja preparada para a invasão divina. O estado mais elevado da alma plotiniana é a completa passividade e ela tenta permanecer nesse estado o quanto puder. O amor platônico, atingido o Belo, derrama sua fertilidade em múltiplos pensamentos e ações, produzindo ciência, educação e a organização do Estado. O amor plotiniano recusa retornar à atividade cotidiana, adentrando novamente o mundo ordinário apenas quando coagido pelas necessidades da condição humana. Em Plotino, a alma é a amante que encontra sossego apenas nos braços de seu amado: o que não se identifica com esse amado lhe é indiferente.

Linhas 9-17: onipresença: *por sua parte superior permanecer junto do intelecto, a alma é onipresente:*

A parte primeira da alma está acima e sempre é preenchida e iluminada pelo que está acima; lá é onde ela permanece. Sua outra parte, a que participa da primeira participação do participante, avança: avança sempre, vida a partir da vida. Com efeito, sua atividade atinge todos os lugares e não há onde falhe. Avançando, ela permite que a parte primeira permaneça: se ela

abandonasse o que lhe é anterior, ele não estaria em todo lugar, mas apenas onde termina sua progressão. Mas a parte que avança não é igual à que permanece.

Há uma parte da alma que jamais se desprende do intelecto e outra que não possui contato direto com ele, sendo capaz de gozar de seus benefícios apenas através da parte superior: “não é toda a alma, nem mesmo toda a nossa alma, que desceu, havendo sempre algo dela no inteligível; mas se a parte que está no sensível domina, ou melhor, se é dominada e perturbada, ela não permite que percebamos o que vê a parte de cima da alma” (IV. 8 [6] 8. 2-6).

A parte superior da alma, no texto acima, designa o mesmo que “a parte primeira da alma”, em III. 8 [30] 5. 9. Trata-se provavelmente da hipóstase alma que, com o intelecto e o Uno, é um dos três princípios ou naturezas (II. 9 [33] 1. 12-15). É uma alma transcendente, que permanece completamente no domínio inteligível e não pertence a nenhum ente particular nem ao universo. Ela está em relação eterna e imediata com o intelecto, “o que é anterior a ela” (III. 8 [30] 5. 16). É a alma unitária, que contém e da qual derivam as outras almas (IV. 9 [8] 1. 10-13).

A “outra parte” dessa alma são tanto as almas humanas quanto a universal. Estas não estão em contato direto com o intelecto e produzem de acordo

com o que a alma hipostática lhes permite ver. Elas produzem e ordenam seus corpos, os individuais e o universal, através dos *logoi* que o intelecto insere na alma hipostática. Esta é, por assim dizer, a fonte em as almas bebem, para exercerem suas funções. A parte inferior da alma hipostática, isto é, as almas individuais e a universal, avança, não se detendo permanentemente na contemplação do intelecto, como o faz a parte superior.

Ao avançar, a parte inferior da alma produz o universo sensível e o tempo. Note-se que este é produzido exatamente porque a parte inferior da alma, não contente em apenas contemplar o intelecto, necessita – de modo semelhante aos homens, cuja contemplação enfraquecida os faz desejar ver sensivelmente sua visão intelectual (III. 8 [30] 4. 34-39) - expressar o que vê num movimento que é a fragmentação e expansão processual da vida unificada do intelecto (III. 7 [45]. 11). Essa partição de uma vida unificada em momentos sucessivos é o tempo, “a vida da alma em movimento de transição de uma vivência para outra” (*ibid.*, 11, 43-45). Produção, portanto, é o que parece significar “avança sempre, vida a partir da vida” (III. 8 [30] 5. 12-13). Infelizmente, permanecemos ignorantes quanto ao sentido da afirmação de que esta parte da alma “participa da primeira participação do participante” (5. 11-12).

Nas linhas seguintes (5. 14-17), Plotino parece querer explicar a onipresença da alma, ou o fato de todos os entes possuírem uma alma, através da

progressão que a parte inferior da alma realiza. A alma universal e as almas individuais avançam e, por isso, permitem que a hipóstase alma permaneça imperturbada na contemplação do intelecto. Mas elas não se desligam umas das outras, o que possibilita que a alma que avançou até meu corpo e é responsável por ele continue agindo intelectualmente. Seguimos Dodds (1956, p. 109-110) ao pensar que “o que lhe é anterior” (5. 16) remete ao intelecto. Dessa forma, por “se ela abandonasse o que lhe é anterior”, podemos compreender: se a alma como um todo - partes superior e inferior - perdesse contato com o intelecto. É precisamente o contato com o intelecto, *via* alma hipostática, que permite às almas serem onipresentes. Todavia, ainda que não se desliguem umas das outras e sejam, em última análise, uma alma apenas, há diferenças entre elas. O simples fato de podermos dizer “alma individual”, “alma universal” e “alma hipostática” revela que elas não são exatamente idênticas. A parte que avança, diz Plotino, não é a mesma que a que permanece: evidente, pois elas têm funções diferentes na estruturação da realidade.

O que dissemos acima é apenas uma tentativa, talvez malfadada, de interpretar as difícilimas linhas 5. 9-17. A alma, na filosofia de Plotino, desperta inúmeros problemas, que estão longe de serem resolvidos. Estudos sobre esse tema não são poucos, mas suas respostas não raro vão umas de encontro às outras. Estudos importantes sobre a alma em Plotino estão em Blumenthal (1996) e Andolfo (1996).

Linhas 17-37: graus de perfeição: *os produtos da alma são inferiores à própria alma, porém todos são contemplação; a subsequência da produção é um enfraquecimento progressivo da contemplação:*

Então, se a alma deve chegar a todo lugar; se não pode haver onde essa atividade não esteja; se o anterior sempre é diferente do posterior; e se a atividade procede da contemplação ou da ação, mas a ação ainda não existe – pois não é possível que ela exista antes da contemplação – segue-se obrigatoriamente que toda atividade da alma é contemplação, embora uma mais fraca que a outra, de tal sorte que o que parece ser uma ação conforme a contemplação é a mais fraca das contemplações: o que é gerado deve sempre ser da mesma espécie do que gera, porém mais fraco, por perder suas características ao descer. Tudo é tácito, porque não há necessidade de nenhuma contemplação visível ou externa, nem de ação alguma; a alma é a contemplante, e ela produz o que lhe é posterior, que contempla de um modo mais externo e não é como o que está antes dela: e a contemplação produz contemplação. Não tem limites a contemplação nem o objeto de contemplação. Por isso ela produz em todo lugar: pois onde não? E acontece o mesmo em todas as almas. Pois a contemplação não é delimitada por nenhuma grandeza. Entretanto, ela não é a mesma em todas as almas, como não está do mesmo modo em todas as partes da alma. Por isso o auriga dá aos cavalos o que vê e eles, ao receberem, obviamente ansiariam o que viram, pois não o receberam

completamente. Se agem ansiando, agem por causa do que anseiam: esse é o objeto de contemplação e a contemplação.

Plotino introduz, neste capítulo, seu axioma de produção: o produto é do mesmo gênero do produtor, porém ocupa um nível metafisicamente inferior da escala hierárquica. O anterior é diferente do posterior, porque sua perfeição ontológica é maior. Se sua perfeição ontológica é maior, então ele realiza a atividade que lhe concerne mais intensamente. Existe uma hierarquia na realidade justamente porque a perfeição ontológica de um ente depende da perfeição da atividade de seu produtor.

Uma atividade (*energeia*) é *praxis* [ação], *poiēsis* [produção] ou *theōria* [contemplação]. Haja vista que a *poiēsis* é consequência imediata da *theōria*, podemos dizer que, em última instância, elas se identificam. Assim, uma atividade pode ser ou ação ou contemplação. A alma, de que trata este capítulo, é onipresente; ora, se a onipresença é atribuída à alma, então a atividade anímica também é onipresente. A atividade da alma deve ser exclusivamente contemplação, pois a ação é um enfraquecimento da contemplação, que não pode acontecer antes da *energeia* da alma. Se não existe ação sem alma, pode deduzir-se que a alma seja aquilo que possibilita a ação, necessariamente anterior a ela. Resta,

portanto, que a atividade da alma é apenas contemplação. Entretanto, sendo o axioma de produção universal, ele é válido para a produção de todos os entes em todas as ocasiões (cf. V. 4 [4] 2. 1ss.; V. 1 [10] 7. 1ss.). Aplicando-o à atividade da alma, que se limita à contemplação, vemos que uma atividade anterior, não temporalmente, mas metafisicamente, é mais perfeita que a atividade posterior, ou seja: toda atividade da alma é contemplação, cuja perfeição decresce na sucessão.

A alma, ao contemplar, produz. O que ela produz é necessariamente inferior a ela e, portanto, inferior ao que está acima dela, o intelecto, cuja contemplação serve de modelo para todas as outras. O produto da alma, sendo menos perfeito que ela, contempla com menor perfeição e intensidade; sua contemplação é mais externa que a da alma, pois ele não contém completamente seu objeto de conhecimento. Mas ele também é capaz de contemplar, e a contemplação da alma produz outra contemplação. O ato contemplativo e seu resultado, o *theôrêma*, não são medidos por valores sensíveis; seus limites não são quantitativos, mas ontológicos: quanto mais perfeita a *theôria*, mais perfeito o *theôrêma*. Não esqueçamos, no entanto, que o *theôrêma* é invariavelmente inferior à *theôria* da qual decorre.

Mas qual a importância do silêncio na contemplação? Pois ele, para Plotino, é um traço peculiar da contemplação (III. 8 [30] 4. 3-5; 4. 27; 5. 25-26). O silêncio denota contemplação interior e produção, contrapondo-se à exterioridade,

à visão sensível e à ação (5. 25-30). A alma, liberta de tudo que lhe é alheio e exterior, vive em plena tranqüilidade, paz e silêncio. Em pura atividade contemplativa, a alma experimenta o silêncio e a tranqüilidade em si, no corpo que conduz, “na terra, no mar, no ar e no próprio céu” (V. 1 [10] 2). No caso da união mística, o silêncio é uma conquista do contemplante, que consegue deixar os sentidos, o raciocínio e até mesmo a intelecção, para abrigar apenas a presença do Divino, que é uma “Unidade silenciosa” (*ibid.*, 4; V. 3 [45] 10; citados por Gatti, 1996, p. 225).

Sexto capítulo: *graus de perfeição contemplativa*

Linhas 1-11: ação: *a ação acontece por causa da contemplação e do objeto de contemplação:*

A ação existe por causa da contemplação e do objeto de contemplação: de modo que a contemplação é a finalidade também para aqueles que agem, e o que são incapazes de conseguir diretamente, buscam obter circunvagando. Mas quando alcançam o que desejam, o que eles queriam que existisse, não a fim de não conhecê-lo, mas para o conhecerem e o verem presente em sua alma, é evidente que era algo que esperava para ser contemplado. Eles agem em vista de um bem; não para externar nem para não possuir esse bem, mas para possuí-lo a partir da ação. Mas onde está esse bem? Na alma. Então novamente a ação se remete à contemplação: o que o agente capta em sua alma, que é um *logos*, o que seria isso senão um *logos* silencioso? E quanto mais dentro da alma, mais silêncio.

No capítulo quinto, Plotino havia estabelecido que todas as atividades da alma não meramente decorrem da contemplação, mas são contemplações de maior

ou menor intensidade, de modo que até mesmo as ações (*praxeis*) são contemplação (5. 17ss.). As linhas 6. 1-11 complementam essa tese mostrando que as feições da atividade contemplativa de qualquer contemplante, como a natureza e a alma universal, devem aplicar-se também à atividade da alma humana que é ação. Esta pode ser apenas o enfraquecimento ou a conseqüência da contemplação (4. 40-43), mas ainda é contemplação: sendo *theōria*, então é *theôrēma* de uma *theōria* de perfeição maior.

As linhas 6. 1-11, portanto, retomam aproximadamente o que havia sido estabelecido nos capítulos anteriores. Uma ação é praticada porque o agente, não sendo capaz de apreender intelectualmente sua contemplação, necessita transferir sua visão para o domínio sensível (4. 33-36). A contemplação insuficiente do agente, que é incapaz de apreender sua visão diretamente e, por isso, circunvaga em torno dela (6. 2-4), é o que motiva a ação. A insuficiência intelectual de sua visão lhe desperta o desejo de ver sensivelmente o objeto de contemplação: o resultado material de sua ação é algo que deveria ser contemplado (6. 6), ele é um desejo de contemplação (1. 15), um desejo de que sua alma possua conhecimento verdadeiro (6. 5-6). Assim como a alma é o *logos* do intelecto, o resultado da ação é *logos* do agente (6. 10-11). O resultado da ação é um *logos* silencioso, creio eu, porque é a expressão não-discursiva do agente. A expressão existencial do agente será tanto menos discursiva, tanto mais ela seja interna à alma, ou seja, o silêncio depende da precisão da expressão do objeto de contemplação. Um homem, enfim,

pratica uma ação motivado, em última instância, pelo desejo de abrigar em sua alma o bem, ou o Bem Supremo (6. 7).

É imprescindível ter em mente, para melhor compreendermos e apreciarmos o pensamento e a linguagem plotinianos, que os substantivos “*agathon*” [bem] e “*hen*” [um, unidade] nem sempre invocam diretamente o Princípio Primeiro de todas as coisas, também nomeado – apenas porque nós temos a necessidade de atribuir-lhe uma designação (cf. VI. 9 [9] 5. 30-33; V. 5 [32] 6. 10ss.; VI. 7 [38] 38. 1-2) – “Uno” ou “Bem”. No entanto, estas palavras inevitavelmente o invocam, pois ele é a causa de toda bondade, unidade, beleza e existência. Assim, ao lermos que os homens “agem em vista de um bem” (III. 8 [30] 6. 7), devemos perceber que, de uma forma ou de outra, os homens agem por causa do Uno, que é o bem para todas as coisas. Algo semelhante ocorre em VI. 9 [9] 1. 1, onde Plotino diz que “todos os entes são entes pelo *hen*”, do que se pode entender tanto que o “Uno” é a causa de sua existência, quanto que eles existem por possuírem “unidade”. Sobre essa passagem, que ilustra muito bem aquela em nosso tratado, vejam-se Meijer (1992, pp. 94-95) e Hadot (1994, p. 122).

Linhas 12-30: alma: *a contemplação da alma não é a mais perfeita; ela busca unificar-se com seu objeto de contemplação; ela carece do que lhe é anterior:*

A alma, então, atinge a tranqüilidade e nada busca por estar plenificada, e a contemplação, nesse estado, repousa no interior, por confiar possuir. E quanto mais nítida a confiança, mais calma a contemplação, o que conduz a uma unidade maior; e o cognoscente, no quanto conhece – sejamos sérios agora – chega a uma unidade com o que é conhecido. Se forem dois, o cognoscente será uma coisa e o conhecido, outra: seria como se eles estivessem lado a lado, sem que a alma tivesse conciliado esse par, como quando os *logoi* presentes na alma nada produzem. Por isso o *logos* não deve ser exterior, mas unido à alma do aprendiz, até que ele descubra que o *logos* é parte de si. E a alma, quando em harmonia e disposição com o *logos*, o profere e maneja – pois não o possuía primariamente – e o compreende; por manejá-lo, ela como que se torna diferente dele e, refletindo, ela olha para ele como algo diferente dela. Todavia a alma também era um *logos* e um tipo de intelecto que vê, no entanto, algo outro. Pois ela não é plena, mas carece do que lhe é anterior: e ela vê quietamente o que profere. As coisas que proferiu com sucesso, já não as profere, mas o que profere, profere por causa de sua insuficiência, compreendendo aquilo que possui através da investigação. Naqueles que agem, a alma ajusta o que possui ao que está fora dela.

