

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL VIEIRA GOMES

**A ALMA E O COSMOS:**

O “todo em tudo” (ὅλος πανταχοῦ) na cosmologia  
plotiniana

Guarulhos,

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL VIEIRA GOMES

**A ALMA E O COSMOS:**

O “todo em tudo” (ὅλος πανταχοῦ) na cosmologia  
plotiniana

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola.

Guarulhos,

2019

Gomes, Rafael Vieira

**A alma e o cosmos:** O “todo em tudo” (ὅλος πανταχοῦ) na cosmologia plotiniana/ Rafael Vieira Gomes. – Guarulhos: [s. n.], 2019.

217 f.

Orientador: Maurício Pagotto Marsola

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2019.

Título em inglês: The soul and the cosmos: The "all in all" (ὅλος πανταχοῦ) in Plotinian cosmology

1. Filosofia 2. Cosmologia 3. Metafísica I. Título

**RAFAEL VIEIRA GOMES**

**A ALMA E O COSMOS:**

O “todo em tudo” (ὅλος πανταχοῦ) na cosmologia  
plotiniana

Guarulhos, Julho de 2019.

---

Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola (orientador)

Instituição: UNIFESP

---

Profa. Dr. Cecilia Cintra Caveleiro de Macedo (examinador)

Instituição: UNIFESP

---

---

Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar (examinador)

Instituição: UNIFESP

---

Prof. Dr. Rosario Scalia (examinador)

Instituição: Università di Catania

---

Prof. Dr. Fernando Saperro (examinador)

Instituição: PUC/Universidade São Bento

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Daiana Priscila Silva por todo apoio, pelas leituras, pelas sugestões, pelo diálogo e convívio, pela amizade, pelo carinho e por todo aprendizado.

Agradeço ao meu orientador Maurício Pagotto Marsola, pela paciência e pela orientação nesses mais de doze anos de estudos. Este trabalho, que só foi possível por seu incentivo e por seu apoio, também é fruto de sua dedicação e de seu conhecimento.

Agradeço ao professor Dr. Juvenal Savian Filho, pela amizade e pelo apoio concedido desde muito antes do surgimento dessa pesquisa. Foram as suas aulas e as suas indicações de leituras que, ainda em 2006, me despertaram o interesse por Plotino que culminou neste trabalho.

Agradeço a professora Dra. Cecilia Cavaleiro pelas inúmeras sugestões que enriqueceram e tanto contribuíram para a conclusão e o melhoramento do texto. Agradeço ao professor Dr. Cesar Ribas Cezar pela participação na banca de defesa, ao professor Dr. Fernando Sapterro da PUC e ao professor Dr. Rosario Scalia, da Università di Catania. Suas contribuições foram fundamentais para a versão final deste trabalho.

Agradeço ao professor Dr. Franklin Leopoldo e Silva por ter aceitado, mais uma vez, participar de minha banca de qualificação e por suas palavras tão generosas e incentivadoras. Sua humildade e dedicação continuam sendo uma grande referência e um grande exemplo.

Agradeço ao professor Dr. Jean Marc Narbonne da Universidade de Laval por suas aulas, por seus apontamentos e por seu incentivo. Suas questões e percepções da filosofia plotiniana, como também os problemas e as dificuldades apresentados, contribuíram decisivamente para o desenvolvimento deste trabalho.

Agradeço a Cristiano Buril pela amizade e pela valorosa tradução do resumo. Agradeço também ao CAPES pelo financiamento e, mais uma vez, a secretária de pós-graduação da Unifesp, Daniela Gonçalves, pela dedicação, pela amizade e incansável atitude solícita.

## RESUMO

A cosmologia plotiniana encerra duas teses fundamentais que almejamos compreender e apresentar; a saber: 1) que o cosmos é uma única totalidade viva e sábia, o “animal total” (πάντα δὲ ζῶου) dos estoicos e de inspiração platônica, na qual cada “ente” está integrado e em simpatia com o todo; e 2) que essa totalidade está inteira e absolutamente presente em cada ínfima partícula do universo sensível, sem rupturas e sem separações. Essa segunda tese, mais propriamente plotiniana, a qual chamamos de “o todo em tudo” (ὅλος πανταχοῦ), encerra o principal ponto de interesse de nosso estudo, ainda que ela englobe e esteja diretamente relacionada à primeira. Não obstante, como veremos, o tema da onipresença da totalidade no sensível depende, por sua vez, do desenvolvimento de sua psicologia e de sua teoria da “Alma do cosmos”, e da relação que a Alma estabelece com a matéria em sua conformação do sensível. Tendo em vista a aporia do platonismo, sobretudo, a partir da crítica de Aristóteles, em elucidar o modo como se dá a união da Alma com a matéria, Plotino formula uma potente releitura da “doutrina da participação”, como uma possível resposta à crítica aristotélica com relação ao “dualismo” platônico. Em Plotino, a dualidade (forma e matéria; sensível e inteligível; alma e corpo) se integra em uma unidade indivisa e onipresente, sem, contudo, deixar de apresentar distintos “níveis” com características e propriedades específicas. O nosso propósito é encontrar e percorrer o “caminho” argumentativo nas *Enéadas*, no qual Plotino procura demonstrar e expor essas teses, desde seus fundamentos. A começar pela crítica ao materialismo e à construção de seu conceito de Alma, em seu debate com as principais escolas da tradição grega; passando pela relação da Alma com a matéria e, portanto, da relação do sensível com todos os “níveis” hipostáticos da realidade; até as consequências para o cosmos e para as almas particulares (seres humanos) da unidade e da onipresença da totalidade no sensível.

**Palavras chave:** Alma. Cosmos. Animal total. Matéria. Forma. Universo sensível. Onipresença. Participação. Unidade. Olhar total.

## ABSTRACT

The Plotinian Cosmology encloses two fundamental theses we aim to comprehend and present, namely: 1) the cosmos is an alive and wise oneness, the stoic and platonic inspired “total animal” (πάντα δὲ ζῶου) in which every “being” is integrated and in sympathy with the wholeness; and 2) that wholeness is entirely and absolutely present in every single particle of the sensible universe, without any fragmentation or separateness. This second thesis more properly Plotinian which we call “all in all” (ὅλος πανταχοῦ) embraces the main focal point of our research, even though the last encompasses and is directly associated with the first. But in spite of that as we’ll see the subject of omnipresence of the totality into the sensible depends on the burgeoning of its psychology and his theory of the “Cosmos Soul” as well as the relation the Soul stabilishes with matter in its conformity to the sensible. In view of the platonism aporia especially from Aristotle’s critics on elucidating the means of the union between the Soul and the matter, Plotinus elaborates a potent review of the “participation doctrine” as a possible reply to the Aristotelian critics on the Platonic “dualism”. In Plotinus, the duality (form and matter; sensible and intellegible; soul and body) integrates itself into an undivise and omnipresent unity without whatsoever missing the presentation of distinct “levels” with specific characteristics and properties. Our purpose is finding and leading the argumentative “path” in the *Enneads*, in which Plotinus tries to demonstrate and expose these theses from their foundation. Starting from the critics to the materialism and the assembly of his concept of Soul on his debates with the main traditional Greek schools; through the relationship between the Soul and matter and thus the sensible connection with all reality hypostatic “levels”; up to the consequences for the cosmos and individual souls (human beings) of unity and omnipresence of the totality into the sensible.

**Keywords:** Soul. Cosmos. Total Animal. Matter. Form. Sensible Universe. Omnipresence. Participation. Unity. Total Overlook.



## SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO .....	7
1.1.	O tema .....	7
1.2.	Os tratados.....	11
1.3.	O percurso .....	12
2.	A CAUSA DA ORDEM CÓSMICA .....	16
2.1.	As origens da cosmologia plotiniana .....	16
2.2.	As contradições do determinismo materialista.....	20
2.3.	As contradições do monismo estoico .....	23
2.4.	As contradições do determinismo astrológico .....	26
2.5.	As duas causas do movimento e a liberdade humana frente ao destino.....	29
3.	A INVESTIGAÇÃO SOBRE A ALMA.....	33
3.1.	O estudo da alma como tema fundamental .....	33
3.2.	A evidência da alma .....	36
3.3.	Natureza da alma: corpórea ou incorpórea?.....	39
3.4.	A crítica ao atomismo epicurista.....	41
3.5.	A crítica ao materialismo estóico .....	46
3.6.	A crítica à concepção pitagórica de alma-harmonia .....	52
3.7.	A crítica à concepção aristotélica da alma como atualidade inseparável do corpo.....	54
3.8.	A alma como vivente real e eterno: a “visão” e a “experiência” da alma....	57
4.	A NATUREZA UNIMÚLTIPLA DA ALMA.....	62
4.1.	A alma do cosmos e as almas particulares .....	62
4.2.	Em que sentido se emprega o termo <parte> para falar da alma? A analogia da Ciência .....	65
4.3.	O animal psíquico multiforme: a cratera do demiurgo e a variedade de almas.....	68

4.4.	A unidade e a onipresença: o Ente e a Alma estão inteiros em todas as partes.....	74
4.5.	Como a Alma e o Ente se “dividem” nos indivíduos: a alegoria dos raios luminosos .....	77
4.6.	A natureza do incorpóreo: a grandeza e a infinitude da Alma .....	81
5.	A POSIÇÃO INTERMEDIÁRIA DA ALMA .....	84
5.1.	A alma ambígua: a essência indivisível e a parte divisível da alma.....	84
5.2.	A alma dupla ou a dupla atividade da alma?.....	87
5.3.	A parte não descida da alma.....	92
5.4.	A alma anfíbia .....	96
5.5.	A essência da alma e os dois homens.....	98
6.	A PRESENÇA DA ALMA PARA O SENSÍVEL.....	102
6.1.	O problema da matéria e a processão como degradação contínua.....	102
6.2.	A processão “sui generis” da Alma.....	107
6.3.	A gênese do produto da alma inferior .....	110
6.4.	A “natureza” da matéria: indeterminação absoluta e potencialidade de todas as coisas .....	115
6.5.	Matéria como simulacro e espelho impassível.....	121
6.6.	A “entrada” da alma no corpo: a alegoria do fogo (πυρὸς) e da sombra (σκιᾶς).....	125
6.7.	A Alma não está no corpo: a alegoria do mar e da rede.....	130
6.8.	Como a Alma ordena os corpos .....	135
7.	O TODO EM TUDO (ὅλος πανταχοῦ).....	143
7.1.	O mundo sensível no inteligível.....	143
7.2.	O modelo presente na imagem: uma “releitura” plotiniana da doutrina da participação .....	147
7.3.	A unidade e a onipresença das Hipóstases: a alegoria dos círculos concêntricos .....	150