Mesmo a ação propicia à alma do agente certa tranqüilidade, pois seu resultado preenche a alma com o *logos*, livrando-a da implacável necessidade de

procurar seu objeto de conhecimento (6. 10 e 12-13). Quando a alma se encontra nesse estado de plenitude e, conseqüentemente, tranqüilidade, sua contemplação se internaliza; por não precisar procurar, ela olha para si, para o que possui. Olhando para si, ela se assegura de que possui seu objeto de conhecimento; e quanto mais nitidamente ela consegue ver-se, mais sólida é sua confiança em si, de modo que sua contemplação se torna mais tranqüila e mais produtiva (6. 13-15).

Notemos que, embora tenha iniciado o capítulo com a atividade da alma humana que é conseqüência da contemplação, Plotino não se restringe a ela. Como vimos anteriormente, a alma humana não ocupa um lugar fixo na estrutura da realidade, podendo oscilar entre o vegetativo e o divino. É exatamente isso que torna o capítulo confuso, pois, sem avisar-nos, Plotino caracteriza as atividades da alma num processo ascensional. O que parece funcionar como advertência para a elevação efetuada são as construções do tipo “quanto mais...mais”, empregadas por Plotino várias vezes neste capítulo.

Portanto, a alma que alcança confiança e cuja tranqüilidade e produtividade simultaneamente culminam não é mais a alma do agente; ou pelo menos não é uma alma engajada na ação. Sua atividade agora não é conseqüência nem enfraquecimento de contemplação, mas propriamente contemplação. Nesse momento, quando a alma se *con-centra* em si, sua contemplação a conduz a uma unidade maior (*mallon eis hen agei*; vejam-se as observações acima sobre a

complexidade semântica de *hen* e *agathon*); ela se aproxima da total identificação entre sujeito e objeto de conhecimento (6. 15-17). Parece, no entanto, que, sempre que a alma produz, existe alguma identificação entre sujeito e objeto de conhecimento. Talvez existam vários graus de unificação, pois Plotino nos diz que a mera justaposição do sujeito e do objeto de conhecimento é infértil, assim como os *logoi* improdutivos no interior da alma (6. 17-19).

É por isso que o processo de aprendizado é, na verdade, um processo de unificação entre alma e *logos*, sujeito e objeto de conhecimento (6. 19-21). A alma se harmoniza e se condiciona a seu objeto de conhecimento, o *logos*, que anteriormente lhe era algo alheio. Ela então pode proferi-lo (*propherein*) manejá-lo (*procheirizethai*) e compreendê-lo (*katamanthanein*) (6. 21-23). Esse ponto requer algumas observações acerca do vocabulário plotiniano. Primeiramente, note-se que o verbo grego *propherein* possui a mesma extensão semântica de “proferir”, significando tanto “levar adiante” quanto “anunciar”: a alma, assim, é capaz de transmitir seu *logos*, isto é, produzir, e emití-lo, o que significa pensar racionalmente. *Procheirizethai*, por sua vez, não deve nos levar a pensar que Plotino esteja atribuindo à alma características antropomórficas, mas apenas que ela faz o que quer fazer com seu *logos*, já que ele é parte dela. Por fim, salientemos a importância do emprego de *katamanthanein* no contexto: o prefixo *kata* nos alerta que o aprendizado da alma, e mesmo a emissão e a manipulação do *logos*, são atividades interiorizantes.

Entretanto, a alma, após unir-se a seu objeto de conhecimento, deseja distanciar-se dele, expressá-lo através da ação, da produção e do raciocínio, desfazendo-se assim dele e iniciando a apreensão de um novo objeto. Há uma constante tensão dialética entre silêncio, tranquilidade e intuição, de um lado, e investigação, inquietude e pensamento discursivo, do outro. A intuição intelectual está ligada à posse, à assimilação do objeto do pensamento, enquanto o pensamento discursivo pertence ao distanciar-se desse objeto, ao proferir. A inquietude da alma, seu desejo intrínseco de exprimir o que possui, e assim distanciar-se de sua posse e de sua intuição, é uma característica da própria estrutura do universo plotiniano (Schroeder, 1996, p. 350).

Após a compreensão (*katamanthanein*) de seu *logos*, a alma inicia uma atividade que não é mais intuitiva e não diz respeito à *noēsis* [intelecção], mas analítica, dianoética, raciocinante (*dianooumenē*). Ela então se distancia de seu objeto de conhecimento, revertendo o processo de unificação e voltando a olhá-lo como algo que não lhe pertence; ela olha para o *logos* e não vê mais a si mesma, vê outra coisa (6. 23-26). Por ver algo outro, ela cai novamente na alteridade que a incita a buscar seu objeto de conhecimento, pois ela tenta imitar o intelecto, que é a perfeita identidade entre sujeito e objeto de conhecimento. A alma não apenas tenta, mas deseja por sua própria natureza (*physei*) imitar o intelecto, já que é seu *logos* e, portanto, também um tipo de intelecto cujo conhecimento, porém, é externalizante (6. 26-27).

Assim, após proferir um *logos* com sucesso, isto é, produzir algo, a alma não mais se preocupa com esse *logos*, mas busca um outro *logos*, iniciando outra vez o processo de unificação com o *logos* e posteriores emissão, manipulação e compreensão desse *logos*, para finalmente desprender-se dele. Ela necessita do intelecto para existir, e sua incompletude perante ele a acorrenta à eterna busca do *logos*, um a cada vez, ao contrário do intelecto, que possui todos simultaneamente (6. 27-29).

Linhas 30-40: natureza, alma e intelecto: *a alma é mais contemplativa que a natureza, mas o que está antes dela contempla de modo mais perfeito:*

Por possuir mais intensamente, a alma é mais calma que a natureza; e por possuir mais coisas, ela é mais contemplativa; mas, por não possuir perfeitamente, ela anseia mais ter a compreensão do que foi contemplado e a contemplação proveniente da investigação. E havendo abandonado a si mesma e estando entre outras coisas, se ela retorna, ela contempla com a parte de si que havia abandonado. Mas a alma que permanece em si mesma faz menos isso. Por isso o homem sábio revela a outro o que tem em si depois de haver terminado seu raciocínio: mas sua visão se volta para ele mesmo. Pois ele já se voltou para o uno e para o calmo não só do que lhe é externo, mas também para si mesmo, e todas as coisas estão dentro dele.

A contemplação da alma humana é capaz de atingir um grau de perfeição maior que a da natureza. Ela apreende mais internamente seu objeto de conhecimento e por isso é mais calma que a natureza. Sua índole é mais contemplativa que a da natureza, porque ela pode ver mais coisas que a natureza (6. 30-32), ou seja, a parte de si que permaneceu próxima ao intelecto ilumina sua contemplação com um número maior de *logoi* (5. 9-11). Todavia, a contemplação da alma ainda não detém o grau máximo de perfeição, a identificação ontológica entre sujeito e objeto de conhecimento, que acontece apenas no intelecto; a unificação de que a alma é capaz de realizar com seu objeto de conhecimento jamais é suficiente para que ela modifique definitivamente sua necessidade de proferi-lo (6. 32-34).

A alma humana pode, portanto, permanecer nos degraus inferiores da realidade, em que sua contemplação é débil, resultando apenas em ações e, no máximo, pensamento discursivo, ou elevar-se e contemplar, ainda que não eternamente, com perfeição semelhante à do intelecto. Se ela se deixa dominar pelo corpo e suas sensações, se ela se prende a esse mundo material, é porque ela se distanciou de si mesma, se afastou da parte de si que permanece aquecida pelo intelecto. Mas se ela retorna para si, para a parte que repousa no intelecto, sua contemplação se torna mais produtiva (6. 34-36; cf. IV. 8 [6] 8. 2-6 e V. 1 [10] 1. 1-3).

O homem sábio é aquele cuja alma permanece constantemente próxima ao intelecto, vivendo de acordo com a perfeição máxima da alma. O sábio efetua todo o processo de unificação, manipulação, compreensão e emissão do *logos*, antes de exprimi-lo verbalmente (6. 37-38). O sábio é o oposto do aprendiz, que ainda necessita descobrir que o *logos* é parte de si (6. 20-21). Assim como a produção da natureza é a visão silenciosa do que ela vê em si mesma (4. 5-6, 18-21), a declaração que o sábio faz a outra pessoa é o resultado da visão que ele tem do *logos* em seu interior e de si mesmo (6. 38).

O sábio plotiniano se identifica com a força causativa presente na natureza. Para Plotino, essa identificação é um princípio da ascensão ao Uno. Da contemplação da natureza, devemos passar à contemplação do “cosmo inteligível”, o complexo de relações puras que é abrigado no verdadeiro eu de cada homem. “Somos cada um de nós um universo inteligível” (III. 4 [15] 3. 22). Dodds (1993, p. 83) nota que, para Plotino, esse mundo das formas platônicas é já objeto de uma espécie de experiência mística, de modo que a expressão do sábio é a expressão não apenas de um processo de conhecimento banal, mas de uma experiência unitiva mística. No interior desse complexo intelectual em que permanece o sábio, descobre-se “o mundo imóvel do mundo que gira”, o eu profundo que é potencialmente idêntico ao imenso reservatório de força a que Plotino chama Uno, ou Bem, ou ainda Deus. Para ele, a viagem da alma é a viagem da descoberta de si: “ela não chegará a algo outro, mas a si mesma” (VI. 9 [9] 11. 38-39); e *panta eisō*,

“todas as coisas estão dentro de nós” (paráfrase de Dodds de III. 8 [30] 6. 40; *panta eisō* se refere provavelmente ao sábio): se desejamos conhecer o real, não devemos senão olhar para nós mesmos. Plotino é o tipo perfeito do místico introvertido.

Mas por que o sábio necessita declarar sua contemplação para outra pessoa? Plotino não diz. Todavia, podemos supor que sejam as imposições da vida cotidiana que o obriguem a fazê-lo. Porfírio nos revela que o método de composição de Plotino se assemelha à atitude do sábio descrita em III. 8 [30] 6. 40. Plotino escrevia seus tratados como se copiasse de um livro: após refletir sobre um assunto e compor um escrito mental, ele redigia o tratado de um só golpe. E quando era preciso interromper a composição de um escrito, para atender as demandas de uma conversação cotidiana, a atividade intelectual de Plotino jamais cessava; e terminado o encontro, recomeçava a escrever a partir do mesmo ponto em que havia parado, sem reler o que já havia escrito. Plotino estava sempre em intensa atividade intelectual, mas jamais negligenciava seus afazeres cotidianos; ele estava presente ao mesmo tempo para si e para os outros (V.P. 8; veja-se a parte III da introdução à nossa tradução, principalmente tópicos b) e c)).

A doutrina da sabedoria plotiniana se assenta sobre a intuição do imenso valor prático do silêncio, do recolhimento, da riqueza interior. O sábio, na sua solidão, reintegra em si mesmo a ordem universal que o “egoísmo de almas infantis” tenta abalar e dispersar. Ele não se isola da realidade, como ocorre com

egoísta em sua vida dispersa, mas nela penetra mais profundamente, descobrindo a lei última do cosmo no encontro de uma aspiração amorosa e de um desdém benéfico, e atuando na região de existência da própria vida, na mediação entre o divino e o humano. Sua solidão, como a entende Plotino, é plenitude e superabundância de vida que se difunde, com a silenciosa espontaneidade da natureza, gerando uma nova vida: é uma contemplação que cria. Esse é o ideal freqüentemente encontrado nas páginas das *Enéadas* (Prini, 1993, pp. 92-93).

Sétimo capítulo: *recapitulação*

Linhas 1-15: resumo dos capítulos precedentes: *a contemplação é origem e fim de toda a realidade, que é contemplação e objeto de contemplação de perfeição desigual:*

Portanto, todos os entes, inclusive os que existem verdadeiramente, provêm da contemplação e são contemplação; e as coisas que delas nascem, quando elas contemplam, também são elas mesmas objetos de contemplação, uns para a sensação, outros para o conhecimento ou para a opinião. As ações têm no conhecimento seu objetivo e são um anseio por conhecimento, e os engendramentos partem da contemplação para perfazer outra forma e outro objeto de contemplação. Em geral, todas as coisas, sendo cópias de seus produtores, produzem objetos de contemplação e formas; e todas as substâncias engendradas, sendo imitações dos entes, mostram que seus produtores tinham como meta, ao produzir, não a produção ou a ação, mas o produto acabado, para que fosse contemplado. É isso que os raciocínios querem ver e, mesmo antes deles, as sensações, para as quais o conhecimento é meta; e ainda, antes disso, a natureza produz o objeto de contemplação presente nela mesma e o *logos*, dando completude a outro *logos* - tudo isso já é sabido: o que não era evidente por si mesmo, nossa conversa lembrou.

O sétimo capítulo do tratado *Sobre a contemplação* é, por assim dizer, o intervalo para a água e o café. Os quatro primeiros capítulos foram dedicados à contemplação da natureza, e o quinto e o sexto, à da alma; restam ainda o intelecto e o Uno, que serão analisados a partir do oitavo capítulo. Por ora, Plotino apenas reafirma as conquistas teóricas dos capítulos anteriores, de modo que as primeiras quinze linhas deste capítulo poderiam descartar explicações. Algumas dificuldades pontuais, no entanto, requerem observações.

A primeira observação concerne à expressão “entes que existem verdadeiramente” (*ta alēthōs ontā*, 7. 1): o advérbio *alēthōs* [verdadeiramente] e seu sinônimo *alētinōs* – assim como *prōtōs* [primeiramente] (VI. 9 [9] 1. 1-2, por exemplo) – costumam ser aplicados por Plotino às formas inteligíveis e à alma, realidades cuja existência é princípio ou paradigma da existência de outras (cf. I. 8 [51] 6. 45; V. 6 [34] 6. 14; VI. 1 [42] 28.12).

Segunda observação: qual o sentido dos dativos *aisthēsei*, *gnōsei* e *doxēi*, quando Plotino nos diz que os entes que verdadeiramente existem são e nascem de atos contemplativos, atos estes que produzem *theōrēmata*, “uns por/para a sensação, outros por/para o conhecimento ou por/para a opinião”? (7. 1-4). Para Bréhier (1924-1938), eles exprimem modos de contemplação: “objets à contempler

soit par la sensation, soit par la connaissance et par l'opinion" [objetos a contemplar, seja pela sensação, seja pelo conhecimento e pela opinião]. Segundo MacKenna (1952), eles parecem exprimir modos de conhecimento através dos quais se pode perceber que as coisas engendradas são *theōrēmata*: "an object of vision - manifest to sensation or to true knowledge or to surface-awareness" [um objeto de visão - manifesto à sensação ou ao conhecimento verdadeiro ou à apercepção-superficial]. Armstrong (1966-1988, vol. I, p. xxxiii), coerente com os princípios de sua tradução - "apresentar em Inglês o que Plotino realmente disse e não o que eu penso que ele pode ter querido dizer, mesmo com o custo de alguma obscuridade" - mantém obscuro o que não é claro: "objects of contemplation, some by sense-perception and some by knowledge or opinion" [objetos de contemplação, alguns por percepção sensorial e alguns por conhecimento ou opinião].

Estabeleçamos, para nossa facilidade, que as coisas que nascem dos entes que verdadeiramente existem perfazem a totalidade do universo sensível. O intelecto, as formas que o preenchem, a alma hipostática, a alma humana, a alma universal e a natureza são princípios produtivos absolutamente imateriais e, por isso, verdadeiramente existentes. O intelecto produz a alma hipostática; a natureza é produto da alma, e o universo sensível, da natureza. Em última instância, podemos dizer que o universo sensível é produzido pelo intelecto através da mediação da alma e da natureza, uma vez que os *logoi* inteligíveis presentes na

alma são os responsáveis pela inserção de forma na matéria. O universo sensível é a totalidade de matéria informada, isto é, a totalidade de corpos, o que corresponde à totalidade de *theōrēmata* resultante da contemplação dos entes que existem realmente.

Não nos esqueçamos, porém, que sensação, conhecimento e opinião são atividades da alma humana, de modo que Plotino os menciona com o intuito de enumerar os possíveis modos cognitivos por que uma alma apreende um *theōrēmata*. Nos seis primeiros capítulos do tratado, sempre que dissemos “objeto de contemplação” desejávamos exprimir o *resultado* da contemplação, o produto que o ato contemplativo é capaz de engendrar. Portanto, pensamos nós, os dativos *aisthēsei*, *gnōsei* e *doxēi* não representam modos de contemplar um objeto de contemplação, mesmo porque o que entendemos por *theōrēmata* não nos permite tal interpretação; eles expressam os modos através dos quais a alma humana pode apreender o resultado final da contemplação dos inteligíveis.

Toda atividade, toda ação ou produção humana é decorrência, enfraquecimento ou desejo de contemplação (5. 22-23; 6. 1-2). Mas a contemplação não é outra coisa senão o tipo mais elevado de conhecimento: a unificação imediata entre sujeito e objeto de conhecimento (8. 1-11; cf. Bréhier 1924-1938, *Notice* a III. 8 [30]). Por conseguinte, a aquisição de conhecimento é a motivação e o objetivo das ações e da vida humanas (7. 4-5). Conhecer através do ato contemplativo não é o

objetivo último apenas das imitações dos entes reais (*mimēseis ontōn*, 7. 8), mas de toda existência em qualquer nível da realidade.

Uma última observação é exigida pela seguinte afirmação: um produtor, obviamente, jamais tem como objetivo de sua atividade o processo produtivo, mas o produto finalizado - para que ele seja contemplado! (*theōrēthēi*, 7. 9-11). O que quer dizer isso? A natureza, por exemplo, produz o universo sensível para que este seja contemplado por quem? Incapazes de desdobrar o sentido dessa frase, contentamo-nos em citar a conclusão de Deck (1991, p. 70): “seria difícil tomar essa expressão com o sentido de que os entes gerados no cosmo visível, as imitações dos entes verdadeiros no Nous [intelecto], mostram que o propósito dos entes verdadeiros é que esses entes gerados sejam contemplados, uma vez que a geração do cosmo visível não produz precisamente um objeto de contemplação, quer para o Nous, quer para a Alma do Todo, e não parece provável que Plotino possa querer dizer que o simples propósito do Nous ou da Alma Universal ao projetá-los seja fornecer objetos de contemplação para a alma humana. Parece que Plotino se refere mais uma vez à atividade prática humana e sua projeção de uma obra-objeto de contemplação.”.

Linhas 15-27: complementação: *produzir é fazer uma forma existir, e isso é preencher todas as coisas com contemplação.*

Também é evidente que: estando os entes primeiros em contemplação, era necessário que todas as outras coisas desejassem contemplar, visto que a meta de todas elas é seu princípio. E quando os viventes engendram, os *logoi* que estão em seu interior os movem, e isso é a atividade de contemplação e a dor de dar à luz a produção de muitas formas e muitos objetos de contemplação, de ter preenchido todas as coisas com *logoi*, e de contemplar sempre: o produzir é fazer uma forma ser, e isso é preencher todas as coisas com contemplação. Os erros, tanto nos engendramentos quanto nas ações, são desvios dos contemplantes em relação a seu objeto de visão; e o mau artista é aquele que faz formas feias. E os amantes também estão entre os que vêem a forma e querem conquistá-la.

O produtor sempre transmite suas características ao produto; o produto é *mimēsis*, imitação, do produtor (7. 7). A concepção plotiniana da relação produtor-produto é quase geneticista: se um produtor contempla a si mesmo para produzir, o produto jamais terá outra natureza que a de seu produtor; os traços essenciais de um, ainda que enfraquecidos, devem estar presentes no outro. Ora, se os entes primários – expressão esta que designa o mesmo que entes verdadeiros, ou

verdadeiramente existentes, ou ainda apenas entes, em oposição aos que devêm – estão em permanente atividade contemplativa, então os produtos, portadores de traços essenciais dos produtores, necessariamente desejam contemplar, pois: *a meta de todas as coisas é seu princípio* (7. 16-18).

Explicar por que a meta de todas as coisas é seu princípio é o mesmo que explicar como toda a realidade procede do Uno e para ele deseja retornar, ou seja, simplesmente expor toda a filosofia de Plotino, algo que evidentemente ultrapassa o âmbito desta monografia. Com palavras parcas, podemos dizer que o Uno é causa eficiente e causa final, princípio e fim, de toda a realidade. No entanto, a processão e o retorno das coisas não são causados imediatamente pelo Uno (I. 7 [54] 2). Ele produz o intelecto, este produz a alma, e assim por diante; e, em sentido inverso, a alma ascende ao intelecto para, unificada a ele, alcançar o Uno. Ele, certo, é princípio e fim de todas as coisas, mas a realidade plotiniana procede do Uno e a ele retorna através de intermediários, e a contemplação é a atividade que propulsiona a processão e convida ao retorno.

A importância e profundidade desse axioma podem ser vislumbradas na observação perspicaz de Armstrong (1966-1988, nota *ad locum*): “Esse é um dos princípios fundamentais do pensamento filosófico Grego, que recebe aqui uma aplicação especial. Fazendo da *theōria* [contemplação] o fim de toda percepção e ação, Plotino abole, sem dúvida consciente e deliberadamente, a distinção de

Aristóteles entre *pratikē* [prática] e *theōrētikē epistēmē* [ciência teórica] ou *dianoia* [raciocínio], e transforma toda a vida, não apenas a do homem, mas a do universo, em filosofia no sentido de Aristóteles”. Sobre esse assunto, vejam-se a didática e sucinta exposição de Bussanich (1996, pp. 38-65), e a completa, em dois clássicos dos estudos plotinianos, de Troulliard (1955a e 1955b).

Assim, todas as coisas desejam contemplar porque essa é a herança genética que lhes forneceram seus pais, que as produziram através da contemplação. E quanto mais intensa e autocentrada é a contemplação dos pais, mais perfeita e poderosa é a produção dos filhos. Toda produção é análoga à geração humana: produzir é inserir um *eidos* [forma] num substrato: engravidar dos *logoi*, desenvolvê-los internamente e dar à luz uma forma, formando e informando um substrato (7. 18-22).

O amor, repentinamente introduzido por Plotino (7. 26-27), é um motor de ascensão dialética para a alma humana, assim como a emoção musical o é em menor intensidade. Como o músico, o amante possui a reminiscência do belo; como a beleza dos sons e dos ritmos, a beleza das formas humanas exerce função de trampolim, de passagem, do sensível ao inteligível. Os amantes devem, no entanto, ultrapassar o estupor da simples admiração empírica e o entusiasmo contingente (Jankélévitch, 1998, pp. 40-41). Atingiremos o domínio inteligível “se formos eróticos por natureza e se, desde o início, tivermos as disposições de um

verdadeiro filósofo...não nos contentando com a beleza dos corpos, mas nos elevando às belezas da alma, da virtude, da ciência, das ocupações honestas e das leis; nos elevaremos mesmo à causa das belezas da alma e, ainda mais alto, ao que é anterior a essa causa, até chegarmos a um termo derradeiro e primitivo, que é belo por si mesmo” (V. 9 [5] 2. 2-9; cf I. 3 [20] 2).

Oitavo capítulo: *características do intelecto e de sua contemplação*

Linhas 1-11: *identidade: no intelecto ocorre a contemplação perfeita, em que sujeito e objeto são idênticos:*

Essas coisas são assim. Mas, elevando-se a contemplação, da natureza à alma e desta ao intelecto, as contemplações se tornam sempre mais íntimas e unificadas aos contemplantes: na alma sábia, os objetos conhecidos caminham para a identificação com o sujeito que conhece, uma vez que aspiram ao intelecto, é evidente que no intelecto ambos são um, não por assimilação, como no caso da melhor alma, mas na essência, e por ser “o mesmo são o ser e o inteligir”. Já não há uma coisa e outra diferente: se houvesse, haveria algo outro, que não mais será um e outro. Portanto ambos devem ser realmente um: isso é contemplação viva, não um objeto de contemplação como o que está em algo diferente.

Como vários outros tratados das *Enéadas* (por exemplo, I. 6 [1], VI. 9 [9] e V. 1 [10]), o tratado *Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno* é uma ascensão

intelectual e espiritual. Plotino nos alça dos níveis mais baixos da realidade aos altos da existência e ao que está além dela, do universo sensível ao Uno. No presente capítulo de III. 8 [30], Plotino expõe aquilo que é o modelo de conhecimento e contemplação, o intelecto, hipóstase da plenitude da vida e do ser e do intelecto.

O poder produtivo e a intensidade do ato contemplativo são determinados pela introspecção e unificação do sujeito contemplante com o objeto de sua visão. Plotino já nos alertou de que a contemplação da alma, para ser produtiva, requer uma unificação maior que a mera justaposição de sujeito e objeto (6. 16ss.). E a unificação máxima que a alma pode atingir é um tipo de assimilação, uma apropriação de algo que lhe é estranho (*oikeiōsis*, 8. 7). No entanto, a unificação do intelecto com seu objeto de contemplação é ainda maior que a da melhor alma, pois é uma unificação de essência (*ousia*, 8. 8). O intelecto inteligente é o ente inteligido, como afirma a sentença parmenidiana “o mesmo são o inteligir e o ser” (fr. 3, 8. 8). Plotino vê nessa afirmação o aceno à doutrina segundo a qual o intelecto é identidade entre intelecto e essência; a reciprocidade entre inteligir e ser é interpretada como ato do intelecto, que é idêntico à plenitude do ser como totalidade das formas (Gatti, 1996, p. 79, n. 94).

No que concerne à concepção da identidade entre inteligir e ser, Plotino recorre a três proposições da tradição filosófica. Primeira e principalmente à de

Parmênides “o mesmo são o inteligir e o ser” (além de III. 8 [30] 8. 8, Plotino alude ao fragmento de Parmênides em I. 4 [46] 10. 6 e VI. 7 [38] 41. 18, e o cita fielmente em V. 9 [5] 5. 29-30 e V. 1 [10] 8. 17-18). Em seguida, à aristotélica “o conhecimento das coisas sem matéria é idêntico à própria coisa (*De anima* 430a 3, V. 9 [5] 5. 30-31); e enfim à heraclitiana “procurei-me a mim mesmo” (fr. 101, V. 9 [5] 5. 31). Contudo, as três proposições não surgem nos textos de Plotino com seu significado original.

Parmênides, Aristóteles e Heráclito, aos olhos de Plotino, dizem o mesmo e se encontram como fundamento do intelecto plotiniano que é intelecção de si mesmo e identidade perfeita entre sujeito e objeto de conhecimento. De acordo com Beierwaltes (1993, p. 50), “o Espírito (Beierwaltes traduz a palavra *nous* por *Geist*) pensa a si mesmo como seu próprio ser, ou melhor: ele pensa seu próprio ser – as Idéias nele diferenciadas – como ele mesmo; o ato de identificação é possível porque eles, intelecção e ser, a atualidade pura do espiritual, constituem com seu ‘substrato’ ou ‘sujeito’, o Espírito, uma unidade inseparável”.

Portanto, no conhecimento do intelecto, sujeito e objeto são necessária e realmente uma só coisa que não comporta exterioridade nem diferença: “a contemplação deve ser o mesmo que o que é contemplado e o intelecto, o mesmo que o que é inteligido, pois, se não forem o mesmo, não haverá verdade (V. 3 [49] 5. 21-24). Trata-se, dessa forma, de uma contemplação viva e não de um objeto

contemplado no exterior do intelecto (III. 8 [30] 8. 10-11). Se o objeto contemplado ou inteligido fosse contido por algo diferente do sujeito, o vivente seria esse algo outro, que possui em si mesmo o objeto de conhecimento, não aquele que contempla o que lhe é exterior. Mas, como vimos, a hipótese de que sujeito e objeto sejam diferentes não se aplica ao intelecto: graças à identidade entre ser e inteligir, sujeito contemplante e objeto contemplado são aquilo que vive por si mesmo (*autozôn*, 8. 13).

Linhas 12-30: primacialidade: *o intelecto é a primeira vida e a primeira intelecção e eles são um apenas:*

Pois o que está em outro vive por causa dele, não tem a vida por si mesmo. Ora, se um objeto de contemplação e um pensamento hão de viver, devem ter vida por si mesmos e não uma vida vegetativa nem sensitiva ou alguma outra vida psíquica. Essas vidas, de certo modo, são intelecções; mas uma é intelecção vegetativa, outra sensitiva, outra psíquica. Então como são intelecções? Porque são *logoi*. E toda vida é uma intelecção, porém uma é mais frágil que a outra, assim como a vida. Mas esta vida é mais nítida: a primeira vida e o primeiro intelecto unificados. Assim, a primeira vida é uma intelecção; a segunda vida, a segunda intelecção; e a última vida, a última intelecção. Toda vida é desse gênero e é intelecção. Mas talvez as pessoas falem de diferentes

tipos de vida, sem no entanto mencionar diferentes intelecções, mas dizendo que algumas são intelecções e outras não o são de modo algum, porque eles absolutamente não investigam o que é a vida. Mas devemos assinalar que: novamente nossa discussão nos mostra que todos os entes são acessório da contemplação. Entretanto, se a vida mais verdadeira é vida pela intelecção, ela mesma será idêntica à intelecção mais verdadeira; a intelecção mais verdadeira vive, e a contemplação e o correspondente objeto de contemplação estão vivendo e são vida e os dois juntos são um.

Aprofundando a exposição, Plotino analisa a relação entre vida e intelecção, dado que o intelecto é a unidade do ser, da intelecção e da vida. Notemos que a vida de que trata Plotino aqui é *zoē* e não *bios*. Conforme a sucinta e precisa distinção de Puech (na discussão da comunicação de Hadot 1960, p. 154), “*bios* é a vida da existência terrestre, histórica e contingente”, ao passo que *zoē* exprime “a vida realizada e estabilizada em sua plenitude, o desabrochar da liberdade e totalidade do ente”.

Após afirmar que toda vida é de certo modo *noēsis* [intelecção], ou vegetativa ou sensitiva ou psíquica, Plotino se interroga sobre a razão dessa identidade entre vida e intelecção (8. 12-16). A resposta é que toda vida é intelecção porque é *logos*: toda produção, todo engendramento, todo nascimento é inserção de

logos no substrato (2. 22ss.). Tanto a intelecção quanto a vida podem ser mais claras ou mais obscuras. (8. 16-17). Clareza e obscuridade, com efeito, são os determinantes da perfeição de um conhecimento: “essas [do corpo] sensações (*aisthēseis*) são intelecções (*noēseis*) obscuras, e as intelecções do intelecto (*nous*) são sensações claras (VI. 7 [38] 7. 30-31, lembrado por Deck, 1991, p. 44).