7.4.	A unidade do cosmos: a alegoria dos raios concêntricos e da grande árvore.....	153
8.	O UNIVERSO DIVINO E O “LUGAR” DO SER HUMANO NO COSMOS...161	
8.1.	Os deuses sensíveis .....	161
8.2.	O cosmos total e autossuficiente .....	164
8.3.	A providência (πρόνοιαν) cósmica e o “olhar total” (ὄλον σκοπέω).....	167
8.4.	As aparentes contradições: guerras, mortes, injustiças e males .....	172
8.5.	A vida artística e a alegoria do teatro cósmico.....	178
8.6.	A condição das almas particulares .....	181
8.7.	A alegoria do Rei e do General: o cogoverno das almas .....	186
8.8.	Tornando-se universal: a união com o Intelecto e o desejo de unidade .....	190
9.	CONCLUSÃO .....	197
10.	BIBLIOGRAFIA .....	205

# 1. INTRODUÇÃO

## 1.1. O tema

Este trabalho pretende analisar a concepção plotiniana do cosmos, como um “corpo animado” (ὡς σῶμα ἔμψυχον), ou como um animal (ὡς ζῷον) “psicossomático” ou “psicofísico”<sup>1</sup> e, portanto, misto<sup>2</sup>. Segundo Plotino, o universo sensível é uma mescla de alma e de matéria, ou de matéria e forma<sup>3</sup>, formando e compondo a natureza sensível de todos os corpos e do próprio universo físico, como uma totalidade orgânica, viva e inteligente, regida por uma Alma universal: o animal total (πάντα δὲ ζῶου).

Por um lado, Plotino sustenta e justifica essa visão porquanto, para ele, os principais materialismos de sua época não são suficientes para explicar a organização, a unidade, a sabedoria e a perfeição do universo; e, por outro lado, porque essas doutrinas apresentam inúmeras contradições no que diz respeito à liberdade, à individualidade, à vida e à inteligência humanas<sup>4</sup>. Desse modo, retomando Platão contra, sobretudo, Aristóteles, epicuristas, estoicos e gnósticos<sup>5</sup>, Plotino apresenta um cosmos vivo e orgânico, composto da mescla de Alma e de matéria que, por sua vez, “participa” diretamente de “níveis” de realidade cada vez mais integrados, unos, autárquicos e permanentes. Esses “níveis” formam, com efeito, uma totalidade unificada e integrada, diretamente presentes ao sensível, respondendo de modo bastante significativo, ainda

---

<sup>1</sup> Segundo a tradução de Igal, J. (cf. 1982, p. 362).

<sup>2</sup> “... ὥστε εἶναι μικτὴν ἐκ σωματικῆς καὶ ψυχικῆς...” (cf. II, 2 [14] 1, 16-17).

<sup>3</sup> Ambos incorpóreos, uma vez que, para Plotino, a alma é incorpórea por ser supracorpórea e a matéria é incorpórea por ser infracorpórea. Nesse sentido, é a mescla de ambos que formam os corpos e o sensível. Cf. abaixo, p.121 ss.

<sup>4</sup> Cf. abaixo, p. 22 ss.

<sup>5</sup> Cf. Charrue Jean-Michel. Plotin, le stoïcisme et la gnose. Deux formes d'illusion. In: *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 81, fasc. 1, 2003. Antiquité - Oudheid. pp. 39-46.

que nem sempre explicitamente, às críticas de Aristóteles ao suposto “dualismo” de Platão<sup>6</sup>.

Como veremos no decorrer do texto, esse composto orgânico e animado, como animal total, permeado e imerso em uma alma cósmica (a Alma do cosmos), como *phýsis* e natureza imanente e produtora do mundo, é governado por uma Alma “transcendente” (a Alma Hipóstase, como nível essencial e universal da Alma, que não “desce” para o contato com o sensível). Essa Alma cósmica é, portanto, uma “imagem” que transborda e governa o sensível espontaneamente a partir da contemplação de seu nível superior, a Alma Hipóstase, que permanece unida e voltada para o seu modelo: o Intelecto (*Noûs*). Este, por sua vez, como Ente universal e inteligível<sup>7</sup>, está voltado – como imagem – para o Uno, como princípio e centro de absoluta unidade, plenitude e simplicidade, além do ser, da essência e do pensamento, como “fonte” e “raiz” de todo o universo.

No entanto, em cada ínfimo ponto da distensão espaçotemporal desse universo sensível estão presentes integralmente, segundo Plotino, não apenas a Alma do cosmos como *phýsis* imanente e produtora do mundo, mas a Alma universal, o Intelecto e o Uno (as três Hipóstases divinas de sua estrutura metafísica), sem divisões, separações e sem rupturas.

---

<sup>6</sup> Trata-se da clássica crítica aristotélica à doutrina platônica das formas. Cf. Aristóteles, *Metafísica* A (I 9) 990 b-993 a 25.

<sup>7</sup> Como uma síntese plotiniana entre o “nível” das “essências-formas” de Platão (o inteligível) e o “pensamento do pensamento” do “Primeiro Motor” de Aristóteles. Cf. Szlezák, T. A. *Platão e Aristóteles na doutrina do nous de Plotino*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Paulos, 2010. Cf. Andolfo, M. *Plotino: Struttura e fondamenti dell'ipostasi del "Nous"*. Milano: Vita e Pensiero, 2002. Cf. Hadot, P. *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*. Les sources de Plotin. Genève: Vandœuvres, 1957.

Trata-se de uma concepção cosmológica que afirma a presença do “todo em tudo” (ὅλος πανταχοῦ). E é a arquitetura filosófica da concepção plotiniana desse cosmos animado, unimúltiplo e onipresente que almejamos estudar e melhor compreender. Unimultiplicidade (ἐν πολλά)<sup>8</sup> e Onipresença (πανταχοῦ)<sup>9</sup> são, portanto, dois conceitos chaves que orientam o nosso estudo para compreender a estrutura do cosmos plotiniano. No entanto, não nos parece possível compreendê-lo sem explorar mais detidamente o que é propriamente a Alma e como se dá a sua relação com a matéria, para a constituição do cosmos e do sensível como corpo animado e misto; uma vez que o “nível” psíquico aparece não apenas como o próprio fundamento da estrutura cosmológica plotiniana, mas também como a realidade absolutamente necessária para a sua própria existência.

Para expor como é possível que o todo esteja diretamente presente em tudo e como a Alma conforma e coordena a matéria, Plotino apresenta uma intrincada releitura da “doutrina da participação” (μεταλήψεως λεγόμενον) platônica, respondendo às críticas de Aristóteles e do monismo estoico ao “dualismo platônico”, a partir das bases cosmológicas de seu próprio pensamento<sup>10</sup>. Em Plotino, o universo sensível aparece como a “face exterior” de uma realidade constituída por distintos níveis inseparáveis e diretamente presentes em cada ínfimo ponto da totalidade. Assim, o tradicional “dualismo” platônico (alma/corpo; sensível/inteligível), – que, segundo a interpretação aristotélica, constitui uma duplicação da realidade em dois mundos separados e

---

<sup>8</sup> Cf. VI 2 [43] 2, 3-8; 17, 25. Também grafado como εἷς πλήθος (cf. III 8 [30] 10, 12-16).

<sup>9</sup> Cf. II 2 [14], 1, 41-42; cf. IV 3 [27], 9, 3, 9-10; 25-26; VI 4 [22], 7, 44-48; VI 5 [22], 9, 20.

<sup>10</sup> Limitaremos-nos ao estudo da exposição plotiniana sobre o tema, ou seja, sobre a sua própria leitura e interpretação da <participação>, e não à temática presente nos textos de Aristóteles e Platão. Essa pretensão tomaria completamente a nossa atenção e nos desviaria de nossos propósitos. Como veremos, nem sempre Plotino explicita o seu debate com Aristóteles. Entretanto, em alguns trechos parece bastante clara certa formulação como uma possível resposta aos “objetantes”, tendo em vista à crítica aristotélica. Cf. abaixo, p. 148, n. 355.

distantes<sup>11</sup>, – se estrutura em uma unidade inseparável e onipresente, formando distintos “níveis” de uma mesma e única realidade total, que esclarece, segundo Plotino, como a multiplicidade cósmica pode estar conformada e constituída em uma mesma unidade.

Tendo esse percurso em vista, cabe-nos apresentar as principais consequências cosmológicas das concepções apresentadas, tanto para o universo sensível como um todo, quanto para as almas particulares e para a condição humana no cosmos. A presença da totalidade cósmica (incluindo os distintos níveis hipostáticos da realidade) em cada ponto do universo sensível, e a unidade sem separação de todos esses níveis cósmicos, torna o cosmos não apenas uma divindade repleta de deuses, regido pela providência divina; mas possibilita a “ascensão” das almas particulares para a unificação com a sua origem universal, tornando-se cogovernantes (συνδιοικητής) e corregentes do universo.

Ao passar da identificação com o “externo” e com o particular e do olhar parcial, pessoal, passional e fragmentado (que corresponde à “queda” nos males e à “perda das asas”), para o “olhar total” (ὄλον σκοπέω) e universal; o ser humano pode torna-se cogovernante do universo junto à Alma total e ao Intelecto divino. Harmonizando-se e voltando-se para o “centro” e para o “núcleo” de si mesmo, o “homem” realiza a sua maior aspiração e, quiçá, o maior propósito do universo: a plenitude, o Bem e a unidade (ένότης) com cosmos, unindo os corpos particulares e sensíveis à realidade universal.

---

<sup>11</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica A*, I 9.