Conforme o axioma plotiniano, “o melhor é naturalmente o primeiro” (V. 9 [5] 4. 3): a vida mais clara, a melhor vida, é a primeira intelecção; se a vida verdadeira em sua máxima potência se identifica à intelecção verdadeira em sua máxima potência, então a intelecção verdadeiramente vive e a vida verdadeiramente entende (8. 19-12). A relação que liga a contemplação ao objeto contemplado é a mesma que a relação que liga o vivo e a vida: a identificação. Enfim, o intelecto é a unidade indissolúvel do ser e do entender e da vida: “o ser (*einai*) é pleno, quando adquire a forma do entender e do viver. No ente há simultaneamente o pensar, o viver e o ser. Se é ente, é intelecto, e, se é intelecto, é ente; o entender é inseparável do ser” (V. 6 [24] 6. 20-23). E a contemplação, nesse caso, não é apenas o termo abstrato que exprime o ato contemplativo, mas designa a própria natureza, a própria essência dessa hipóstase que é um sujeito pensante e vivo (Gatti, 1996, pp. 80-81).

A tríade ser-vida-intelecção é um tema fascinante, que merece algumas palavras a mais. As observações que seguem são retiradas de Hadot (1960, pp. 105-157), um estudo fundamental sobre o assunto.

É na exegese do *Sofista* 248e-249a que se pode primeiramente reconhecer a presença da tríade ser-vida-intelecção em Plotino. Platão defendia a vitalidade do ser contra idealistas que reivindicavam a imobilidade total do ser; Plotino, por sua vez, utiliza a fórmula platônica contra o materialismo estóico, sobretudo em seus primeiros tratados (IV. 7 [2] 9. 1; 9. 23; 10. 1; V. 9 [5] 3. 1; V. 4 [7] 2. 44; VI. 9 [9] 2. 24; referências a tratados posteriores: III. 6 [26] 6. 10-32; V. 5 [32] 1. 32-38; VI. 1 [42] 27. 1-4; VI. 2 [43] 1-8, 48; III. 7 [45] 3. 11-17). À exegese do *Sofista* se acrescenta uma outra tradição, oriunda do livro XII da *Metafísica* de Aristóteles (*Met.* XII 7, 1072b 27), donde provém a concepção de vida perfeita da inteligência freqüentemente mencionada por Plotino (por exemplo: VI. 9 [9] 9. 17 e II. 5 [25] 3. 36).

Sempre que Plotino se inspira no *Sofista*, a vida surge sobretudo como ato do ser; mas, sob a influência de Aristóteles, ela se identifica à intelecção, torna-se o ato do intelecto. Se o ser é uma vida, como quer Platão, a intelecção também o é, como deseja Aristóteles. Plotino parece estar consciente desse encontro entre o *Sofista* e a *Metafísica*, que é o resultado de um duplo movimento, partindo, de um lado, do ser inteligível para nele reconhecer a vida e a intelecção, e, de outro, da intelecção para reconhecer que a intelecção de si é e vive (V. 3 [49] 5. 33-44). Para

Plotino, ser, vida e intelecção são formas diferentes de existência que apenas no intelecto convergem perfeitamente (*ibid.*, 16. 38-42; 17. 1-3).

Essa descrição, quase hegeliana, do movimento das determinações dos elementos da tríade nos mostra bem que Plotino utiliza tal tríade para descobrir um tipo de dialética necessária no interior do intelecto. Do ponto de vista das idéias, isto é, do ser ou do inteligível, a vida corresponde ao movimento de divisão interior do ser, que a organiza em uma hierarquia de gêneros e espécies. Do ponto de vista do intelecto, a vida corresponde à atividade de intelecção, que exige, sem cessar, uma passagem da identidade à alteridade e um retorno à identidade. É o duplo movimento do ser e da intelecção, da idéia e do intelecto, que exprime Plotino em VI. 2 [43] 8. 23-25. É o movimento, é o ato da vida que efetua a identidade entre ser e inteligir, entre o objeto e o sujeito. Dito de outro modo, o intelecto plotiniano é dotado de um movimento interior que é exatamente a vida.

A tríade ser-vida-intelecção revela a estrutura e também a gênese do intelecto. Este, livre e autônomo, recebe essa liberdade e autonomia do Uno, criador da liberdade e da autonomia; ele provém do Uno e para ele retorna espontaneamente. Na explicação do nascimento do intelecto, a vida tem papel muito particular em relação à díade ser-intelecção, isto é, a unidade entre o intelecto e o inteligível. A vida representa ainda um movimento, porém não mais um movimento interior do intelecto; trata-se agora de um movimento de

autodeterminação cujo final é representado pelo ser-intelecto. A vida parte imediatamente do Uno e é a partir dessa vida que o intelecto se constitui (VI. 7 [38] 16. 13-19; 17. 14-25; 21. 4-6). Essa vida pré-intelectual é um estado de indeterminação do ser-intelecção que corresponde à indeterminação da matéria inteligível (V. 2 [11] 1. 8; II. 4 [12] 5. 29-34; 15. 17-20).

Há, portanto, uma primeira fase do movimento, que é alteridade pura, puro distanciamento. Depois, esse movimento – e aí seu mistério – pode convergir para o Uno e definir-se. A vida provinda do Uno, por si mesma ilimitada, converge novamente para o Uno e, convergindo, define-se e se torna intelecto. A vida representa, então, um movimento de autodeterminação, de autoatualização do ser; ela é o movimento da matéria inteligível que dá a si mesma forma e determinação, ao volver-se para o Uno. O ser e a intelecção, cuja unidade constitui o intelecto, aparecem como o produto da autodeterminação da vida.

Entretanto, a unidade e a continuidade desse movimento constitutivo do intelecto implicam que, desde o início, a vida já era intelecção e que há um tipo de unidade pré-intelectual, de que o intelecto é apenas o desenvolvimento. A unidade múltipla do ser e o conhecimento definido da intelecção intelectual são preformados no dinamismo da vida. O estudo da tríade ser-vida-intelecção, em Plotino, parece nos conduzir à conclusão de que a intuição central plotiniana é a de que uma vida utiliza a determinação intelectual para tentar reunir-se a sua fonte.

Podemos ver aí uma transposição da experiência familiar a todo homem: o desejo de expressar-se. A vontade de expressão em nós é, no início, sensação, depois frase exprimida, sem que esta possa jamais traduzir adequadamente o que se queria exprimir. Certas expressões de Plotino - como, por exemplo, aquela por que ele representa a relação entre alma e intelecto como um *logos* proferido (V. 1 [10] 3. 7-10; III. 8 [30] 6. 20-29) - poderiam justificar essa interpretação.

O primado da vida sobre a inteligência consciente se traduz de vários modos. Inicialmente, Plotino afirma que a vida inconsciente possui mais intensidade que a vida consciente (I. 4 [46] 10-28-33). Mais profundamente, as imagens das razões seminais lhe permitem exprimir o modo de atividade próprio ao intelecto, porque elas testemunham a unidade concreta da vida e do intelecto. Do começo ao fim de sua obra, Plotino retorna a esse tema. Desde V. 9 [5], os *logoi* nos auxiliam a compreender a multiplicidade interior do intelecto (V. 9 [5] 6. 10-24). Em V. 8 [31], eles nos fazem admitir, por analogia, que o universo inteligível contém uma sabedoria essencial (V.8 [31] 5. 8-15; e também VI. 2 [43] 21. 34-41).

A vida é a unidade concreta do ser e do inteligir. Ela não realiza um plano preestabelecido por uma inteligência; longe de copiar idéias preexistentes, é ela mesma que cria as formas inteligíveis. Daí a imagem do intelecto dançarino: é em sua própria atividade que reside seu fim (III. 2 [47] 16-23-28). Essa inteligência inerente à vida é, para Plotino, uma contemplação; o sentido do magnífico tratado

III. 8 [30] é justamente a identificação do olhar (*regard*) e da vida (III. 8 [30] 4. 9). Se mesmo a vida mais inferior é olhar contemplativo, a vida mais elevada, a do intelecto, também é, e com razão mais forte, olhar na direção do Uno. Esse olhar é conversão, e essa conversão da vida para o Uno reproduz o olhar e a conversão do Uno para si mesmo (VI. 8 [39] 16. 19-21). A vida, convertendo-se em inteligência e essência determinada, é a mímica gesticulada pelo intelecto para traduzir, por sua autoposição e sua autodeterminação, a autoprodução do Uno.

Assim, o pensamento plotiniano exige de qualquer modo que, na tríade ser-vida-intelecção, a vida preceda sempre os outros dois elementos, que aparecem então como a finalização de um processo pelo qual a matéria inteligível dá forma a si mesma, ao voltar-se para o Uno. Se há um tipo de preexistência do ser e da intelecção no interior da vida, há também um desdobramento da vida no interior do intelecto constituído, no interior da essência delimitada. Essa “potência universal” (VI. 7 [38] 17. 32), que é a vida pre-intelectual, que carrega em si toda a superabundância provinda do Uno, torna-se, no intelecto constituído, esse “caminho errante” (VI. 7 [38] 13. 30) do intelecto através de si mesmo, assegurando a riqueza e variedade do mundo inteligível. A vida, finalmente, é exatamente essa continuidade de movimento que, partindo do Uno, tende a ele retornar, “para reviver sua própria gênese” (Bergson, *Evolution créatrice*, p. 209; Hadot não especifica a edição que cita). No fundo dessa concepção das relações entre ser e intelecção e vida, há uma intuição fundamental antiaristotélica: a da superioridade

da potência sobre o ato: a forma inteligível e o ato intelectual jamais conseguem ofuscar completamente a infinidade da potência que eles buscam exprimir. A vida é a imagem menos imperfeita do Uno, porque ela é um movimento que guarda em si mesmo essa infinidade da potência.

Linhas 30-45: multiplicidade-na-unidade e totalidade: *o intelecto é uma multiplicidade em unidade, porque é incapaz de contemplar o Uno como unidade; o intelecto é universal, é a soma da totalidade de todas as formas:*

Então, sendo os dois um, como este um é múltiplo? Porque aquilo que ele contempla não é um. E mesmo quando contempla o Uno, não o contempla como um; se não, não se torna intelecto. Principiado como um, ele não permaneceu como começou, mas não percebeu que ele mesmo havia se tornado múltiplo, como se estivesse bêbado, e se expandiu, desejando possuir todas as coisas - quão melhor seria para ele não ter desejado isso, pois se tornou o segundo - e havendo-se desdobrado como um círculo, tornou-se contorno e superfície e circunferência e centro e raios, uns acima, outros abaixo. Melhor é donde; pior, aonde. Pois o aonde não era tal qual o a partir de onde e aonde, nem o a partir de onde e aonde era como o a partir de onde apenas. Em outras palavras, o intelecto não é o intelecto de um individual, mas é universal e, sendo universal, é intelecto de todas as coisas. Como ele é todas as coisas e é de todas elas, também sua parte deve conter tudo e todas as

coisas; caso contrário, haverá uma parte dele que não é intelecto, e ele será composto de não-intelectos e será uma aglomeração amontoada esperando para tornar-se um intelecto a partir de todas as coisas. Por isso ele é ilimitado também dessa forma, e se algo provém dele, ele não se enfraquece, nem o que provém dele, pois ele é todas as coisas, nem aquele de que ele próprio provém, pois ele não é um ajuntamento de partes.

Apesar da unidade perfeita entre sujeito e objeto de conhecimento, sujeito contemplante e objeto contemplado, o intelecto permanece algo múltiplo, pois ele contém toda a multiplicidade das formas. A identidade perfeita entre as partes é verdadeira, mas ela não suprime a multiplicidade conceitual presente no intelecto, de modo que ele, em sua autocontemplação, vê sua própria multiplicidade (8. 30-31). Mesmo ao contemplar o Uno, o intelecto necessariamente o vê múltiplo e, por isso, se torna multiplicidade (8. 31; VI. 7 [38] 15; V. 3 [49] 11).

Em tratados anteriores (V. 4 [7] 2. 4ss.; V. 1 [10] 7. 10ss.; V. 6 [24] 5. 9ss.), quando expunha sua doutrina da processão da realidade a partir do Uno, Plotino dizia apenas que aquilo que procede imediatamente do Uno se torna o intelecto múltiplo; mas III. 8 [30] 8. 30-33 é a primeira passagem em que Plotino afirma que o intelecto não vê o Uno como unidade. E o que é mais surpreendente é que a existência do intelecto depende da visão distorcida que ele tem do Princípio (8. 32).

Ele nasce do Uno e é uno no exato momento em que surge; no entanto, ele perde essa unidade quando inicia sua autoafirmação (8. 32-34); ele ainda não é intelecto, quando nasce: “ainda não era *nous* ao olhar para Ele [*scil.* o Uno], mas olhava para ele ininteligivelmente (*anoëtôs*, VI. 7 [38] 16. 13-14).

O desejo de possuir todos os entes entorpece o intelecto. Ele, como que bêbado (*hoion bebarēmenos*) desse desejo, decai em perfeição, tornando-se diferente do Primeiro: “quão melhor seria para ele não ter desejado isso, pois se tornou o segundo”, lamenta Plotino (8. 34-36). Armstrong (1966-1988, nota *ad locum*) observa que, em III. 8 [30] 8 30ss., o tom pessimista com que Plotino descreve o afastamento do intelecto do Uno, motivado pelo desejo de autoexpressão num nível inferior da realidade, não é algo usual nas *Enéadas*: “embora o Intelecto seja, para ele, sempre inferior ao Uno, ele normalmente o concebe e fala dele como completamente bom e não enfatiza que sua geração é uma queda ou declínio, como ele o faz ao falar da geração da Alma a partir do Intelecto”.

Embora freqüentemente encontremos nas *Enéadas* uma explicação otimista para a passagem da absoluta unidade do Uno para a posterior multiplicidade do intelecto, fundada na convicção de que o surgimento do intelecto é o resultado da superabundância difusiva da bondade do Uno (V.2 [11] 1. 9-13; VI. 7 [38] 15. 10-14; V. 3 [49] 11. 1-10), não raro nos deparamos também com uma visão pessimista, que atribui ao intelecto um desejo audacioso de separar-se do Uno (VI. 9 [9] 5. 24-29; III.

8 [30] 8. 31-38; V. 8 [31] 13. 1-11; I. 8 [51] 7. 21). Como pensa Merlan (1994, p.193), essas duas explicações se excluem reciprocamente, revelando uma grande dificuldade para a interpretação da metafísica plotiniana. As passagens que explicam a origem da diversidade através da superabundância do Uno, ou seja, como um processo involuntário e necessário, são numerosas e bem conhecidas; mas aquelas que vêem na origem da diversidade uma “queda”, ou um afastamento voluntário, provavelmente não foram suficientemente estudadas.

Embora não haja em III. 8 [30] o emprego do termo *tolma* [audácia], a passagem em questão visivelmente introduz um elemento de audácia no afastamento do intelecto do Uno. A passagem sugere um comportamento inquieto e turbulento, que é a antítese da vida tranqüila, una e autocentrada do Uno. A *tolma* plotiniana é um assunto espinhoso, que será tratado aqui muito brevemente.

A *tolma* é um elemento da constituição do intelecto como uma hipóstase distinta, cuja existência se funda em seu desejo por alteridade. Esse desejo possui duas faces: por um lado, a *tolma* inicial que leva o intelecto a uma existência separada; por outro, a *tolma* que sustém a alteridade, o desejo permanente do intelecto de permanecer diferente do Uno. A primeira expressão da *tolma* funciona como um elemento dinâmico na separação da Díade do Uno; a segunda serve de princípio estabilizador, fixando o intelecto como um recipiente da potência produtiva do Uno. A *tolma*, de fato, sustenta perpetuamente o intelecto,

possibilitando que ele mantenha uma “distância” crucial do Uno, o que lhe permite engajar-se na eterna contemplação de sua fonte. Na ausência da *tolma*, o intelecto seguiria a inclinação natural de todas as coisas de retornar para o Uno. Devido a isso, ela é responsável, pelo menos indiretamente, pela possibilidade da existência de algo outro que o Uno (Torchia, 1993, pp. 52-53). O principal estudo sobre a *tolma* no pensamento de Plotino é o de Baladi (1970).

Plotino compara o surgimento e a expansão do intelecto com a expansão de um círculo (8. 36-38). “Expansão” (*exelittein*) é um dos vários termos metafóricos empregados por Plotino para representar o engendramento da alma (por exemplo, III. 7 [45] 11. 22-27; IV. 3 [27] 5. 10) e do intelecto (V. 3 [49] 10. 52). Segundo Bussanich (1988, p. 84), é importante notar que os elementos da metáfora da expansão do círculo - contorno, superfície, circunferência, centro e raios - devem ser entendidos como realidades inteligíveis, mesmo o contorno (*schêma*) e a superfície (*epipedon*), que são habitualmente predicados de objetos físicos (Bussanich cita VI. 6 [34] 17-21-29, passagem em que Plotino inclui os dois conceitos entre os inteligíveis como figuras inextensas distintas de suas instâncias sensíveis).

Seguindo ainda a interpretação de Bussanich (1988, pp. 84-85), a metáfora da expansão do círculo em III. 8 [30] se refere apenas a aspectos do intelecto. Assim, embora Plotino normalmente atribua ao Uno a designação “centro de todas

as coisas” (por exemplo: VI. 8 [39] 18. 7-18; sobre este texto, veja-se o comentário de Leroux, 1990, pp. 374-376), na passagem em questão o centro (*kentron*) é o intelecto. Ele representa a unidade interna do intelecto, a convergência dos raios, que são provavelmente as formas. Há também a possibilidade de tomar *kentron* como o referente da multiplicidade de formas inteligíveis, os múltiplos centros do círculo inteligível que convergem sobre o Uno (como mostra VI. 5 [23] 5. 3-23). Sobre a centrologia plotiniana, veja-se Meijer (1992, pp. 242-245).

Mas o que dizer sobre a estranha afirmação de 8. 38-40: “Melhor é donde (*hothen*); pior, aonde (*eis ho*). Pois o aonde (*to eis ho*) não era tal qual o a partir de onde e aonde (*to aph' hou kai eis ho*), nem o a partir de onde e aonde era como o a partir de onde apenas (*to aph' hou monon*).”? Determinar os referentes exatos nesse breve excuro de metafísica de proposições é algo extremamente difícil, já que não há consenso entre editores e comentadores no tocante ao estabelecimento do texto. De acordo com Dodds (1956, p. 111), cuja emenda proposta foi aceita por Henry e Schwyzer (1964-1988) e Armstrong (1966-1988), o que essa passagem expõe é “a tríade Neoplatônica, *to eis ho (monon)*, *to aph' hou hai eis ho*, *to aph'hou monon*, em que os dois extremos estão ligados por um termo mediante”. No entanto, Bussanich (1988, pp. 85-88), que discute detalhadamente problemas textuais e interpretativos dessa passagem, rejeita a proposta de Dodds, preferindo manter a lição dos manuscritos, “uma tautologia monstruosa” nas palavras de Dodds.

Uma vez que o problema ultrapassa nossa capacidade de resolvê-lo, nos fiamos em Dodds, devido apenas à grande admiração que nutrimos por ele, ou seja, é uma questão de fé e não de razão. Assim, interpretamos 8. 38-40 da seguinte maneira:

O donde é melhor que o aonde: asserção genérica sobre o axioma da produção plotiniano, segundo o qual o produtor é sempre melhor que o produto, a causa sempre melhor que o efeito, a origem sempre melhor que o fim.

O aonde é diferente do a partir de onde e aonde: a circunferência é diferente do círculo como um todo (centro, raios e circunferência).

O a partir de onde e aonde é diferente do a partir de onde apenas: o círculo como um todo (centro, raios e circunferência) é diferente do centro apenas.

Aplicando essas equações à processão do intelecto do Uno, temos que: o Uno é melhor que o intelecto; pois a circunferência do intelecto é uma coisa diferente do círculo completo, cujo centro é o Uno; a circunferência-intelecto e o centro-Uno juntos são coisa diferente do centro tomado isoladamente.

Na seqüência do oitavo capítulo, Plotino abruptamente nos adverte de que ele não se refere a um intelecto individual, mas ao universal, que é intelecto de todas as coisas (8. 40-42). Evidentemente, não é possível que haja no intelecto algo

que não seja intelectual (8. 44-46), de forma que cada uma das partes do intelecto e cada um dos intelectos individuais é o intelecto universal (V. 9 [5] 8. 2-4; V. 8 [31] 4. 21-24). No universo inteligível plotiniano, o todo contém as partes e cada uma das partes é o todo em potência; o intelecto universal é a totalidade das formas inteligíveis, e cada uma das formas inteligíveis é um intelecto individual que é potencialmente o universal (VI. 2 [43] 20. 4-27).

Se as linhas 8. 35-36 nos mostravam um Plotino pessimista em relação ao intelecto, as linhas 8. 46-48 são exatamente o oposto disso. Nelas Plotino enfatiza – como freqüentemente o faz (cf. V. 8 [31] 9. 22-27) – o poder e a produtividade infinitos do intelecto. Nessas linhas, até mesmo o nascimento da alma a partir do intelecto é considerado positivamente, se assumirmos que “o que provém dele” (8. 47) se refere à alma. É possível, todavia, que se trate da expansão do intelecto, comparada à expansão do círculo nas linhas precedentes. O infinito poder generativo do intelecto está inextricavelmente relacionado à presença da ilimitabilidade (*apeiron*) em seu interior, um aspecto essencial do universo inteligível, que também surge como uma forma de matéria inteligível (VI. 7 [38] 14. 11-12; 11. 3-4; II. 4 [12] 17ss.).

Segunda Parte

Relações entre Intelecto e o Uno; o Uno/Bem (capítulos 9-11)

Nono capítulo: *o intelecto não é o Primeiro*

Linhas 1-11: a unidade é anterior ao múltiplo: *o intelecto é múltiplo, pois com ele sempre está o inteligível; deve haver algo além do intelecto:*

Assim é o intelecto: por isso não é o primeiro, mas deve existir o que está além dele, o primeiro - graças a ele aconteceram as discussões prévias - porque a multiplicidade é posterior à unidade; e o intelecto é um número, porém o princípio do número, também desse tipo de número, é o que é realmente um; o intelecto é dual, pois é intelecto e inteligível ao mesmo tempo. Se ele é dual, precisamos conceber o que existe antes da dualidade. O quê, então? Só intelecto? Mas a todo intelecto se conecta o inteligível: se é preciso que o inteligível não se conecte a ele, então não será intelecto. Se não é intelecto e se esquivará da dualidade, o que é anterior a essas dualidades deve estar

além do intelecto. Mas o que o impede de ser o inteligível? É que ao intelecto também se conecta o inteligível.

O intelecto, apesar de seu infinito poder produtivo, não é o primeiro, a origem de toda a realidade. A unidade do intelecto é maior que a unidade do corpo, maior que a unidade da natureza e maior também que a da alma, mas ele ainda contém certa multiplicidade, justamente as formas intelectuais que o constituem (sobre a constituição do universo inteligível: II. 4 [12] 3. 6-7; do intelecto: VI. 2 [43] 18. 12; do vivente universal: VI. 7 [38] 10. 10). Portanto, como determina o axioma fundamental do pensamento plotiniano – a multiplicidade é posterior à unidade (III. 8 [30] 9. 3, 10. 15-16; V. 4 [7] 1. 5; V. 6 [24] 3. 22, 4. 6; V. 3 [49] 12. 12-13, 15. 12-13, 16. 12-13) – é mister que exista algo além (*epekeina*) do intelecto (9. 1-3). A noção de *epekeina*, oriunda da *República* 509 B9, surge com freqüência na reflexão de Plotino sobre o Uno (e. g.: V. 4 [7] 2. 39; III. 8 [30] 9. 2, 9. 9; VI. 8 [39] 19. 13; V. 3 [49] 12. 47ss., 13. 2ss.; I. 8 [51] 2. 8, 3. 13, 6. 28; I. 7 [54] 1. 8; sobre seu desenvolvimento histórico, de Platão a Proclo, veja-se Beierwaltes (1995, p. 121 n. 127 e pp. 243-244).

A unidade primordial é a origem de toda a multiplicidade, seja ela existencial ou numérica. Para Plotino, o intelecto, além de identificar-se com o ser e a vida, é também número: “a essência do ente, ou seu ato, é o número, que é

também o vivente em si e o intelecto-número [...] O ente é número unificado; os entes, número expandido; o intelecto, número movido em si mesmo; e o vivente, número continente. Uma vez que o ente também nasceu do Uno, é necessário que ele seja número, assim como era aquele Uno; é por isso que as formas são chamadas unidades e números. Esse é o número essencial (*ousiôdês*): mas o outro é o número chamado monádico, imagem do primeiro. O número essencial é aquele que é, por um lado, um aspecto das formas e congênito a elas, e, por outro, aquilo que está primariamente no ente, com o ente e anterior aos entes. Nele, os entes têm seu fundamento, sua fonte, sua raiz e seu princípio” (VI. 6 [34] 9. 27-39). É bem provável que os problemas suscitados pela passagem recém-citada sejam mais “numerosos” que as respostas que possa fornecer (sobre a questão do número inteligível em Plotino, vejam-se Bréhier, 1924-1938, *Notice* a VI. 6 [34] e Bertier *et alii*, 1980, pp. 53-62). Contudo, ela é suficiente para aceitarmos a idéia plotiniana de que o intelecto é número, cujo princípio é o Uno (9. 3-4)

A multiplicidade do intelecto pode ser reduzida a uma unidade existencial, mas não conceitual. A extrema redução conceitual possível do intelecto permanece uma dualidade, revelando-nos que ele é intelecto e inteligível, sujeito inteligente e objeto inteligido (9. 5). Como nota Bussanich (1988, pp. 91-92; cf. V. 3 [49] 5. 21-48), a perfeita identidade entre o intelecto e o inteligido é condição de possibilidade da verdadeira intelecção, a perfeita coincidência do sujeito e do objeto, sobrepujando a inevitável imprecisão das sensações, da imaginação e mesmo do raciocínio

discursivo: as impressões dos objetos recebidos e processados pelas atividades da *aisthēsis* [sensação] e da *dianoia* [raciocínio] são inadequadas para nos revelar a verdadeira realidade, submetidas que estão à diferença ontológica e à separação epistemológica. Essa identidade perfeita é condição imprescindível não só da autointelecção do *nous* [intelecto] plotiniano, mas também de sua total *energeia* [atividade] intelectual, absolutamente imaculada por qualquer traço de potencialidade e distância epistemológica.

O Uno, portanto, deve ser anterior, deve estar além da dualidade intelectual. Ele não pode ser identificado nem ao intelecto cognoscente nem ao *noēton* [inteligível] conhecido, pois ambos se exigem reciprocamente (9. 5-11). Sobre a uni-totalidade do intelecto como pensamento de si, veja-se Beierwaltes (1991, pp. 57-67).

Linhas 11-28: presença do transcendente: *não é possível conhecer o que está além do intelecto através do intelecto, mas há um pouco dele em todos os seres:*

Se não é intelecto nem inteligível, o que seria, então? Sustentaremos que dele veio o intelecto e, com este, o inteligível. Então o que ele é, com que qualidade havemos de imaginá-lo? Bem, ele será algo ou pensante ou não-pensante. Se pensante, então é intelecto; se não-pensante, desconhecerá até a si

mesmo: portanto qual a sua majestade? Mesmo se dissermos que ele é o Bem ou a mais simples das coisas, não estaremos dizendo algo evidente e claro, ainda que seja a verdade, enquanto não conseguirmos algo que fundamente nosso raciocínio, quando falamos dele. Se o conhecimento de outras coisas acontece através do intelecto e somos capazes conhecer o intelecto pelo intelecto, por que intuição imediata haveríamos de capturar isso, que ultrapassa a natureza do intelecto? Diremos, a quem necessita da explicação de como isso é possível, que é pela semelhança em nós. Há, em nós também, algo dele: não há onde não está, nas coisas que podem participar dele. Pois o que é onipresente, quando dispões o que é capaz de tê-lo, disso o tens em qualquer lugar que estejas: como se uma voz preenchesse o vazio ou, com o vazio, homens também, e tu, em qualquer lugar do vazio, direcionando teus ouvidos, recebes a voz, toda ela e ainda não toda.

A origem do intelecto e do inteligível é a origem de todos os entes. Se descartamos a hipótese segundo a qual o intelecto e o inteligível são o princípio primordial e aceitamos que esse princípio deve estar além deles, é preciso concluir que a origem da realidade não pensa (9. 11-16). Essa é uma convicção a que Plotino consagrou um tratado inteiro (V. 6 [24]) e com a qual nos deparamos em quase todos os escritos posteriores a VI. 9 [9] (importantes passagens das *Enéadas* a esse respeito são VI. 7 [38] 41 e V. 3 [49] 13). Se a origem é absolutamente simples

(*haploustaton*, 9. 17; cf. VI. 9 [9] 5. 24; V. 2 [11] 1. 4; II. 9 [33] 1. 8; VI. 7 [38] 37. 19), não contendo qualquer tipo de multiplicidade, se ela está além do ente, além da intelecção e de todos os predicados (III. 8 [30] 10. 29-35; V. 3 [49] 13), então nos é impossível apreendê-la intelectualmente. Todo conhecimento acontece através do intelecto; através dele, podemos conhecer toda a realidade que dele provém e que o tem por paradigma; podemos inclusive conhecer o intelecto através do próprio intelecto - mas o que está além não é passível de conhecimento intelectual (9. 19-22).

Nenhum nome ou predicado pode revelar-nos adequadamente a verdadeira natureza do Uno. Nem mesmo dizer que ele é o Bem ou a absoluta simplicidade nos esclarece algo a seu respeito (9. 16-19). “Afirmar que ele está ‘além do ente’ (Platão, *República* 509 b9) não significa que ele seja algo definido nem ‘diz seu nome’ (Platão, *Parmênides* 142 a3) - pois não afirmamos nada que o revele - mas apenas nos mostra que ele não é nenhum dentre os entes. Com isso, todavia, de modo algum o compreendemos (*perilambanein*): seria mesmo ridículo procurar compreender uma natureza tão imensa; e o desejo de o fazer nos afasta dele e do caminho que pode nos mostrar um traço débil dele” (V. 5 [32] 6. 11-17).

Se não podemos ter conhecimento intelectual imediato do Uno, nos é possível e legítimo, contudo, vislumbrar algo de sua natureza através das coisas que dele procedem. Ele é verdadeiramente inefável e nada que digamos sobre ele o

revela, “nós apenas lançamos sinais (*sēmainein*) a seu respeito para nós mesmos” (V. 3 [49] 13. 5-6). “Entretanto, se não o temos pelo conhecimento, não o temos absolutamente? Nós o temos de tal modo que falamos sobre ele (*peri autou legein*), mas não o dizemos (*auto mē legein*). Pois dizemos aquilo que ele não é; aquilo que ele é, não o dizemos: nós falamos sobre ele a partir das coisas que vêm depois dele” (*ibid.*, 14. 4-8; cf. VI. 7 [38] 36. 6-10; VI. 9 [9] 3. 49-54). Essas observações nos conduzem ao fascinante terreno da teologia negativa plotiniana, ajudando-nos a perceber algumas de suas diretrizes fundamentais. Bussanich (1988, pp. 93-94) resume as proposições fundamentais da apófase plotiniana em três tópicos: (i) todas as afirmações sobre o Uno, mesmo que ele é o “Bem”, são inadequadas, pois elas colocam o Uno como um objeto, um “algo” (*ti*); (ii) toda predicação acerca do Uno é, em última análise, autoreferencial, uma vez que tudo que lhe atribuímos são sinais para nós mesmos, que funcionam como artifícios hermenêuticos, a fim de articularmos nossa própria experiência da presença do Uno em nós; (iii) rigorosamente empregada, a negação tem como propósito primordial determinar o que o Uno não é, já que não podemos dizer o que ele é.