## 1.2. Os tratados

Para estudar essa temática e alcançar os nossos objetivos, partimos fundamentalmente da análise de dois conjuntos de tratados da fase intermediária da produção plotiniana. Os tratados 27, 28 e 29 na ordem cronológica, que correspondem às *Enéadas IV 3-4-5 Problemas acerca da alma, livros I-II-III*, na edição de Porfírio, que formavam originalmente um único grande tratado psicológico. E os tratados 22 e 23 que Porfírio dispôs na sexta *Enéada (VI 4-5)* com o título de *Que o ente sendo uno e idêntico está inteiro em todas as partes, livro I e II*, que também correspondem a um único tratado dividido na edição de Porfírio, que busca esclarecer a concepção da onipresença da Alma e das demais Hipóstases divinas para os corpos e para o universo sensível.

Segundo Porfírio (cf. V. P. 6, 27-37), os tratados da fase intermediária representam certo apogeu filosófico da produção plotiniana, especialmente esses dois conjuntos de tratados que procuram responder de forma mais aprofundada dúvidas e questionamentos não suficientemente explorados em seus primeiros tratados. O conjunto VI 4-5 (22 e 23 na ordem cronológica) abre esse novo período, marcado pela presença de Porfírio na escola de Plotino, buscando responder aos questionamentos de seus discípulos sobre as dificuldades de seu pensamento no que tange ao tema da união da alma e do corpo e da onipresença da alma no sensível (cf. V.P. 5, 1-12)<sup>12</sup>. Já o conjunto IV 3-4-5 parece ser a busca de uma revisão e de um esclarecimento de modo mais abrangente sobre as questões relativas à psicologia, já desenvolvidas e esboçadas

---

<sup>12</sup> Isto é, da continuidade da vida divina, desde o inteligível até o sensível, formando um todo integrado e contínuo.



na primeira fase de seus escritos; mas também de um aprofundamento no modo como a alma se relaciona com o sensível e como está presente para os corpos<sup>13</sup>.

Com efeito, a despeito de certa independência de cada tratado, Plotino escreve cada texto tendo em vista o que já foi desenvolvido e explorado em tratados anteriores. De modo que é preciso acompanhar alguns passos fundamentais de alguns tratados da primeira fase que estabelecem as bases para o desenvolvimento ulterior dos temas. E isso, tanto no que tange à psicologia<sup>14</sup> quanto no que tange propriamente à cosmologia e sua reflexão sobre os fundamentos do mundo sensível, da matéria e da constituição da realidade cósmica<sup>15</sup>. Como também é importante verificar e acompanhar alguns pontos que foram desenvolvidos e apresentados já no último período de seus escritos, a partir do desenvolvimento e da plena maturidade da síntese entre sua psicologia e sua cosmologia que apresentam as conclusões mais significativas de seu pensamento cosmológico e da própria estrutura e relação dos diversos “níveis” da realidade cósmica<sup>16</sup>.

### 1.3. O percurso

O nosso percurso tem início na crítica plotiniana às principais cosmologias materialistas, monistas e deterministas vigentes em seu tempo, ao apresentar argumentos que apontam para a necessidade de se conceber uma Alma imaterial, eterna

---

<sup>13</sup> Porfírio nos conta em V.P. 13, 10-18 que em certa ocasião passara três dias interrogando Plotino sobre o modo como a alma se une ao corpo. Provavelmente, essa longa discussão levou Plotino à composição desse tratado. Cf. Igal, J. Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino. *Pensamiento* 35, nº 138, 139 (1979), p. 317.

<sup>14</sup> Sobretudo, a partir do tratado IV 7 [2]; mas também cotejando algumas importantes contribuições dos tratados IV 2 [4] e IV 8 [6] e IV 1 [21].

<sup>15</sup> Os principais textos da primeira fase que apresetam importantes contribuições para o desenvolvimento de sua cosmologia são: III 1 [3]; V 1 [10]; V 2 [11]; II 4 [12]; II 9 [13]; II 2 [14]; III 4 [15].

<sup>16</sup> Trata-se, sobretudo, do conjunto de tratados III 2 [47] e III 3 [48], que também formavam originalmente um único grande tratado cosmológico.

e transcendente, ou, em outras palavras, ativa (ἐργον), para a coordenação do universo sensível. Segundo Plotino, a Alma é o verdadeiro universo; a causa e a origem da ordem, do movimento e da vida cósmicas. A partir dessa constatação, vamos acompanhar o desenvolvimento fundamental da psicologia plotiniana e de sua concepção da natureza da Alma em seu pensamento como fonte de seu próprio movimento e de sua própria vida, regendo o movimento e a vida dos corpos.

Tendo vislumbrado a natureza fundamental da Alma (e de sua absoluta infinitude e imaterialidade, segundo Plotino), estudaremos a sua natureza unimúltipla, ou seja, a tese plotiniana que pretende explicar como a mesma Alma pode estar inteira em todos os pontos do cosmos, sendo uma e muitas ao mesmo tempo. Segundo Plotino, a unidade do cosmos e da Alma não anula a individualidade e a liberdade das almas particulares. Para ele, a Alma pode ser responsável pela coordenação cósmica e, ainda assim, estar presente e animar cada indivíduo particular, sem que as almas particulares sejam entendidas apenas como “partes” da Alma total e do cosmos. Ademais, nesse ponto parece fundamental compreender as relações, as conexões e as distinções entre a Alma total e as almas particulares.

Concluiremos essa etapa explorando a posição intermediária da alma e sua natureza ambígua e bipolar entre o sensível e o inteligível, como anfíbia e intérprete, ou como uma “ponte” intermediária que conecta e interliga esses dois “níveis” da realidade. Etapa que será fundamental para compreendermos não apenas a possibilidade propriamente ativa (ἐργον) da Alma, mas o modo como se dá a criação (ποίησις) e o governo do cosmos pela Alma e, conseqüentemente, a condição humana e sua relação com o universo e com os corpos, presente nos capítulos posteriores.

Após esse “mergulho” e aprofundamento na psicologia plotiniana, passamos ao estudo da relação da Alma com o sensível e com a matéria. O que é matéria, segundo Plotino, e o que é possível compreender e afirmar sobre sua origem e natureza? Tema, como veremos, de difícil interpretação e bastante controverso. No entanto, para o nosso escopo, o interessante é apenas compreender as “características” fundamentais da “natureza” da matéria, para vislumbrar a maneira como se dá a sua relação com a Alma, compondo a estrutura do universo sensível e de todos os corpos. Trata-se, portanto, de uma abordagem circunscrita e relativa à composição dos corpos e do universo sensível.

Como veremos, essa investigação possibilita vislumbrar uma possível resposta plotiniana à crítica aristotélica à doutrina da participação (μεταλήψεως λεγόμενον) de Platão, em uma vigorosa e admirável reelaboração. E essa releitura de Plotino parece “contra-atacar” Aristóteles e, conseqüentemente, o monismo estoico, mostrando como é possível (e mesmo necessário) que o sensível participe do inteligível, sem incorrer em uma “duplicação” da realidade em dois “mundos” separados e distantes. A partir da alegoria dos círculos concêntricos e da alegoria da grande árvore, Plotino apresenta os diversos níveis hipostáticos da realidade como um todo integrado e diretamente presente ao sensível, como uma totalidade unimúltipla e onipresente.

Essa concepção da presença imediata das Hipóstases, torna o cosmos sensível divino, como uma imagem perfeita da unidade e da integração da Alma e do Intelecto. Em paralelo, o ser humano e as almas particulares tornam-se portadores de um anseio e de uma possibilidade de ascensão e de fuga da identificação exterior da condição particular e parcial dos corpos para a identificação e união com a totalidade cósmica que rege e governa o sensível. Realizando, assim, a sua verdadeira natureza, divindade e

plenitude e, parece, alcançando a máxima possibilidade de realização do próprio cosmos, ao unificar o particular à máxima universalidade do Princípio<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. abaixo, p. 195 ss.

## 2. A CAUSA DA ORDEM CÓSMICA

### 2.1. As origens da cosmologia plotiniana

Há, ao longo das *Enéadas*, uma tese fundamental sobre a natureza do cosmos: o universo é um todo organizado, harmônico, perfeito, divino e em simpatia consigo mesmo. É a chamada tese “cosmobiológica” dos estoicos, mas que já aparece no *Timeu* e no *Filebo* de Platão<sup>18</sup>. Essa tese apresenta o cosmos como “Animal total” ou como “Animal vivente” ou ainda “Vivente total”, um macrocosmo orgânico e animado comparado ao microcosmo humano e animal.

As origens dessa concepção estão mescladas às origens da filosofia e da cultura gregas, uma vez que o próprio termo *kósmos* significa ordem, regularidade, ordenamento. As cosmogonias procuram traçar, de forma mítica, a passagem – realizada pelos deuses – do caos à ordem do mundo, explicando as regularidades das estações, dos elementos, das espécies vegetais e animais e das rotações celestes. E parece que foi essa mesma percepção de regularidade, unidade, ordenamento e constância que levou os primeiros filósofos a buscar uma *arché* primordial, isto é, um princípio estável e permanente que pudesse explicar a unidade e o movimento regular e ordenado do mundo.

Joseph Moreau identifica as origens da analogia cosmobiológica dos filósofos nos oráculos caudeus, que fundamentaram a divinação astrológica a partir da correspondência dos ritmos e dos ciclos da vegetação com os períodos celestes,

---

<sup>18</sup> Cf. Moreau, J. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: L. P. J. Vrin, 1970. Cf. Platão, *Timeu*, 30 d. Relacionado ao conceito de simpatia (συμπαθής), os estoicos usavam também a *sympnoia*, como “conspiração” ou “respiração em conjunto” e a *syntonía* como a tensão que liga todas as coisas. Cf. White, M. J. *Filosofia natural estóica (Física e Cosmologia)*. In: *Os estoicos*; org: Brad Inwood. Trad.: Raul Fiker, Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 144.

apontando para uma solidariedade entre todas as partes do universo e uma simpatia natural<sup>19</sup>. Hipócrates parece ter adotado essa concepção em sua medicina ao apontar uma correspondência entre as afecções do ser vivente e as alterações periódicas de seu meio. Anteriormente ao estoicismo, Hipócrates formulou a seguinte expressão: “Todas as coisas são concorrentes, conspirantes e consentâneas”, que inspirou Leibniz aproximadamente dois mil anos depois<sup>20</sup>.

Mas parece que foi Platão quem mais procurou justificar e argumentar em favor dessa tese, antes do estoicismo. No *Timeu*, ele afirma que o cosmos é um grande Vivente que compreende em si todos os outros viventes<sup>21</sup>; e que seria ímpio não pensar que a mais bela obra não tenha sido produzida pelo mais excelente autor. Além disso, o conjunto do universo não seria belo se fosse desprovido de inteligência. Mas como a inteligência só pode se exercer em uma alma, e como a alma só pode se exercer em um corpo, o autor do universo instalou a inteligência em uma alma e a alma em um corpo, formando a mais bela e excelente obra: “... e é assim que se deve racionalmente concluir que este universo é um vivente, dotado em verdade de alma e de inteligência e produzido pela providência de um deus”<sup>22</sup>.

Mas esse argumento, que tem um fundo religioso no *Timeu* (dizendo que seria ímpio contestar a suprema beleza do universo<sup>23</sup>), encontra, no *Filebo*<sup>24</sup>, sua elaboração mais propriamente racional. Segundo Sócrates, se nosso corpo é constituído dos

---

<sup>19</sup> Plotino afirma essa unidade, simpatia e correspondência cósmicas em muitos trechos e de muitas formas. Como, por exemplo, na *Enéada* III 3 [48]: “Efetivamente, as coisas terrestres estão implicadas nas celestes e as celestes nas terrestres, pois ambas contribuem juntas para a constituição e perpetuidade do cosmos...” (III 3 [48] 6, 22-25).

<sup>20</sup> “Tudo é conspirante”. Leibniz, *Monadologia*, Novos ensaios, prefácio. “*Sýmpinioia Pánta*”, nas palavras de Heródoto. Cf. J. Moreau, 1970, notas 11 e 12.

<sup>21</sup> Cf. Platão, *Timeu*, 30 d.

<sup>22</sup> *Ibid*, 30 b.

<sup>23</sup> *Ibid*, 29 a.

<sup>24</sup> Cf. Platão, *Filebo* 30 a.

mesmos elementos que formam o cosmos (terra, água, ar e fogo), e tomam dele os elementos para sua constituição; de onde tomamos a inteligência se o cosmos não a possui? Segundo essa analogia, se o corpo humano é unificado, ordenado e vitalizado por uma alma; o cosmos, que é ordenado, harmônico e belo, muito mais prioritariamente a possui, uma vez que nossos corpos são constituídos dos mesmos elementos do universo<sup>25</sup>. É o paralelo entre o ser vivente e o cosmos, entre o micro e o macrocosmo, a analogia cosmobiológica que o estoicismo irá herdar e desenvolver. Essa concepção platônica deu origem ao conceito de “Alma do cosmos” (“*Anima mundi*” em latim) que muitas escolas posteriores, sobretudo o estoicismo, o medioplatonismo, o ecletismo e o neoplatonismo irão retomar e conceber.

J. Moreau ainda nos conta que essa herança comum do helenismo remonta à Antíoco de Ascalão que, no século primeiro de nossa era, abandonou a atitude cética dos chefes da Academia platônica, proclamando o acordo fundamental das doutrinas platônicas, estóicas e aristotélicas, fundando o dogmatismo sincrético do que ficou conhecido como “estoicismo platonizante”, ou medioplatonismo. Esse pensamento sincrético se disseminou nos primeiros séculos da era cristã formando a base da reflexão plotiniana. No entanto, Plotino não produziu apenas um sincretismo das doutrinas, como geralmente fez o ecletismo e alguns representantes do medioplatonismo; mas as organizou em níveis distintos de realidade, do nível mais múltiplo e disperso (o cosmos) até a absoluta fonte de plenitude e unidade (o Uno-Bem), em uma síntese a partir de fundamentos platônicos. A hipóstase Alma (una e múltipla), fonte da alma imanente do

---

<sup>25</sup> Plotino entende que Platão parte do princípio de que as partes (os corpos particulares), como microcosmos, não podem possuir o que o Todo (o macrocosmos) já não possui. De modo que, se nós (microcosmos) possuímos alma e inteligência, que organiza e rege o nosso corpo físico; o cosmos, como sistema ordenado e universal, muito mais prioritariamente as possui (cf. IV 3 [27] 7, 1-7; IV 4 [28] 36, 10-14).

cosmos e do Animal total dos estoicos; o Intelecto supremo de Aristóteles (unimúltiplo que, em Plotino, coincide com o inteligível de Platão e com as suas essências-formas); e o Uno-Bem, além da essência e do Ser, como princípio supremo de absoluta unidade, plenitude e simplicidade, extraído de uma combinação de trechos da *República* e do *Parmênides* de Platão<sup>26</sup>.

Mas a síntese feita por Plotino ganha, em seu conjunto e em cada nível da realidade, contornos próprios; ainda que ele se considere apenas um exegeta de Platão. Especialmente no que diz respeito à cosmologia e à psicologia, ou seja, ao tema do Animal vivente e do cosmos como um cosposto de alma e de matéria, objeto de interesse de nosso trabalho. Em sua contraposição aos gnósticos, aos estoicos, aos epicuristas e aos aristotélicos, Plotino funda um novo platonismo que se recria mediante uma síntese crítica de toda a tradição antiga, sem deixar de incorporar elementos de cada escola de pensamento com a qual dialoga, interage e critica<sup>27</sup>.

O cosmos, como Animal total, se torna a expressão mais divina e espontânea do Intelecto, da Alma e da Providência; e a Alma – uma Hipóstase unimúltipla, eterna, independente e ilimitada, presente toda inteira em cada ponto do cosmos –, como o verdadeiro universo, é a sede da máxima liberdade, felicidade e sabedoria, o princípio do movimento e da ordem imanente ao mundo. Nesse sentido, o cosmos plotiniano se apresenta como um ser misto (“psicofísico” ou “psicossomático”), uma mescla de alma e de corpo, de razão e matéria, unimúltiplo e onipresente. E é essa relação e

---

<sup>26</sup> Cf. Marsola, M. P. *Epékeina tés ousía: estudo sobre a exegese plotiniana de República 509 b-9*. 2005. 228 f. Tese (doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

<sup>27</sup> Cf. Oliveira, L. Uma sinfonia de autoridades: notas sobre a exegese dos antigos – Plotino, *Enéada V*, 1 [10], 8-9. In: *Kriterion*, v. 48, n.116, Belo Horizonte, Jul/Dez 2007. Cf. Charrue, J. M. *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.



dependência, seus fundamentos e suas implicações, que o nosso trabalho pretende explorar.

## 2.2. As contradições do determinismo materialista

Já em seu terceiro tratado na ordem cronológica (III 1 – *Sobre o destino* - ΠΕΡΙ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗΣ), Plotino procura rebater as teses materialistas e as várias formas de determinismos de escolas filosóficas e pensamentos vigentes em seu tempo. Trata-se de uma breve explanação e contraposição de críticas e apontamentos de contradições nas principais formas de materialismos e determinismos da época<sup>28</sup>. A pergunta inicial que orienta a sua investigação é sobre a existência ou não de uma causa (αἰτίας) tanto para as coisas que devém, como para as coisas que são (cf. III 1 [3] 1, 1-5). A princípio, Plotino apresenta a evidência das causas próximas<sup>29</sup>, a partir da premissa de que tudo que se move é movido por algo ou por si mesmo (cf. III 1 [3] 1, 15-24) e que, portanto, não se deve admitir o incausado (τὸ δ' ἀναίτιον) (cf. III 1 [3] 1, 15-24). A seguir, Plotino afirma a necessidade de ir além, até as causas remotas ou primeiras (cf. III 1 [3] 2, 1-4), ou os princípios do universo e da realidade, que nos permitam compreender o movimento de todas as coisas (cf. III 1 [3] 2, 4-9). Alguns, diz Plotino, postulam princípios corporais, como por exemplo, os átomos (ἄτομους), tal como propõe a escola epicurista.

---

<sup>28</sup> Nesse tratado em especial, Plotino tem em vista o atomismo epicurista, o materialismo dos elementos de Empédocles, o determinismo do monismo estoico e o determinismo astrológico, tão em voga nos primeiros séculos do império romano. Contudo, é importante ressaltar, nosso objetivo é apenas apresentar os argumentos e as críticas de Plotino a partir de sua própria leitura, presente em seus tratados, seja do epicurismo, do estoicismo, seja de Aristóteles ou dos gnósticos. A pesquisa sobre a pertinência e as limitações da exegese plotiniana demandariam um estudo específico.

<sup>29</sup> Como, por exemplo, a causa de ir a *ágora* é o objetivo a ser realizado; a causa da cura é a medicina e o médico; a causa da riqueza é o tesouro encontrado, o trabalho, uma doação ou uma arte; etc (cf. III 1 [3] 1, 25-37).

Por cujo movimento, choques e entrelaçamentos mútuos, produzindo cada coisa, fazem-nas ser de determinado modo e originar-se conforme eles se compõem, atuam e reagem, e nossas tendências e disposições, serem tais como as fazem os átomos – introduzem nos entes essa necessidade que procede dos átomos (III 1 [3] 2, 10-14)<sup>30</sup>.

Contudo, submeter todas as coisas ao movimento dos átomos, ou de quaisquer outros corpos, escraviza os entes à necessidade que é imposta pelos corpos (cf. III 1 [3] 2, 16-18), submetendo o humano às teias do destino e a toda forma de determinismo, eliminando nossa animalidade (τὸ ζῴοις) e nossa função específica (ἡμετερον ἔργον)<sup>31</sup>, ou seja, nossa própria humanidade, nos arrastando e nos empurrando como a corpos inanimados (ἄψυχα σώματα) (cf. III 1 [3] 3, 28-30)<sup>32</sup>.