A inexistência de alteridade no seio do Uno e sua absoluta simplicidade pre-intelectual ou supra-intelectiva (*hypernoēsis*, VI. 8 [39] 16. 32) nos impedem de compreendê-lo conceitualmente, exigindo que busquemos outro tipo acesso a ele. Buscando especificar um modo de apreensão que, ao mesmo tempo, ultrapasse a intelecção e seja capaz de atingir o Uno, Plotino emprega o termo *epibolē*, que nós

traduzimos por “intuição”. O uso desse termo por Plotino, acredita Bussanich (1988, p. 94) - a despeito de alguns estudiosos que vêem uma apropriação de uma noção filosófica de Epicuro (veja-se a discussão em Bussanich) - provavelmente foi motivado pelo verbo *epiballein*, “lançar sobre”. Plotino parece ter em mente, quando emprega o termo, um certo tipo de contato com o Uno, de modo que *epibolē* é um termo não-técnico escolhido por suas conotações não-noéticas (veja-se o emprego desse termo em IV. 4 [28] 1. 20; VI. 7 [38] 35. 22; e Bussanich, 1988, pp. 94-95).

Como nota Beierwaltes (1992, p. 250), a “modalidade de acesso” ao Uno “deve ser uma visão desprovida de intencionalidade e de diferença, que se distinga de modo essencial do pensamento relacionado ao objeto; dito de modo paradoxal, essa visão deve ser uma visão que não vê, a qual, aproximando-se gradativamente do Uno, se transforma no próprio objeto visto, se une e se identifica a ele: *mē heōramenon, all’ henōmenon* [não sendo visto, mas unindo-se] (VI. 9 [9] 11. 6). O potencial de unidade daquilo que em nós é ‘semelhante’ e ‘afim’ ao Uno representa a condição sobre cuja base pode realizar-se o contato e a união com o Uno, e sobre cuja base pode acontecer que ‘nosso centro se una ao centro do Todo’ (VI. 9 [9] 10. 17)”.

O Uno está presente a toda a realidade (III. 9 [13] 4. 1; VI. 4 [22] 3. 18; VI. 5 [23] 4; V. 5 [32] 8. 24; 9. 18-19 e 22-23; VI. 8 [39] 16. 6). Se ele está em todas as coisas,

certamente está em nós também (III. 8 [30] 9. 25). Existe algo do Uno em nós, e isso é justamente o ser-um de nossa alma, nossa unidade originária; e estejamos onde estivermos, não importa, quando usufruímos de nossa capacidade de intuir a presença do Uno, nós conseguimos captá-lo e participar dele (9. 22-24; sobre a *methexis* [participação] do Uno, veja-se Meijer, 1992, pp. 101-103). Segundo a tese platônica do *homoion-homoiōi* - o conhecimento acontece através da semelhança entre o cognoscente e o conhecido - assim, é nossa semelhança com o Uno que nos permite conseguir essa intuição imediata dele (*epibolē athroa*, 9. 19-23).

Plotino constrói uma bela metáfora para descrever a capacidade da alma de perceber a presença do Uno, comparando-a a uma voz que preenche o vazio. A alma, quando preparada, recebe o advento do Uno assim como o ouvido que apreende a voz: ambos recebem tudo que lhes é possível, mas isso não significa que recebam todo o Uno ou toda a voz (9. 26-28). Plotino emprega com certa freqüência metáforas de som, para simbolizar suas doutrinas metafísicas. Em V. 1 [10] 12. 14-20, para dramatizar a presença do Uno e do intelecto na alma, Plotino nos presentearia com a seguinte imagem: “com a esperança de escutar a voz que desejamos, nos afastamos de todas as outras vozes e ficamos alertas para a recepção daquela que estimamos ser o melhor dos sons, quando ela nos chega: devemos então deixar de lado todos os ruídos sensíveis...e guardar a capacidade perceptiva da alma pura e lépida para ouvir as vozes que vêm de cima”. Em III. 2 [47] 17. 64-75, outra belíssima passagem, as vozes dos entes são suas vidas e,

unidas, elas todas compõem uma única e viva harmonia (cf VI. 4 [22] 12. 1-18; veja-se ainda Bussanich, 1988, pp. 98).

Linhas 29-54: origem da realidade: *o que transcende o intelecto é a origem da vida, do intelecto e de tudo mais:*

Então, o que recebemos, quando ajustamos o intelecto a ele? O intelecto necessita, por assim dizer, retornar para o que é anterior a ele e como que abandonar a si mesmo pelos que estão acima dele, já que ele tem duas faces; e lá, se deseja vê-lo, não deve ser completamente intelecto. Ele é a primeira vida, uma atividade que é a difusão de todas as coisas: difusão não por estar se difundindo, mas por ter se difundido. Portanto, se é vida e é difusão e possui todas as coisas de modo exato, não genérico – pois assim as possuiria imperfeita e inarticuladamente – ele deve provir de algo outro, que ainda não esteja em difusão, mas seja o princípio da difusão e o princípio da vida e o princípio do intelecto e de todas as coisas. Pois a totalidade das coisas não é um princípio, mas todas elas provêm de um princípio, e ele ainda não é todas as coisas nem alguma dentre elas, para que as engendre todas e não seja multiplicidade, mas o princípio da multiplicidade: o gerador é, sob todos os aspectos, mais simples que o gerado. Assim, se ele gerou o intelecto, deve ser mais simples que o intelecto. Se alguém pensar que o próprio Uno é também todas as coisas, ele será cada uma delas tomada separadamente ou todas em

conjunto. Se for o conjunto de todas reunidas, será posterior a todas elas; já se ele for anterior a todas elas, todas serão diferentes dele e ele, diferente de todas elas; mas, se ele e todas as coisas forem simultâneos, ele não será um princípio. É inevitável que ele seja o princípio e exista antes de todas as coisas, a fim de que todas elas existam depois dele. Quanto a ser ele cada uma delas separadamente, antes de mais nada, cada uma será a mesma que não importa qual outra e todas se confundirão, sem distinguir-se em nada. Dessa forma, ele não é nenhuma delas, mas anterior a todas.

Se o intelecto deseja perceber a presença do Uno e então vê-lo supra-intelectualmente, ele deve transcender-se, primeiramente retornando ao que é anterior a ele, em seguida abandonando a si mesmo e rendendo-se ao que está acima dele e, por fim, deixando de ser completamente intelecto (9. 29-32). Em sua ascensão mística ao Uno, o intelecto retorna ao momento em que estava ontologicamente mais próximo dele, o momento em que deixou de ser a unidade que inicialmente era (8. 32-33). Nesse momento, ele não é intelecto e não age como intelecto, não pensa, mas apenas goza da fusão com o Uno. Tendo duas faces (*amphistomos*, 9. 31), o intelecto pode olhar em duas direções: ora para si mesmo, quando procede do Uno e deixa de ser a unidade que era inicialmente; ora para o

Uno, uma visão mística, em seu retorno ascensional para a Origem (cf. VI. 7 [38] 35. 19-33).

O intelecto é a primeira vida - como vimos em 8. 18-21 - e sua atividade é a difusão das formas intelectuais. Ele é uma vida que não está em difusão (*diexiousēi*), mas já se difundiu (*diexelthousēi*; 9. 32-35). A imagem da difusão do intelecto é um outro modo de exprimir o processo de constituição do intelecto, do momento em que nasce como unidade pre-intelectiva, ao momento em que efetiva toda sua atualidade e se torna multiplicidade vital, essencial e intelectual (cf. VI. 7 [38] 13). Outrora (8. 32-38), Plotino descrevera o mesmo processo como uma expansão do intelecto, comparando-a à expansão de um círculo. O resultado da expansão ou difusão do intelecto é o próprio intelecto constituído em estado de eterna e perfeita intelecção das formas; estas são o próprio intelecto, de modo que ele as possui e conhece exatamente (9. 35-37). Assim, mais uma vez é necessário que haja algo que seja anterior à difusão, à expansão, à vida, ao intelecto e às formas: e isso é o princípio da difusão e da expansão e da vida e do intelecto e das formas: o Uno (9. 37-39).

O Uno é o princípio de todas as coisas, mas nenhuma delas especificamente; sendo seu princípio, deve necessariamente ser diferente das coisas que gera, justamente para que possa gerá-las (9. 39-41; cf. V. 2 [11] 1. 1-9; V. 3 [49] 15. 37-40). Se é princípio de tudo, é princípio de toda multiplicidade; e o princípio

da multiplicidade não pode ser múltiplo, mas deve ser absolutamente simples, pois aquele que gera é, sob todos os aspectos, mais simples que o gerado (9. 41-44; cf. V. 1 [10] 5. 4; II. 9 [33] 1. 8; VI. 2 [43] 10. 20; V. 3 [49] 13. 34-35 e 16. 14-16). No entanto, posto que seja diferente de todas as coisas que gera, o Uno está presente a todas elas; sua absoluta transcendência não pode ser separada de sua imanência, pois ele é onipresente. Mas não se pense que ele é imanente a seus produtos como é em si mesmo, antes todas as coisas estão nele, pois ele é a causa de todas elas: é algo que se pode comparar à distinção entre Deus como ele é em si mesmo e Deus nas criaturas (V. 2 [11] 1. 1-2; sobre a dialética da imanência e transcendência, veja-se Pelloux, 1994, pp. 185-187). Através de uma *reductio ad absurdum*, Plotino argumenta que é absolutamente inadmissível que concebamos o Uno como idêntico ou coetâneo (ontologicamente) a qualquer um de seus produtos, bem como à sua totalidade (9. 44. 53). O Uno não se inclui entre seus produtos, mas é anterior a todos eles (9. 53-54; cf. VI. 9 [9] 11. 35; III. 9 [13] 4. 7; V. 5 [32] 8. 15; V. 3 [49] 11. 20-25).

Décimo capítulo: *a origem de todas as coisas*

Linhas 1-19: poder produtivo: *sem o transcendente, nada existiria; se o que não é múltiplo não existisse, a multiplicidade também não existiria:*

O que é ele, então? A potência de todas as coisas: se ele não existisse, nada existiria, nem seria o intelecto a vida primeira e universal. O que está além da vida é a causa da vida, pois a atividade da vida, sendo todas as coisas, não é a primeira, mas ela deflui, por assim dizer, como se de uma fonte. Pensa em uma fonte que não tem outra origem, doando-se inteira aos rios, sem ser consumida por eles, mas permanecendo ela mesma em paz, e os rios que dela defluem, antes que cada um corra por um rumo diferente, ainda estão todos juntos, embora cada um deles já saiba, de certo modo, aonde levará suas correntes. Ou pensa ainda na vida que perpassa totalmente uma planta enorme, enquanto seu princípio perdura e não se dispersa por toda ela, pois está, digamos, assentado na raiz. No entanto, apesar de ter dado à planta toda sua múltipla vida, o princípio continuou a não ser múltiplo, mas princípio do múltiplo. Nada espantoso. Ou antes, é espantoso como a multiplicidade da vida provém do que não é multiplicidade, e não haveria multiplicidade, se o que não é multiplicidade não existisse antes da multiplicidade. Pois o princípio

não se divide no todo: dividido, destruiria também o todo, e nada mais nasceria, se o princípio não permanecesse em si mesmo, sendo diferente.

O argumento deste trecho é simples: o Uno é a potência (*dynamis*) de todas as coisas, sem o qual nada existiria; sendo a causa do intelecto, da vida e da multiplicidade, ele não é nenhum deles. Apesar de sua simplicidade, há dois pontos que pedem algumas palavras: a atribuição de *dynamis* ao Uno (10. 1) e as duas imagens empregadas para descrever a processão da realidade a partir dele (10. 3-14).

Quando Plotino aplica o termo *dynamis* ao Uno, não devemos entender que ele esteja atribuindo ao Uno uma potencialidade oposta à atualidade, mas sim a capacidade, a força, a potência de produzir toda a realidade: “ele é a potência de todas as coisas. Mas o que significa ‘potência’? Não é como a matéria, que se diz ser em potência porque recebe formas: a matéria é passiva, e a passividade é o oposto da produção” (V. 3 [49] 15. 32-35). A *dynamis* do Uno, pois, é a causa eficiente da realidade (vejam-se as discussões de Bussanich, 1988, pp. 105-107 e 1996, pp. 46-51; Leroux, 1990, p. 309; e Gerson, 1998, pp. 35-36). Além de III. 8 [30] 10. 1 e V. 3 [49] 15. 33, Plotino descreve o Uno como *dynamis* em IV. 8 [6] 6. 11; V. 4 [7] 2. 38; VI. 9 [9] 5. 36; V. 1 [10] 7. 9; VI. 8 [39] 9. 45. É importante notar que IV. 8 [6]

e V. 4 [7] ainda não apresentam o conceito de Uno transcendente, como concluiu Meijer (1992, pp. 33-44).

Para compreendermos mais facilmente como o Uno é *dynamis* (10. 1), *aition* [causa] (10. 3) e *archē* [princípio] (10. 5ss.), Plotino o compara, em duas imagens dinâmicas, a uma fonte que alimenta rios (10. 3-10) e à raiz que conserva uma grande planta viva (10. 10-14). Com essas imagens, Plotino traduz em termos sensíveis dois importantes aspectos do princípio da doação inexaurível (esquemático por Bussanich, 1996, p. 49), segundo o qual o Uno (a) produz eternamente, (b) a partir de sua natureza inesgotável (V. 9 [9] 9. 3-4), (c) sem qualquer mudança ou alteração (III. 8 [30] 8. 46-48), e (d) sem qualquer deliberação ou inclinação para produzir (V. 1 [10] 6. 25-27; V. 3 [49] 12. 28-33; cf. V. 5 [32] 12. 43-49) e sem conhecimento de seus produtos (VI. 7 [38] 39. 19. 33).

O aspecto (b) é ilustrado pela comparação do Uno a uma fonte, exprimindo o modo como ele se doa a seus produtos sem que isso acarrete qualquer diminuição ou enfraquecimento em sua natureza; a metáfora da fonte indica, ao mesmo tempo, o escoamento não refletido e a unicidade de um centro que não se esvai (Leroux, 1990, p. 339). A imagem da raiz, por sua vez, exemplifica (c), mostrando como o Uno concede vida a seus produtos e os alimenta, permanecendo em si e não se alterando; ela salienta sobretudo a ipseidade do Uno (Leroux, 1990, pp 351). Essas imagens são freqüentemente empregadas por Plotino. A da fonte aparece, por exemplo, em I. 6 [1] 9. 41; VI. 9. [9] 5. 36, 9. 1-2, 11. 31; VI. 7 [38] 12. 23-

26; 23. 21; VI. 8 [39] 14. 30-31. Para a da raiz, veja-se, por exemplo, VI. 9 [9] 9. 2; VI. 8 [39] 15. 33-36; III. 3 [48] 7. 10-13. Para outros usos dessas imagens e seus antecedentes filosóficos, vejam-se Bussanich (1988, pp. 107-108) e Leroux (1990, p. 339 e 351).