No entanto, não é só o materialismo atomista ou os elementos de Empédocles que, segundo Plotino, merecem atenção e uma reflexão crítica adequada, mas toda forma de determinismo e de concepção que escravize o humano ao destino. Seja o destino adivindo de uma necessidade corporalista, dos atomistas e de Empédocles; seja o destino de uma única alma onipermeante, dos estoicos; ou a determinação dos astros, tal como entendia, segundo Plotino, a astrologia vigente em Roma em sua época (cf. III 1 [3] 2, 18-40). Para o nosso filósofo, é possível dividir os pensadores em dois grupos distintos, pois uns fazem todas as coisas dependerem de uma só causa: os deterministas; e outros, que não pensam assim, e, portanto, preservam a nossa humanidade<sup>33</sup>. Primeiro,

---

<sup>30</sup> τῇ τούτων φορᾷ καὶ πληγαῖς καὶ συμπλοκαῖς πρὸς ἄλληλα ἕκαστα ποιοῦντες καὶ οὕτως ἔχειν καὶ γίνεσθαι, ἢ ἐκεῖνα συνέστη ποιεῖ τε καὶ πάσχει, καὶ τὰς ἡμετέρας ὁρμὰς καὶ διαθέσεις ταύτη ἔχειν, ὡς ἂν ἐκεῖναι ποιῶσιν, ἀνάγκη ταύτην καὶ τὴν παρὰ τούτων εἰς τὰ ὄντα εἰσάγουσι.

<sup>31</sup> ἔργον denota a “função específica” humana como capacidade de atividade e ação, em oposição à passividade dos corpos inanimados, arrastados e condizidos por determinações exteriores. E ζῴοις aponta para a nossa condição animal, isto é, de seres vivos animados, com alma e identidade autônoma. A combinação dos dois termos aponta para a nossa existência como seres reais capazes de ação e com atividade própria.

<sup>32</sup> Nesse caso, “... nosso arbítrio não será mais que um nome” (ὄνομά τε μόνον τὸ ἐφ’ ἡμῖν) (cf. III 1 [3] 7, 15).

<sup>33</sup> Isto é, preservando a nossa liberdade, nossa atividade e o nosso arbítrio. Como veremos, trata-se dos platônicos.

é preciso falar sobre os primeiros, para em seguida examinar as teses dos segundos (cf. III 1 [3] 2, 36-41).

Começando a partir daqueles que submetem todas as coisas aos corpos, seja aos átomos seja aos elementos, Plotino argumenta ser absurdo e mesmo impossível que o movimento desordenado dos corpos engendre a ordem, a razão e a alma diretriz, por uma espécie de contradição dos próprios termos. O que o texto parece pôr em evidência é o fato de que, no limite, os materialismos afirmam que a causa da ordem e da razão é a desrazão e a desordem. Sobretudo, diz Plotino, o atomismo, sobre o qual muitas razões verdadeiras já foram apresentadas<sup>34</sup>. Mesmo no caso de os átomos existirem, não se segue daí a existência de uma necessidade universal nem de outro tipo de destino (cf. III 1 [3] 3, 1-8).

Supõe, pois, de início, que os átomos existam. Eles se moverão, portanto, um para baixo – e que exista um abaixo –, outro obliquamente por onde acontecer de ir, e outros outramente. Nada, então, existirá ordenadamente, porque não existe ordem, mas aquilo que se origina [este universo], quando está originado, é inteiramente ordenado (III 1 [3] 3, 9-13)<sup>35</sup>.

Plotino aponta para a contradição de se supor que a ordem universal que existe no cosmos tenha se originado do movimento caótico e desordenado dos átomos. Se os átomos se movem ao acaso e de modo caótico, o que quer que eles produzam será também caótico e desordenado, isto é, eles não podem produzir a ordem. Além disso, o universo resultante será inteiramente determinado, inclusive, as ações e afecções da alma humana. “E segundo quais movimentos dos átomos uma pessoa será compelida a ser geômetra, outra a estudar aritmética e astronomia, e outro a ser sábio?” (III 1 [3] 3,

---

<sup>34</sup> O tratado diretamente anterior na ordem cronológica (o tratado 2 (IV 7) *Sobre a imortalidade da alma*) desenvolve e apresenta uma séria de argumentos e críticas contra o atomismo. Cf. abaixo, p. 47.

<sup>35</sup> φέρε γὰρ πρῶτον τὰς ἀτομοὺς εἶναι. αὐταὶ τοῖνον κινήσονται τὴν μὲν εἰς τὸ κάτω - ἔστω γὰρ τι κάτω - τὴν δ' ἐκ πλαγίων, ὅπη ἔτυχεν, ἄλλαι κατ' ἄλλα. οὐδὲν δὲ τακτῶς τάξεώς γε οὐκ οὔσης, τὸ δὲ γενόμενον τοῦτο, ὅτε γέγονε, πάντως.

25-28)<sup>36</sup>. Nesse caso, mesmo os raciocínios, as afecções e as tendências da alma humana serão consequências determinadas pelo movimento desordenado dos átomos (cf. III 1 [3] 3, 21-23).

E as mesmas consequências decorrem de todas as teorias que postulam corpos como causas de todas as coisas. Tal como os elementos de Empédocles, que ora nos esquentam, ora nos esfriam e destroem nossas partes mais fracas, sem, contudo, poder originar todas as obras que a alma realiza<sup>37</sup>. Para todas essas atividades é preciso postular outro princípio (cf. III 1 [3] 3, 30-35). Isto é, para todas as atividades própria da alma, o movimento dos corpos não pode ser posto como causa. Resta, portanto, as teorias que postulam a existência da alma.

### 2.3. As contradições do monismo estoico

Para o estoicismo, o cosmos é um único animal, dotado de corpo e alma (ambos materiais), porém, no limite, formados de uma única substância<sup>38</sup>. Essa alma substância, imanente, onipermeante e material, rege todas as coisas ao modo de partes: “Na qualidade de princípio diretor (*hegemonikón*), o pneûma racional determina todas as ações”<sup>39</sup>. Tudo, cada ser vivo, planta, humano ou animal, é apenas uma pequena parte

---

<sup>36</sup> κατὰ ποίας δὲ φορὰς ἀτόμων ὡ μὲν γεωμετρικὸς ἀναγκασθήσεται εἶναι, ὁ δὲ ἀριθμητικὴν καὶ ἀστρονομίαν ἐπισκέψεται, ὁ δὲ σοφὸς ἔσται;

<sup>37</sup> Novamente, o termo que Plotino utiliza é ἔργον, como ação e realização própria da alma, que não é apenas passividade corpórea, conduzida por causas externas, mas atividade própria, ação e realização ativa e autônoma: “ἔργον δὲ οὐδὲν τῶν ὅσα ψυχὴ ἐργάζεται παρὰ τούτων ἂν γίγνοιτο” (III 1 [3] 3, 34-35).

<sup>38</sup> Parece que a maioria dos estoicos defenderam certo dualismo mitigado, na medida em que a matéria é a expressão passiva e perecível da substância (deus), enquanto a alma (lógos ou *pneuma*) é a sua expressão eterna e ativa. Porém, em sua contraposição ao dualismo platônico e às dificuldades (apontadas por Aristóteles, cf. *Metafísica* II 9) da duplicação da realidade (sensível e inteligível) e da difícil relação da forma (alma) com a matéria, os estoicos defenderam e postularam a absoluta materialidade da alma e de deus, preservando a unidade e a integridade do cosmos. Cf. White, M. J., 2006, pág. 139-169.

<sup>39</sup> Cf. Frede, D. Determinismo estoico. In: *Os estoicos*, 2006, pág. 206.

da expressão dessa mesma alma, que se estende e se expressa em cada ponto do cosmos. Plotino, como veremos a seguir, concorda em grande medida com os estoicos e se apropria de muitos de seus conceitos cosmológicos, sobretudo, no que tange à unidade, à perfeição, à providência e à simpatia mútua de todo o universo<sup>40</sup>. Porém, Plotino aponta incisivamente para o fato de que a concatenação causal do monismo estoico, que move todas as coisas ao modo de partes<sup>41</sup>, aprisiona o humano no destino e na passividade inerte, como determinação causal da alma única como princípio divino:

Mas será então que uma única alma, estendendo-se através do universo realiza todas as coisas, ao passo cada coisa se move como uma parte por onde o todo a conduz e, derivando-se daí as causas consequentes, essa continuidade sucessiva e concatenada seria necessariamente o destino, como se alguém dissesse que, visto uma planta ter seu princípio da raiz a concatenação que se estende daí para todas as partes dela e a concatenação de umas com as outras, a ação e a reação, é uma regência única e como que o destino da planta? (III 1 [3] 4, 1-8).

Porém, em um monismo radical, continua Plotino, seria absurdo e irracional (ἄλογον) falar até mesmo em destino (εἰμαρμένης), uma vez que quem distribuiu o movimento não é diferente de quem o recebeu. Seria o mesmo que dizer que a perna que se move, de acordo com a parte dominante, se move por força de um destino. A parte dominante e a perna que se move não são duas “entidades”, mas são um mesmo e um único “ente” (cf. III 1 [3] 4, 9-16). De modo que a perna não está sujeita a nenhuma forma de destino, como encadeamento de causas (αἰτίων τὸν εἰρμόν) e concatenação causal: o movimento da perna é a realização da deliberação de um único ente. Não há ligação (συμπλοκήν) entre uma coisa e outra. Da mesma forma ocorre no universo: se só existe um único ser, não é apenas a noção estoica de destino que, segundo Plotino, torna-se absurda e contraditória, mas, inclusive, o conceito de causa. Se um único ser

---

<sup>40</sup> Como veremos, Plotino irá procurar preservar a unidade do cosmos e o monismo inseparável dos estoicos, sem, contudo, abrir mão de certa estrutura platônica: introduzindo diversos níveis distintos e transcendentais em uma única e mesma realidade integrada. Cf. abaixo, p. 148 ss.

<sup>41</sup> Plotino contra-argumenta mais detidamente sobre este ponto em IV 3 [27], 3.

tudo faz e tudo sofre, no limite não há concatenação de causas, uma vez que uma causa deve surgir de um outro e se referir a outro (ἕτερον) (cf. III 1 [3] 4, 16-21)<sup>42</sup>. Se o que sofre a ação é o mesmo que a produz, diz Plotino, não há concatenação causal, mas tudo será um só (cf. III 1 [3] 4, 21).

Nesse sentido, aprofundando e radicalizando a sua crítica<sup>43</sup>, Plotino argumenta que não é apenas a liberdade dos indivíduos, a noção de destino e de causalidade que o monismo radical dos estoicos ameaça e impossibilita, mas, inclusive, a existência dos próprios indivíduos. Afinal, o movimento de nossos pés não lhes é próprio, mas somos nós que os movemos como uma parte nossa. Do mesmo modo, o monismo estoico, segundo Plotino, elimina qualquer individualidade e qualquer responsabilidade individual:

Assim, nem nós seremos nós, nem há uma atividade nossa: nem somos nós que raciocinamos, mas nossas deliberações serão raciocínios de outros; nem somos nós que agimos, assim como não são os nossos pés que chutam, mas somos nós através de nossas próprias partes. Todavia, cada um deve ser cada um e devem existir ações e pensamentos nossos, e as ações nobres ou ignóbeis de cada um devem provir do próprio indivíduo, e não se deve atribuir ao universo a realização das ignóbeis pelo menos (III 1 [3] 4, 22-28).

Após ressaltar a extrema contradição de um monismo radical e absoluto que, resulta para Plotino, não apenas em um determinismo universal, mas na eliminação completa de qualquer possibilidade de existência do indivíduo; Plotino faz a defesa da autonomia e da responsabilidade individual de cada ser humano. Os pensamentos e as ações humanas são de responsabilidade de cada membro da espécie, e não podem ser atribuídas ao universo, especialmente e, sobretudo, as ações ignóbeis. Contudo, Plotino

---

<sup>42</sup> Plotino entende que se o doador primário e o receptor primário são um e o mesmo não faz sentido falar em causalidade. Nesse sentido, Plotino aponta para o fato de que o conceito de causa supõe certa dualidade e multiplicidade, supõe a existência de um “outro” (ἕτερον). Ainda que Plotino não tenha mencionado o binômio “causa e efeito”, em termos mais modernos, o que ele parece querer ressaltar é que, para haver causalidade, o “efeito” deve ser distinto da “causa”.

<sup>43</sup> No sentido de buscar progressivamente chegar à raiz do problema.

certamente tem conhecimento da defesa dos estoicos da autonomia e da responsabilidade humana, haja vista o preceito absolutamente difundido no período helenístico da centralidade da ética no pensamento do pórtico<sup>44</sup>. O que, provavelmente, Plotino pretende ressaltar nesse trecho de seu terceiro tratado é a extrema dificuldade (e possível contradição) de se defender a autonomia do indivíduo e sua liberdade em uma física e cosmologia estritamente monista e materialista<sup>45</sup>.

#### **2.4. As contradições do determinismo astrológico**

O tratado III 1 [3] inaugura uma crítica e um debate que perpassa todas as fases da produção plotiniana<sup>46</sup>. Trata-se da crítica da antiga astrologia, tão amplamente em voga em todo o helenismo e no império romano. Plotino parece concordar, em todas as fases de seu pensamento, com certa astrologia e com a possibilidade de previsões e vaticínios por meio da observação dos astros. Contudo, a possibilidade da predição (por meio da posição dos astros), do que acontece a cada indivíduo, e mesmo do que acontece no cosmos, não é uma prova de que esses acontecimentos sejam causados pelos astros (cf. III 1 [3] 5, 33-36). Caso contrário, “... também os pássaros, e todos os seres que os adivinhos observam para predizer, seriam causadores das coisas que

---

<sup>44</sup> Plotino mesmo indica essa consciência nesse mesmo tratado (cf. III 1 [3] 7, 4-7). Cf. Frede, D., 2006, pág. 199-227.

<sup>45</sup> O próprio Plotino concorda com certo destino e certo determinismo, relacionados às causas externas da concatenação cósmica. O que ele enfatiza é a existência, no humano, de uma dimensão realmente livre e transcendente, além das determinações corpóreas, físicas e exteriores. Sobre essas dificuldades no pensamento estóico, cf. White, M. J., 2006, pág. 139-169; cf. especialmente pág. 160. Cf. Frede, D., 2006, pág. 199-227.

<sup>46</sup> Além dos capítulos 5 e 6 de seu 3º tratado na ordem cronológica (III 1 [3]), Plotino retoma a questão na fase intermediária, em seu tratado IV 4 [28], dos capítulos 30 ao 45. Na fase final de sua produção trata do tema no tratado III 3 [48], cap. 6, e ainda dedica um tratado completo para apresentar sua última palavra sobre o assunto (cf. II 3 [52], *passim*).

indicam” (III 1 [3] 5, 36-38)<sup>47</sup>. Essa primeira observação sobre o tema presente nas *Enéadas*, de certo modo, já esclarece um dos pontos centrais da crítica plotiniana com relação à astrologia.

Como é possível perceber no texto acima, essa crítica não está voltada para a possibilidade mesma de leitura, interpretação e previsão astrológica (por meio da posição dos astros); mas para a crença de que os acontecimentos que os astros pressagiam são causados pelas respectivas posições dos mesmos. O alvo da crítica plotiniana, portanto, não é a astrologia em si, mas certa interpretação astrológica determinista que entende tudo o que acontece no universo a partir de uma causalidade imposta pelos astros, confundindo presságios com influxos. Em outras palavras: para Plotino, o fato de os astros indicarem os acontecimentos, não significa que eles os causam (cf. III 1 [3] 5, 40-42), e muito menos que eles os determinam completamente<sup>48</sup>.

Mas dada a analogia (ἀνάλογον) e a correspondência que possuem todas as coisas<sup>49</sup>, uma vez que todas são partes de um mesmo animal cósmico e de uma mesma totalidade<sup>50</sup>, o céu pode ser tomado como certa escritura (γραμματικήν), cujas letras

---

<sup>47</sup> ὁμοίως ἂν καὶ οἱ ὄρνεις ποιητικοὶ ὧν σημαίνουσιν εἶεν καὶ πάντα, εἰς ἃ βλέποντες οἱ μαντεῖς προλέγουσιν.

<sup>48</sup> Além do que está em nosso poder e depende de nossa própria atividade, Plotino enumera também outras causas e influências que nos afetam além dos astros, como a herança biológica dos genitores, por exemplo, que nos tornam semelhantes em aspecto aos nossos pais (e determinam nossa beleza ou feiura), mas também em algumas das afecções irracionais da alma (cf. III 1 [3] 5, 24-54).

<sup>49</sup> Sobre a analogia como fundamento para as predições astrológicas, cf. III 3 [48], 6, 22-38.

<sup>50</sup> Essa concepção fundamenta a ideia de uma simpatia cósmica: “E se as coisas celestes influem nas terrestres, influem do mesmo modo que as partes de todo animal influem umas nas outras, não no sentido de que uma coisa gere a outra, pois são geradas simultaneamente, mas no de que, segundo é a natureza de cada coisa, assim também a afecção que experimenta é a que corresponde a sua natureza; e assim, porque é tal coisa, experimenta tal afecção, e tal afecção a experimenta tal coisa. Pois assim é também como a Razão é uma só” (III 3 [48] 6, 33-40). καὶ εἰ ποιεῖ δὲ ἐκεῖνα εἰς ταῦτα, οὕτω ποιεῖ, ὥς καὶ τὰ ἐν παντὶ ζῶα εἰς ἄλληλα, οὐχ ὡς θάτερον γεννᾷ θάτερον - ἅμα γὰρ γεννᾶται - ἀλλ’ ὡς, ἢ πέφυκεν ἕκαστον, οὕτω καὶ πάσχει τὸ τρόσφορον εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν, καὶ ὅτι τοῦτο τοιοῦτον, καὶ τὸ τοιοῦτον τοῦτο· οὕτω γὰρ καὶ λόγος εἷς.



(γράμματα) podem ser lidas por aqueles que sabem decifrar o seu sentido<sup>51</sup>. Do mesmo modo que a visão de uma ave que voa excelsa pode ser entendida como presságio de certas ações excelsas (cf. III 1 [3] 6, 20-25).

Contudo, Plotino se opõe à visão que absolutiza a astrologia e que entende que “... a rotação do universo é soberana sobre todas as coisas” (III 1 [3] 5, 15-17)<sup>52</sup>. Segundo Plotino, essa visão “... atribui aos astros o que é nosso” (III 1 [3] 5, 18), isto é, as afecções, as volições, os vícios e as tendências, transformando o humano em “... pedras que rolam, e não [em] homens que tem por si mesmos e a partir de sua própria natureza uma função”<sup>53</sup> (III 1 [3] 5, 18-20). Novamente, o termo usado por Plotino é ἔργον, como atividade que realiza algo por si mesmo, com uma função e atividade própria. Mais do que um debate exaustivo com a astrologia e com as escolas filosóficas da época, nesse terceiro tratado, Plotino parece apenas pretender ressaltar os motivos que o levam a se opor a certa cosmologia (e, conseqüentemente, certa antropologia) determinista que elimina a autonomia e a atividade humanas<sup>54</sup>. Para ele, qualquer forma de determinismo nos transforma em “pedras que rolam”, ou seja, em um corpo que não possui atividade e movimento próprio e que, portanto, não possui uma função ativa (ἔργον) e é movido pela concatenação causal do destino e por circunstâncias exteriores.

---

<sup>51</sup> A concepção que relaciona a posição dos astros no céu com letras que podem ser lidas e decifradas pelos astrólogos, aparece também em II 3 [52] 7, 4-5; e em III 3 [48] 6, 18-19.

<sup>52</sup> κυρία ἄρα ἡ τοῦ παντὸς πάντων φορά.

<sup>53</sup> ἡμεῖν δὲ οὐδὲν διδοῦς λίθοις φερομένοις καταλείπε εἶναι, ἀλλ’ οὐκ ἀνθρώποις ἔχουσι παρ’ αὐτῶν καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν φύσεως ἔργον.

<sup>54</sup> O que Plotino parece querer dizer no contexto desse tratado é que qualquer forma de cosmologia determinista elimina a nossa humanidade, contrariando nossa experiência básica de nós mesmos, isto é, a de que somos responsáveis por nossas escolhas, pensamentos, afecções e por nossa atividade própria. Segundo a tradição grega a qual Plotino se filia, diferentemente dos corpos que são movidos, a alma é capaz de mover-se por si mesma e mover os demais corpos, com uma atividade própria e autônoma. Cf. Dörrie, H. *La doctrine de l'amé dans le neoplatonisme de Plotin à Proclus*. Revue de théologie et de philosophie. 23 (1973), pág. 118.