À guisa de curiosidade: a palavra *thauma* [admiração] (10. 14) é habitualmente usada por Plotino quando ele menciona um paradoxo presente na realidade, cuja estranheza é apenas aparente. Em nosso tratado, o que nos espanta é o fato de a multiplicidade proceder do que não é multiplicidade. Em VI. 9 [9] 5. 30, surpreende-nos que chamemos “Uno” algo que não tem a unidade como atributo. Em III. 6 [26] 14. 21, o que nos assombra é que o não-ente, a matéria, participe sem participar do ente e desfrute de sua proximidade mesmo que sua natureza não lhe permita uma união íntima. E, em V. 5 [32] 8. 23, admirável é como o Uno está presente sem ter vindo: “Não é preciso inquirir donde ele veio: pois não há donde: ele não vai nem vem de lugar nenhum, mas luz ou não luz; por isso, não é necessário que o procuremos, mas permaneçamos quedos e nos preparemos para a visão, até que ele surja, como o olho que aguarda o nascer do sol: este, erguendo-se no horizonte – emerso do oceano, como dizem os poetas – doa-se aos olhos, para que o vejam [...] Mas é maravilhoso como ele está presente sem ter vindo e, sem estar em lugar nenhum, nenhum lugar há em que não está. É algo em si admirável, mas, para quem o conhece, seria admirável se o contrário fosse” (V. 5 [32] 8. 1-7, 23-25).

Linhas 20-26: evidência: *há em todos os entes uma unidade que os mantém vivos e nos faz remontar à unidade primordial:*

Por isso, também, há por toda parte a ascensão ao Uno. E em cada coisa há algum “um”, a que ascenderás, e deste sempre ascenderás ao que é anterior a ele, não absolutamente um, até que se chegue ao absolutamente um; mas dele não mais ascenderás a outro. Mas se for retirado o um da planta – e isso também é o princípio perdurante – e o um do animal, e o um da alma, e o um do todo, será retirado de cada um deles o que neles há de mais poderoso e precioso.

“É pelo ‘um’ (*tōi heni*) que todos os entes são entes” (VI. 9 [9] 1. 1) e “não há ente que não seja um” (VI. 6 [34] 13. 50). A existência de todas as coisas é possível apenas porque o Uno existe e porque elas são unidades. Se elas perdem sua unidade, perdem também a existência: o homem, por exemplo, existe enquanto seu corpo é uma unidade vital, mas, se ela se desfaz, sua existência se aniquila (VI. 9 [9] 1. 3ss.; cf. V. 3 [49] 15. 11-15). A unidade que preserva a existência dos entes é, para Plotino, prova inegável de que o Uno existe e, principalmente, que há um pouco dele em nós (III. 8 [30] 9. 22-24). Quando notamos que é a unidade que preserva a

existência e percebemos a importância desse fato, imediatamente somos levados a procurar o princípio que concede unidade aos entes. E nossa busca não prossegue infinitamente, pois logo descobrimos aquilo que não recebe sua unidade dum princípio a ele superior, mas é absolutamente uno por si mesmo, sendo assim o princípio de toda unidade e existência (10. 20-26). É por isso que de qualquer forma ascendemos ao Uno (*anagogē pantachou eph' hen*, 10. 20; reencontramos esta frase, com ligeiras modificações, em V. 4 [7] 1. 2 e V. 5 [32] 4. 1).

De modo sistemático (elaborado por Bussanich, 1988, pp. 111-112), essas asserções de Plotino sobre o “um” das coisas nos mostram que: (i) horizontalmente, a unidade intrínseca de cada ente é sua verdadeira essência; (ii) verticalmente, todas as unidades se arranjam hierarquicamente, compondo uma estrutura universal de gradações da realidade; (iii) cada uma das unidades é aquilo que é por causa da presença do Uno supremo. Em VI. 2 [43] 10 e 11, Plotino examina mais profundamente estas asserções, estabelecendo ainda que: (a) uma unidade particular não é absolutamente una porque ela é membro de uma pluralidade; (b) “um” é predicado de coisas inteligíveis e sensíveis em sentidos diferentes; (c) mesmo entre sensíveis, há graus diferentes de unidade; (d) nos sensíveis a unidade é acidente da existência; (e) todos os entes anseiam por unidade consigo mesmos ou com outros; e (f) tanto individual quanto universalmente, isto é, tanto em relação a cada uma das unidades nos entes quanto ao Uno, o “um” é *archē* [princípio] e *telos* [fim].

Linhas 26-35: absoluta alteridade: *o princípio de todas as coisas é diferente de todas seus produtos, que convergem para ele:*

Se tomarmos o um dos entes que existem verdadeiramente, seu princípio e fonte e potência, nos tornaremos incrédulos e os teremos por nada? Ele não é nenhuma dessas coisas de que é princípio; é tal que de nada se pode predicá-lo, nem ente, nem essência, nem vida: ele está acima de tudo isso. E se o vislumbrares, abstraindo dele o ser, serás maravilhado. E lançando-te para ele e conseguindo serenar-te dentro dele, o compreendes mais, concebendo-o por uma intuição e com-vislumbrando sua grandeza pelas coisas que existem após e por ele.

Se o Uno não é nenhum de seus produtos, se não é ente nem intelecto nem vida, isso não significa que ele seja um “nada”. Quando consideramos o princípio, a fonte, a potência do intelecto e das formas, não devemos temer que ele se reduza à absoluta nulidade (10. 26-28). Ele é informe (*aneideon*, VI. 9 [9] 3. 43-44; V. 5 [32] 6. 4-5; VI. 7 [38] 28. 28, 39. 9) e não é um ente (*oude on*, VI. 9 [9] 3. 38; *mē on*, VI. 9. [9] 5. 30); por isso nossa alma, buscando o Uno, teme encontrar apenas o nada. Por causa da natureza informe do Uno, a alma se desencoraja e se fatiga com o esforço de

tentar ultrapassar as formas, voltando a decair e afastar-se do Uno, após tê-lo procurado e a ele se elevado (VI. 9 [9] 3. 1-10; V. 8 [31] 11. 33-37). Para que ela possa alcançar o Uno, portanto, é preciso que a alma também se torne informe (*ibid.*, 7. 14) e não seja fixa e delimitada por uma forma definida (cf. VI. 7 [38] 17. 36; 32. 9; 33. 13 e 21; 33. 37; citações de Hadot, 1994, p. 137).

O Uno não é um “nada”: simplesmente está além de tudo. Sua absoluta simplicidade não aceita predicação, pois com isso ele se tornaria composto e seria destruído. A predicação é impedida também pela infinitude do Uno, que não pode ser contida ou delimitada por um atributo; nem mesmo do ser podemos predicá-lo. Precisamos, pois, abstrair do Uno o ser (10. 28-31), ou seja, fazer teologia negativa. Como percebe Bussanich (1988, p. 113), Plotino nos aconselha repetidamente a prática da *aphairesis* [abstração], isto é, que abstraíamos do Uno o ser (*aphelôn to einai*, 10. 31) e tudo aquilo que o ser implica. Eis alguns exemplos: I. 6 [1] 8. 34-35; VI. 9 [9] 9. 51-52; VI. 7 [38] 35. 7; VI. 8 [39] 8. 9-10; 8. 14; 11. 34-35; 15. 22-23; 21. 25-28; V. 3 [49] 17. 38. Ainda segundo o autor, “esse procedimento de abstração ou subtração epistemológica e ontológica é um aprofundamento da *katharsis* [purificação] moral e psicológica”.

Ao afastarmos todos os atributos não apenas do Uno, mas também de nosso pensamento sobre ele, operamos uma transcendência da própria intelecção. A transformação radical exigida para a união com Uno é articulada por Plotino

através de *balōn* [lançando] (10. 32) e *prosbolē* [intuição] (10. 33), bem como da composição de verbos com o prefixo *syn-* [com-] (10. 33-34). *Balōn* (cf. V. 1 [10] 3. 3 e II. 4 [12] 5. 10) é o equivalente verbal de *epibolē*, que por sua vez é uma variante de *prosbolē*. Lembremos 9. 21-22, quando era uma intuição imediata (*epibolē athroa*) que nos permitia vislumbrar o que está além do intelecto. Estes termos designam um modo de união e intuição (cf. VI. 7 [38] 35. 21), cujo aspecto semântico fundamental é dado pelo ato de a alma, numa espécie de arrebatamento, lançar-se para o Uno. A transcendência da intelecção e da dualidade sujeito-objeto é enfatizada pelos verbos *synnoei* [compreendes], *syneis* [concebendo] e *synorōn* [com-vislumbrando]. As descrições plotinianas da união mística estão repletas de prefixações verbais desse tipo. Tomando apenas o tratado VI. 9 [9] como exemplo, encontramos: *syneinai* [co-estar] (3. 11, 10. 10), *synagein* [con-duzir, com-levar] (4. 24), *sygginesthai* [co-estar] (4. 28, 11. 32), e *synaptein* [con-juntar](10. 17). Contudo, enquanto estas passagens de VI. 9 [9] sugerem a assimilação ontológica da alma ao Uno, os verbos de III. 8 [30] 10. 32-33 exprimem a transformação epistemológica ocorrida em nosso modo de apreensão do princípio transcendente (Bussanich, 1988, p. 116).

Décimo primeiro capítulo: *o Bem*

Linhas 1-15: absoluta simplicidade: *o intelecto olha para o Bem, simplicidade absoluta, que o preenche:*

E ainda o seguinte: como o intelecto é uma visão e uma visão que está vendo, ele será uma potência que veio ao ato. Assim, sua matéria será diferente de sua forma, mas a matéria será a que existe nos inteligíveis: já que um olhar em atividade carrega uma duplicidade, ele sem dúvida era um antes de ver. Então o um se tornou dois e o dois, um. Portanto, pelo olhar, a saciedade é conseguida junto ao que é percebido pelos sentidos, e há um tipo de completude também, mas para a visão do intelecto o Bem é a completude. Se ele mesmo fosse o Bem, por que, definitivamente, haveria de olhar ou ter atividade? Pois as outras coisas estão ao redor do Bem e através do Bem têm sua atividade, mas o Bem de nada carece: por isso não há nada nele além de si mesmo. Assim, havendo enunciado “o Bem”, não penses em mais nada: pois, se adicionares algo a ele, não importa o que tenhas adicionado, o farás

deficiente. Por isso, nem a intelecção deves acrescentar-lhe, para que não lhe dê algo outro e o faças dois, intelecto e Bem.

O intelecto era inicialmente uma unidade, que se expandiu e se tornou o que é (8. 30ss.). Enquanto era essa unidade, ainda não era intelecto em ato, mas apenas em potência (não obviamente com o mesmo sentido que atribuímos ao Uno). Antes de atualizar-se, ele era apenas visão (*opsis*), que não tinha objeto, pois era preenchida pela luz daquele que não é objeto, o Uno. Atualizado, torna-se o intelecto que conhecemos, sujeito cognoscente que contempla perfeita e imediatamente seu objeto de conhecimento: nesse estágio, o intelecto é uma visão que está vendo (*opsis horōsa*, 11. 1-2). Semelhantes descrições da passagem do estado potencial ao atualizado do intelecto são encontradas em V. 4 [7] 2. 4-6, V. 1 [10] 5. 18-19, V. 2 [11] 1. 9-11, V. 3 [49] 11, 5 e 10-12, V. 6 [24] 5.

A unidade inicial do intelecto é transformada em duplicidade, quando ele deixa de ser apenas visão e se torna uma visão em atividade, isto é, uma visão que está vendo, implicando necessariamente a existência de um sujeito que vê e um objeto que é visto. Em sua fase pre-noética, o intelecto era um tipo de matéria - certamente distinta da matéria que compõe os corpos sensíveis - matéria esta cuja

potencialidade é atualizada pelo recebimento de forma, quando o intelecto se volta para o Uno (11. 2-6). Portanto, em seu primeiro estágio, o intelecto era *opsis*, *dymanis* [potência] e *hylē* [matéria], tornando-se posteriormente *opsis horōsa*, *energeia* [ato] e *eidos* [forma]. É difícil determinar exatamente o que Plotino entende por “matéria inteligível” no estágio inicial da processão do intelecto, mas podemos afirmar que é um tipo de indefinição, um substrato indeterminado para as formas inteligíveis (cf. II. 4 [12] 5; VI. 7 [38] 16; V. 3 [49] 11). Plotino expõe sua complexa concepção de matéria inteligível em II. 4 [12] 3, 4 e 5, mas a menciona também em V. 4 [7] 2. 7-8; V. 1 [10] 5. 6-19; II. 5 [25] 3. 8-22; VI. 7 [38] 8 22ss.; III. 5 [50] 6. 45, I. 8 [51] 5. 30. A esse respeito, vejam-se Narbonne (1993, em seu comentário aos capítulos 3, 4 e 5 de II. 4, e 1998, pp. 102-112) e Bussanich (1988, pp. 118-120).

O intelecto vê o Uno e essa visão é o que o preenche, transforma-o em intelecto e formas. O intelecto não é o princípio primordial porque, assim como toda a realidade, aspira ao Bem e precisa olhar para ele, a fim de ser o que é. O Uno, no entanto, de nada precisa, pois não obtém sua perfeição a não ser de si mesmo (11. 8-11; cf. V. 6 [24] 4. 21; V. 5 [32] 12. 41-47; VI. 7 [38] 41. 17; VI. 8 [39] 8. 46; V. 3 [49] 12. 49 e 13. 17). Ele não tem atividade alguma, nem autopercepção (V. 6 [24] 5. 3) nem intelecção (*ibid.*, 4. 2). A bem dizer, o Bem não necessita nem de si mesmo (VI. 9 [9] 6. 20; a esse respeito, veja-se Meijer, 1992, 204-205).

O Bem impõe limites a nossa linguagem. O discurso jamais é capaz de desvelá-lo. Na verdade, quando falamos sobre essa natureza transcendente, invariavelmente a diminuimos. Nem devemos, pois, adicionar nada ao que é absolutamente simples, a fim de não destruímos sua simplicidade (11. 12-15; cf. VI. 7 [38] 41. 14ss.; V. 3 [49] 13. 1-6, 14. 5-8). Sobre o limite do discurso: Bussanich (1996, pp. 38-42), Schroeder (1996), Meijer (1992, pp. 58-64).

Linhas 15-45: repleção: *o Bem nada carece nem deseja; ele imprimiu no intelecto um traço de si, para que o intelecto o deseje:*

O intelecto precisa do Bem, mas o Bem não precisa dele: quando o intelecto alcança o Bem, ele adquire a forma do Bem¹ e é perfeito junto ao Bem, uma vez que a forma que recai sobre ele, provinda do Bem, o torna conforme ao Bem. Qual o traço do Bem que nele vislumbramos, tal o seu arquétipo verdadeiro que convém conceber, sugerido a partir do traço que se difunde no intelecto. O Bem deu ao intelecto um traço de si, para ele, vendo, possuí-lo; assim, há no intelecto o desejo e ele sempre deseja e sempre alcança o Bem, mas Ele não deseja – pois o que desejaria? – nem alcança: pois nada deseja. Ele

¹ *Agathoeides*; cf. Platão, *República* 509 A3

nem mesmo é intelecto. No intelecto há o desejo e a convergência para a forma do Bem. O intelecto é belo, a mais bela de todas as coisas; ele repousa em pura luz e em radiância pura², contendo a natureza de todos os entes; este nosso belo universo também é sombra e imagem dele, e ele repousa em todo fulgor, porque nada nele é ininteligível, obscuro, desmesurado; ele vive uma vida bem-aventurada, e assombro teria³ quem também viu e, como deveria, o adentrou e se tornou um com ele. Assim como quem olha para o céu e vê o esplendor das estrelas imagina e procura quem os fez, do mesmo modo, quem contemplou e viu e se maravilhou com o universo inteligível também deve procurar seu feitor e quem foi que o trouxe à existência e como, ele que gerou uma criança como o intelecto, um belo rapaz que se repleta por si mesmo⁴. Todavia, ele definitivamente não é nem intelecto nem repleção, mas é anterior ao intelecto e à repleção: pois o intelecto e a repleção lhe são posteriores, necessitando repletarem-se e inteligirem-se; eles estão próximos do que não tem carência nem precisa inteligir nada, mas eles possuem a verdadeira saciedade e intelecção, porque as têm primeiramente. Mas o que está antes deles nem necessita nem possui: ou não seria o Bem.