No entanto, Plotino não nega completamente a influência do ambiente, do universo e dos astros e, portanto, não nega a existência do destino como encadeamento e concatenação causal. Ele apenas nega que só existam essas influências, como uma determinação total e absoluta que, segundo sua interpretação, é a consequência das teorias que as escolas apresentadas acima propõem. É preciso reconhecer, diz Plotino, que em meio às influências externas que nos atingem e que sofremos, a nossa humanidade possui atividade própria e movimento autônomo e livre, por si mesma:

Ora, é preciso que se conceda a nós o que é nosso e que, de outra parte, a algumas coisas que já são nossas e próprias de nós atinjam algumas provenientes do universo e que, distinguindo quais coisas nós executamos (ἐργαζόμεθα) e quais sofremos (πάσχομεν) por necessidade, não se atribuam todas aos astros (III 1 [3] 5, 21-23)<sup>55</sup>.

## 2.5. As duas causas do movimento e a liberdade humana frente ao destino

Qual é, então, pergunta-se Plotino, a causa que permite que nós sejamos algo sem suprimir a concatenação causal e universal e a possibilidade de predições e de advinhações? (cf. III 1 [3] 8, 1-3). Certamente esse princípio é a alma (ψυχήν), não apenas a alma do cosmos, mas a de cada indivíduo, como uma causa primiativa<sup>56</sup> (πρωτουργοῦ) (cf. III 1 [3] 8, 3-7). Tendo em consideração todo o desenvolvimento sobre o tema no tratado diretamente anterior<sup>57</sup>, Plotino simplesmente aponta no tratado III 1 [3] para a necessidade de se conceber a alma como um princípio ativo, além do

---

<sup>55</sup> ἀλλὰ χρὴ διδόναι μὲν τὸ ἡμέτερον ἡμῖν, ἥκειν δὲ εἰς τὰ ἡμέτερα ἤδη τινὰ ὄντα καὶ οὐκ εἶα ἡμῶν ἀπὸ τοῦ παντὸς ἄττα, καὶ διαιρούμενον, τίνα μὲν ἡμεῖς ἐργαζόμεθα, τίνα δὲ πάσχομεν ἐξ ἀνάγκης, μὴ πάντα ἐκείνοις ἀνατιθέναι.

<sup>56</sup> Trata-se d'aquilo que é primariamente ativo e que, portanto, não apenas tem atividade e movimento próprio, mas é capaz de mover as demais coisas. Seguindo a Platão, Plotino indica com esse termo que está se referindo a Alma como princípio incorpóreo e transcendente, que não é movido pela concatenação cósmica, mas que é a fonte de seu movimento. Cf. Platão, *Fedro*, 245 c-d; *Leis*, 897 a 4. Interessante notar como Plotino atribui essa “atividade primeira” não apenas a Alma do cosmos, mas a alma de cada indivíduo.

<sup>57</sup> Que veremos com mais detalhe no capítulo seguinte.

destino e da concatenação cósmica e, portanto, incorpórea, capaz de mover a si mesma e o próprio universo, presente (integralmente) tanto na totalidade cósmica quanto em cada indivíduo particular. Essa indicação é confirmada pelo que Plotino apresenta na sequência do texto. Ele diz que enquanto a alma está sem corpo (isto é, em seu estado original e incorpóreo), ela é completamente livre e soberana sobre si mesma e exterior à causalidade cósmica.

Não obstante, inserida no corpo, já não é soberana, como se estivesse ordenada com outras coisas (cf. III 1 [3] 8, 7-11). Em sua vinda ao corpo, onde o acaso (como causalidade corporal) governa todas as coisas, a alma se encontra dividida entre dois princípios de movimento: um interno e intrínseco à sua própria natureza e função própria (*érgon*); outro externo e relacionado à concatenação física dos corpos. Há coisas que ela faz movida por essas causas exteriores, e há coisas que ela domina e faz por si mesma, conduzindo suas ações por onde deseja. Dessa posição dúbia frente a duas causas e a dois princípios de movimento, Plotino extrai uma conclusão ética: “A alma melhor domina mais coisas e a pior menos” (cf. III 1 [3] 8, 12-14)<sup>58</sup>.

Pois a alma que cede um pouco à compleição do corpo é obrigada a desejar ou a enraivecer quando atingida pela pobreza, ou ser orgulhosa pela riqueza, ou ser tirânica pelo poder; mas a que é boa em sua natureza, nessas mesmas circunstâncias, resiste e as modifica mais do que é modificada por elas, de modo que a algumas altera e a outras cede, se não houver maldade (III 1 [3] 8, 14-19)<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> J. C. Baracat, em sua tradução para o português desse tratado, indica em uma nota (n. 41) que esse trecho trata de uma referência psicológica de Plotino à condição dupla da alma. No entanto, o trecho diretamente a seguir, na continuação do texto, também citado acima, indica que Plotino esteja provavelmente fazendo uma referência mais propriamente ética.

<sup>59</sup> ἡ γὰρ κράσει σώματος τι ἐνδιδοῦσα ἐπιθιμῆν ἢ ὀργίζεσθαι ἠνάγκασται ἢ πενίαις ταπεινὴ ἢ πλούτοις χαῦνος ἢ κυνάμεσι τύπαννος· ἡ δὲ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις ἀντέσχευεν, ἡ ἀγαθὴ τὴν φύσιν, καὶ ἠλλοίωσεν αὐτὰ μᾶλλον ἢ ἠλλοιώθη, ὥστε τὰ μὲν ἑτεροιώσαι, τοῖς δὲ συγχωρῆσαι μὴ μετὰ κάκης.

A alma que é boa em sua natureza é, portanto, aquela que age mais por si mesma e que mais propriamente é ativa (ἔργον), escolhendo e decidindo<sup>60</sup> suas próprias ações e não sendo levada e movida pelo acaso e pelo destino. Mas, estando em meio à consecução corpórea, a alma necessita ceder e seguir o curso do destino. Afinal, “... são necessárias todas essas coisas que se originam da fusão entre a escolha e o acaso” (III 1 [3] 9, 1-2)<sup>61</sup>. O critério que Plotino apresenta, ainda que brevemente nesse tratado, para que a alma ceda à necessidade, sem buscar alterar o curso dos eventos segundo sua própria atividade é: “se não houver maldade”. Nesse sentido, mesmo a influência da rotação celeste, Plotino inclui entre as causas externas (ἔξωθεν), em contraposição às causas internas (ἔνδοθεν), oriundas “...do interior de nossa alma pura” (III 1 [3] 9, 11-12)<sup>62</sup>. Essa distinção permite a Plotino uma definição filosófica de arbítrio (ἐφ’ ἡμῖν) e da ação voluntária (ἐκούσιον):

E quando a alma, alterada por coisas externas, pratica algo e tende a algo como se levada por um movimento cego, sua ação e sua disposição não devem ser denominadas voluntárias; o mesmo vale para quando ela, sendo pior por si mesma, é levada por tendências que não são totalmente corretas e não são dominantes. Entretanto, quando tende a algo controlada por sua própria razão pura e impassível, essa é a única tendência que devemos dizer que está sob nosso arbítrio e que é voluntária, e que essa é a nossa obra (ἡμέτερον ἔργον)<sup>63</sup>, que não nos veio de outra origem, mas do interior de nossa alma pura, de um princípio primário dominante e soberano, que não experimenta o erro oriundo da ignorância ou a derrota oriunda da violência dos desejos que, advindo-nos, nos conduzem e nos arrastam e já não permitem haver obras (ἔργα) nascidas de nós mas apenas afecções (9, 5-12)<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> O termo que Plotino usa logo na sequência desse trecho (cf. III 1 [3] 9, 2) é *proaíresis* (προαίρεσις).

<sup>61</sup> Ἀναγκαῖα μὲν οὖν ταῦτα, ὅσα προαίρεσει καὶ τύχαις κραθέντα γίνεται.

<sup>62</sup> ἀλλ’ ἐνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς

<sup>63</sup> A ação voluntária, portanto, está ligada à atividade própria da alma, ou seja, à racionalidade como capacidade intrínseca da alma para a escolha, para o arbítrio, para a atividade e para o conhecimento (sabedoria); ao passo que a ação involuntária está relacionada à passividade das afecções e dos desejos que têm origem externa, produzindo ignorância (movimento cego) e arrastando a alma com violência sem que essa possa “agir” e produzir suas próprias obras, mas apenas “reagir” passivamente.

<sup>64</sup> ὅταν μὲν οἷν ἀλλοιωθεῖσα παρὰ τῶν ἔξω ψυχὴ πράττη τι καὶ ὁρμᾶ οἷον τυφλῇ τῇ φορᾷ χρωμένη, οὐχὶ ἐκούσιον τὴν πράξιν οὐδὲ τὴν διάθεσιν λεκτέον· καὶ ὅταν αὐτὴ παρ’ αὐτῆς χείρων οὔσα οὐκ ὀρθαῖς πανταχοῦ οὐδὲ ἡγεμονούσαις ταῖς ὁρμαῖς ἢ χρωμένη. λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα

Desse modo, existem dois modos de ações para as almas particulares: as voluntárias, oriundas da “reta razão” (alma pura) e, portanto, de uma causa intrínseca; e as involuntárias, causadas por paixões e por causas extrínsecas (destino). Se dominam as segundas, as almas são impedidas de realizar suas próprias ações; mais sofrendo (e reagindo) do que praticando (e agindo propriamente) (cf. III 1 [3] 10, 1-9). As ações mais nobres são aquelas realizadas por nós mesmos, quando estamos a sós. Essas são as belas ações (καλὰ πράττειν) praticadas pelo sábio (σπουδαίους), que age segundo sua própria vontade. Os demais, diz Plotino, agem assim apenas quando encontram uma pausa “para respirar” e quando não são impedidos (cf. III 1 [3] 10, 9-15).