² Cf. Platão, *Fedro* 250 C4.

³ Cf. Homero, *Ilíada* III 342.

⁴ Cf. Platão, *Crátilo* 396b; neste trecho, Plotino brinca com os homônimos *kopos*, “rapaz”, e *kopos*, “repleção”.

Como vimos acima, em seu estágio inicial, o intelecto era *opsis* [visão], *dynamis* [potência] e *hylé* [matéria], e posteriormente, quando volve sua face para o Bem, *opsis horōsa* [visão que vê], *energeia* [ato] e *eidos* [forma]. Nesse momento, o Bem transmite ao intelecto algo de si; sua forma informe recai sobre o intelecto, moldando-o como sua imagem: o intelecto então adquire a forma do Bem (*agathoeides*, 11. 16-19). A expressão *agathoeides* provém da *República* 509 a3 e aparece em várias outras passagens: I. 2 [19] 4. 12; V. 6 [24] 4. 5; 5, 13; VI. 7 [38] 15. 9, 23; 16. 5, 22-31; 18. 1, 8, 14, 25; 21. 3, 8, 16-17; 22. 33; VI. 8 [39] 15. 19; VI. 2 [42] 17. 28; V. 3 [49] 3. 10; 16. 19; I. 8 [51] 11. 16; I. 7 [54] 1. 16; 2. 7 (veja-se Bussanich, 1988, pp. 122-124). O Bem, fazendo recair sobre o intelecto uma forma, também imprime nele um traço (*ichnos*) de si. Podemos conhecer o intelecto e, com isso, vislumbrar seu arquétipo, o Bem, através desse traço que permeia todo o intelecto (11. 19-23). Essa é outra descrição recorrente da relação entre o Uno e o intelecto; encontramos esse tipo de relação arquétipo e imagem/traço em V. 5 [32] 5. 13-14, VI. 7 [38] 17. 13-14 e 33. 30, V. 3 [49] 13. 30-31.

Todos os entes amam o Bem, pois, desde seu nascimento, o Bem lhes incutiu o amor pelo bem (VI. 7 [38] 31. 16ss); ele lhes concede amor para que o desejem. E o mesmo se dá com o intelecto, porém em intensidade e perfeição muito maiores, devido à plenitude de sua vida. É por isso que o intelecto jamais deixa de

desejar e atingir o Bem (11. 23-25), pois o resultado do regozijo conseguido com a proximidade com o Bem renova eternamente seu desejo (*epheisis*) por ele. Na analogia geométrica de Hadot (1994, p. 51), o eterno desejar e alcançar do intelecto em relação ao Bem é como “o paradoxo da relação de coincidência entre o centro imóvel e o limite do raio que toca o centro quando dele emana e a ele retorna. O raio coincide com o centro e, portanto, é dele distinto por uma distinção que é ao mesmo tempo infinitesimal e infinita, precisamente porque ele é esforço e movimento em direção ao centro. O desejo não desaparece da experiência mística, uma vez que ela é essencialmente amor, amor por um Bem absolutamente transcendente” (veja-se ainda Hadot, 1990, pp. 79-81). Sobre o desejo na filosofia de Plotino, veja-se Arnou (1997; sobre o vocabulário do desejo, sobretudo pp. 51-91).

Quando o intelecto atinge sua plenitude essencial, não há nada obscuro ou indefinido nele, como acontecia inicialmente. O Bem o ilumina, tornando-o *agathoeides*, imprimindo sobre ele sua forma: assim o intelecto é pura radiância (*aglaia*; 11. 26-32; passagens paralelas: VI. 9 [9] 4. 17-18; V. 8 [31] 10. 16-17; VI. 7 [38] 36. 22-24; VI. 8 [39] 16. 13ss). E quando nos unimos e vivemos em conformidade a ele, ou seja, quando nossa alma se transforma em intelecto (cf. IV. 7 [2] 10. 18-19 e 32-37; VI. 9[9] 9. 58; V. 1 [10] 3. 16-17, 5. 1-4; IV. 4 [28] 2. 24-32; VI. 7 [38] 35. 4-5), sua beleza e esplendor nos causam assombro (*thambos*), e imediatamente imaginamos quem poderia tê-lo criado (11. 32-33). Uma grande dificuldade suscitada pela união

da alma ao intelecto e, em seguida ao Uno, é saber até que ponto ela tem consciência do que acontece e se ela preserva sua individualidade. Não adentraremos aqui essa questão. Meijer (1992, pp. 294-333) fornece uma discussão completa sobre a união mística plotiniana.

Quando notamos a beleza e imensidão do universo sensível, somos elevados a seu arquétipo inteligível e novamente nos espantamos com o poder daquele de quem ele proveio. O intelecto é um rapaz (*koros*) em plena saciedade essencial (*koros*), o que nos faz imaginar que seu pai, o Bem, esteja ainda além sob todos os aspectos (11. 33-38). Plotino se refere ao intelecto como *koros*, na acepção de “rapaz” ou “saciedade” em: V. 1 [10] 7. 35, V. 8 [31] 13. 4, VI. 7 [38] 35. 26, e III. 5 [50] 9. 18; sobre esse tema, vejam-se Hadot (1981) e Bussanich (1988, pp. 130-131). Essa passagem é a terceira, no tratado *Sobre a Contemplação*, em que Plotino invoca a admiração (*thauma*). Em 10. 14-17, causava-nos admiração que a multiplicidade derive da unidade; e, em 10. 31-32, Plotino nos revelava que, quando afastamos o ser de nossa apreensão do Uno, a admiração nos preenche. Assim como Platão e Aristóteles, Plotino considera o *thauma* um elemento importante para o filosofar, pois incita na alma o desejo de retornar ao princípio, ao Bem.

Bibliografia

- Andolfo, M. 1996. *L'ipostasi della "Psyche" in Plotino*. Milano: Centro di Recerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Coure.
- Armstrong, A.-H. 1967a. (ed.) *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*. Cambridge University Press.
- 1967b. "Plotinus", in. *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, editado por A.-H. Armstrong, Cambridge University Press, 1967, pp. 191-268.
- Arnou, R. 1997. *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino* (tradução de Alessandro Trotta, com colaboração de Carlo Ghilmetti, do original *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, 1921). Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

1966-1988. *Plotinus*. 7 volumes. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bailly, A. 1963. *Dictionnaire Grec-Français* (26ª edição). Paris: Hachette.

Baladi, N. 1970. *La Pensée de Plotin*. Paris: P.U.F.

Beierwaltes, W. 1992. *Pensare l'Uno* (2ª ed., traduzida por Maria Luisa Gatti do original alemão *Denken des Einem. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985). Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

1993. *Plotino. Un camino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

1995. *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3. Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative: Série Vita e Pensiero*. Milano: Centro di Recerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Coure. Tradução de Alessandro Trota de *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, 1991, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Bertier, J., Brisson, L., Charles, A., Pépin, J., Saffrey, H.-D., Segonds, A.-Ph. 1980.

Plotin. Traité sur les nombres (Ennéade 6, 6 [34]). Paris: J. Vrin.

Blumenthal, H. J. 1996. "On soul and intellect", in Gerson, L.P, *The Cambridge*

Companion to Plotinus, Cambridge University Press, New York, 1996, pp. 82-

104.

Bréhier, E. 1924-1938. *Plotin. Ennéades*. 7 volumes. Paris: Les Belles Lettres.

1928. *La Philosophie de Plotin*. Paris: Boivin.

Brisson, L. 1982. "Notices sur les noms propres", in. Brisson, L., *et alii*, *Porphyre. La*

Vie de Plotin. I. Travaux préliminaires et index grec complet, J.Vrin, Paris, 1982,

pp. 49-142.

1992. "Une édition d'Eustochius?", in. Brisson, L., *et alii*, *Porphyre. La Vie de Plotin II.*

Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes

complémentaires, bibliografie. J. Vrin, Paris, 1992, pp. 65-69.

Brisson, L., M.O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien. 1982. *Porphyre. La Vie de*

Plotin. I. Travaux préliminaires et index grec complet. Paris: J.Vrin.

Brisson, L., Cherlonneix, J.-L., Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R., Grmek, M.D., Flamant, J.-M., Matton, S., O'Brien, D., Pépin, J., Saffrey, H.D., Segonds, A.-P., Tardieu, M., et Thillet, P. 1992. *Porphyre. La Vie de Plotin II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliografie*. Paris: J. Vrin.

Buffière, F. 1976. *Les Mythes d'Homère* (1^a edição de 1956). Paris: Les Belles Lettres.

Bussanich, J. 1988. *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*. Leiden: E. J. Brill.

1996. "Plotinus' Metaphysics of the One", in. Gerson, L.P, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, New York, 1996, pp. 38-65.

Deck, J.N. 1991. *Nature, Contemplation, and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*. New York: Larson Publications (1^a ed. Toronto, University of Toronto Press, 1967).

Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley/Los Angeles: Universitu of California Press.

1956. "Notes On Plotinus, Ennead III, viii", *Studi Italiani di Filologia Classica*, XXVII-XXVIII, pp. 108-113.

1993. *Pagani e Cristiani in un'Epoca di Angoscia*. (3^o ed.) Tradução de Giuliana Lanata de *Pagan and Christian in na Age of Anxiety*, Cambridge University Press, 1965.

Fraisse, J. C. 1989. *L'interiorité sans retrait*. Paris: J. Vrin.

Gatti, M.L. 1996a. "The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism", in. Gerson, L.P, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, New York, 1996, pp. 10-37.

1996b. *Plotino e la metafisica della contemplazione* (2^oed.). Série *Vita e Pensiero*. Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

Gerson, L.P. 1994. *Plotinus*. Série *The Arguments of the Philosophers*. London/New York: Routledge.

(ed.) 1996. *The Cambridge Companion to Plotinus*. New York: Cambridge University Press.

Goulet, R. 1982. "Le système chronologique de la *Vie de Plotin*", in. Brisson, L., et alii, Porphyre. *La Vie de Plotin. I. Travaux préliminaires et index grec complet*, J.Vrin, Paris, 1982, pp.187-227.

Goulet-Cazé, M-O. 1982. "L'arrière-plan de la *Vie de Plotin*", in. Brisson, L., et alii, Porphyre. *La Vie de Plotin. I. Travaux préliminaires et index grec complet*, J.Vrin, Paris, 1982, pp. 229-237.

1992. "Remarques sur l'édition Eustochius", in. Brisson, L., et alii, Porphyre. *La Vie de Plotin II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*. J. Vrin, Paris, 1992, pp. 71-76.

Hadot, P. 1960. "Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin" in *Les sources de Plotin. Entretiens Hardt V*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, pp. 105-157.

1981. "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise against the Gnostics" in *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, ed. H. J. Blumenthal and R. A. Markus, Londres.

1990. *Plotin Traité 50. (III, 5)*. Paris: Les Editions Du Cerf.

1994. *Plotin: Traité 9. (VI, 9)*. Paris: Les Editions Du Cerf.

1998. *Plotinus or the Simplicity of Vision*. Chicago: University of Chicago Press. Tradução de M. Chase de *Plotin ou la simplicité du regard*, 1963, Paris, Plon.

Henry, P. 1934. *Plotin et l'occident*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense.

Henry, P. e Schwyzer, H.-R. 1964-1982. *Plotini Opera*. 3 volumes (v.1, *Enéadas I-III*; v.2, *Enéadas IV-V*; v.3, *Enéada VI, fontes addendi, addenda ad textum e index fontium*), Oxford: Clarendon Press.

Jankélévitch, V. 1998. *Plotin. "Ennéades" I, 3. Sur la dialectique*. Paris: Les Editions Du Cerf.

Leroux, G. 1990. *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*. Paris: J. Vrin.

1996. "Human Freedom in the Thought of Plotinus", in. Gerson, L.P, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, New York, 1996, pp. 292-314.

Lloyd, A.C. 1967. "The Later Neoplatonists", in. *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, editado por A.-H. Armstrong, Cambridge University Press, 1967, pp. 272-325.

MacKenna, S. 1936. *The Journal and Letters of Stephen MacKenna*. Editado por Dodds, E.R. London: ?

1952. *Plotinus. The Enneads* (vol. 17 da série *Great Books of Western World* da *Encyclopaedia Britannica*). Chicago/London/Toronto/Geneva/Sydney/Tokyo: William Benton.

Markus, R.A. 1967. "Marius Victorinus and Augustine", in. *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, editado por A.-H. Armstrong, Cambridge University Press, 1967, pp. 331-419.

Meijer, P. A. 1992. *Plotinus On the Good or the One (Enneads VI, 9). An Analytical Commentary*. Amsterdam: Gieben.

Merlan, P. 1994. *Dal Platonismo al Neoplatonismo* (2ª ed., traduzida por Enrico Peroli do original inglês *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975). Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

Miles, M. R. 1999. *Plotinus On Body and Beauty*. Oxford: Blackwell Publishers.

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

1994. *La métaphysique de Plotin*. Paris: J. Vrin.

O'Brien, D. 1993. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Série *Philosophia Antiqua* 57, Leiden/New York/Köln: E. J. Brill.

1996. "Plotinus on Matter and Evil", in. Gerson, L.P, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, New York, 1996, pp. 171-195.

O'Meara, D.J. 1975. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*. Leiden: E. J. Brill.

1996. *Plotinus. An Introduction to the Enneads*. Oxford: Oxford University Press.

Oosthout, H. 1991. *Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus Ennead 5. 3 [49]*. Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner.

Pelloux, L. 1994. *L'assoluto nella dottrina di Plotino* (1ª ed. de 1941). Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

Prini, P. 1993. *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*. Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (originamente pubblicato con o titolo *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, Roma, Edizioni Abete, 1968).

Rist, J. 1967. *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Saffrey, H.D. 1992. "Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?", in. Brisson, L., et alii, *Porphyre. La Vie de Plotin II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliografie*. J. Vrin, Paris, 1992, pp.31-64.

Schroeder, F. M. 1996. "Plotinus and Language", in. Gerson, L.P, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, New York, 1996, pp. 10-37.

Schwyzler. H.-R. 1960. "Bewusst und Unbewusst bei Plotin", in *Les sources de Plotin. Entretiens Hardt V*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, pp. 343-390.

Sells, M. 1994. *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago: University of Chicago Press.

Sheldon-Williams, I.P. "The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena", in. *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, editado por A.-H. Armstrong, Cambridge University Press, 1967, pp. 425-533.

Sleeman, J e Pollet, G. 1980. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: E. J. Brill.

Torchia, N. J. 1993. *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being*. New York/Berlin/Bern/Frankfurt am Main/Paris/Wien: Peter Lang.

Trouillard, J. 1955a. *La purification plotinienne*. Paris: P.U.F.

1955b. *La procession plotinienne*. Paris: P.U.F.