Portanto, já em seu terceiro tratado na ordem cronológica, Plotino deixa claro o quanto a sua cosmologia está intrinsecamente relacionada à psicologia e à sua concepção de Alma. Mas como Plotino justifica e fundamenta a existência e a natureza dessa dimensão psicológica capaz de inserir a atividade (ἔργον) e, portanto, a voluntariedade, o arbítrio e a escolha (o que inclui o governo e a sabedoria da alma do cosmos sobre a concatenação dos corpos) em sua cosmologia? E mais, como é possível que além da Alma total exista, concomitantemente, e com a mesma capacidade ativa, a alma dos indivíduos? E como essa dualidade entre alma e matéria pode formar um universo uno e ordenado? Esses são os temas dos próximos capítulos. O primeiro é desenvolvido por Plotino no tratado diretamente anterior na ordem cronológica ao III 1 [3], o tratado IV 7 [2], que estudaremos detidamente a seguir.

---

καθαρόν καὶ ἀπαθῆ τὸν οὐκείον ἔχουσα ὀρμᾶ, ταύτην μόνην τὴν ὀρμὴν φατέον εἶναι ἐφ’ ἡμῖν καὶ ἐκούσιον, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον, ὃ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἀλλ’ ἐνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς, ἀπ’ ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας, ἀλλ’ οὐ πλάνην ἐξ ἀγνοίας παθούσης ἢ ἦτταν ἐκ Βίας ἐπιθυμιῶν, αἱ προσελθοῦσαι ἄγουσι καὶ ἔλκουσι καὶ οὐκέτι ἔργα ἐῷσιν εἶναι, ἀλλὰ παθήματα παρ’ ἡμῶν.

### 3. A INVESTIGAÇÃO SOBRE A ALMA

#### 3.1. O estudo da alma como tema fundamental

Plotino, nas primeiras linhas do tratado 27 [IV 3] – *Problemas acerca da alma* (ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟΡΙΩΝ ΠΡΩΤΟΝ), afirma que estudar a alma e seus problemas é extremamente proveitoso, constituindo o mais razoável tema de nossos momentos de conversa e investigação<sup>65</sup>. E apresenta três razões fundamentais para justificar a importância de seu estudo: 1) Estudar a alma nos proporciona conhecimento em ambas as direções (καὶ ὅτι ἐπ’ ἄμφω τὴν γυνῶσιν δίδωσιν): a) das coisas das quais a alma é princípio (ou seja, o sensível e a matéria); b) dos princípios dos quais a alma provem<sup>66</sup> (isto é, o Intelecto ou o inteligível); 2) Além disso, o exame da alma atende a exortação divina do templo de Delfos que recomenda o conhecimento de si mesmo (αὐτοὺς γινώσκειν); 3) E por último, se desejamos investigar e estudar as demais coisas e alcançar o espetáculo mais desejável<sup>67</sup>, diz Plotino, justo é investigar quem é o sujeito que investiga<sup>68</sup>.

Com essa consideração, Plotino apresenta a alma como o centro de sua investigação, a ponte fundamental entre o sensível e o inteligível<sup>69</sup>. De modo sintético podemos entender essas três razões em duas justificativas principais. Analisando de

---

<sup>65</sup> “περὶ τίνος γὰρ ἂν τις μᾶλλον τὸ πολὺ λέγων καὶ σκοπούμενος εὐλόγως ἂν διατρίβοι ἢ περὶ ταύτης;” (IV 3 [27] 1, 5 – 7)

<sup>66</sup> “ὣν τε ἀρχὴ ἐστὶ καὶ ἀφ’ ὧν ἐστὶ” (IV 3 [27] 1, 7-8).

<sup>67</sup> O espetáculo mais desejável é, certamente, a contemplação inteligível ou espiritual. Cf. SOARES, Luciana Gabriela E. C. Plotino, *Acerca da beleza inteligível* (Enéada V, 8 [31]). In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, Jun/2003, p. 110-135.

<sup>68</sup> “ζητεῖν τε τὰ ἄλλα καὶ εὐρεῖν βουλόμενοι δικαίως ἂν τὸ ζητοῦ τί ποτ’ ἐστὶ τοῦτο ζητοῖμεν, τό γε ἔρσατόν ποθοῦντες λαβεῖν θέαμα τοῦ νοῦ” (IV 3 [27] 1, 10-12).

<sup>69</sup> Chaignet chega a afirmar que a Filosofia plotiniana é fundamentalmente uma psicologia. Chaignet, A. E. *Histoire de la psychologie des Grecs*. Paris: Hachette, 1892, t. IV.

forma decrescente, essa observação parece mais clara. Na última razão, Plotino afirma que o sujeito cognoscente, antes de conhecer as demais coisas, necessita conhecer primeiro aquele que conhece, ou seja, a si mesmo. Inclusive, para verificar suas próprias capacidades e limitações para o conhecimento, como já havia indicado em um tratado anterior:

A razão é que quem investiga é a alma e esta deve conhecer quem é ela que investiga, a fim de que antes de investigar se conheça a si mesma: se possui capacidade de investigar tais coisas, se possui um olho capaz de ver, e se lhe compete investigar. Porque se é afim a ela, lhe compete investigar e é capaz de averiguar (cf. V 1 [10], 1, 30 – 36)<sup>70</sup>.

Assim, a própria capacidade de investigação das demais coisas aparece subordinada ao conhecimento que a alma possui de si mesma. Afinal, como é possível conhecer as demais coisas sem o conhecimento das limitações e possibilidades daquele que conhece? A segunda razão, apesar de se justificar como exortação do divino, por meio da célebre frase “conhece-te a ti mesmo”, aponta para a mesma necessidade de conhecimento da natureza íntima daquele que conhece, ganhando relevância nesse contexto como signo de obediência ao preceito do deus e adequação à tradição; como também como forma de adesão à interpretação ética dada por Sócrates<sup>71</sup>. E por fim, a primeira razão exposta por Plotino, – que apresenta o conhecimento da alma como possibilidade de conhecimento da realidade que lhe é posterior e anterior –, parece apresentar uma consequência, cuja argumentação, aqui implícita, depende do prévio estabelecimento da natureza da alma, que parte do desenvolvimento do tema em tratados anteriores. Trata-se da concepção da alma como mediadora e intermediária entre o sensível e o inteligível.

---

<sup>70</sup> τὸ γὰρ ζητοῦν ἐστὶ ψυχὴ, καὶ τί ὄν ζητεῖ γνωστότερον αὐτῇ, ἵνα αὐτὴν πρότερον μάθῃ, εἰ δύναμιν ἔχει τοῦ τὰ τοιαῦτα ζητεῖν, καὶ εἰ ὄμμα τοιοῦτον ἔχει, οἷον ἰδεῖν, καὶ εἰ προσήκει ζητεῖν. εἰ μὲν γὰρ ἀλλότρια, τί δεῖ; εἰ δὲ συγγενῆ, καὶ προσήκει καὶ δύναται εὐρεῖν.

<sup>71</sup> Cf. Platão, *Protágoras* 343 b; *Alcebiades* I 129 a-130 e 130 e 8-9. Para a história da exegese dessa máxima: cf. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernanrd*, 3 vols., Paris, 1974-1975.

Ora, as duas primeiras razões analisadas, que correspondem aos passos 3 e 2 respectivamente, dizem respeito à mesma necessidade, exposta logicamente por Plotino já em tratados anteriores e no passo 3, e confirmada pela tradição na frase oracular do templo de Apolo no passo 2. Essa necessidade concerne à proeminência e a necessidade fundamental do conhecimento íntimo da natureza da própria alma, tanto para o seu exercício gnosiológico quanto para a sua própria realização ética<sup>72</sup>. A psicologia aparece aqui com especial relevância, confirmando os esforços e a atenção dispensados por Plotino ao tema desde seus primeiros tratados. Entretanto, o primeiro passo está para além dos outros dois vistos acima, uma vez que ele afirma que o conhecimento da natureza da alma possibilita o conhecimento do sensível e do inteligível. E, portanto, segundo Plotino, o próprio exercício do conhecimento apresenta uma necessidade de autoconhecimento e de investigação da natureza psíquica. E é esse autoconhecimento que permite, por sua vez, a alma conhecer as demais coisas e, no limite, a própria realidade; já que, como veremos a seguir<sup>73</sup>, por um lado está mesclada ao sensível e à matéria, e por outro está unida a sua origem inteligível.

Com efeito, é possível sintetizar em duas razões principais os passos expostos acima para justificar a importância do estudo da alma: 1) a necessidade de conhecimento da natureza da alma antes do conhecimento das demais coisas; e 2) a possibilidade de conhecimento do real e das demais coisas (sensível e inteligível) por meio do conhecimento da alma. A primeira apresenta-se como uma necessidade prévia; a segunda, como uma consequência. Contudo, a partir da análise do desenvolvimento feito por Plotino com relação ao estudo da natureza psíquica ao longo de seus tratados,

---

<sup>72</sup> Como tradicionalmente essa necessidade foi apresentada e desenvolvida ao longo da tradição, e como fica claro já nos primeiros tratados de Plotino (cronologicamente, tratados 1; 2; 4; 6; 8; 9).

<sup>73</sup> Cf. abaixo, p. 90 ss.



parece-nos que a alma não só é explorada e definida exhaustivamente em sua natureza e seus atributos, mas também é apresentada em sua função mediadora entre o sensível e o inteligível. Essa mediação parece fundamental para a compreensão dos fundamentos de sua cosmologia e para a relação em sua filosofia entre o sensível e o inteligível, mitigando o dualismo ontológico e as demarcações claras entre esses “mundos” e apontando para a possibilidade de entendê-los como níveis diretamente presentes para a alma de uma única e mesma realidade. Especialmente a partir da concepção plotiniana da natureza “anfíbia” (ἀμφίβιοι) da alma, com uma “parte” sua imersa e mesclada no sensível e outra “parte” no inteligível, vivendo ora mais a vida de lá (do inteligível), ora mais a vida daqui (do sensível) (cf. IV 8 [6], 4, 30-35).

Esse percurso, a partir da exploração dos fundamentos da investigação plotiniana da natureza psíquica, já em seus primeiros tratados, como possibilidade de conhecimento da totalidade da natureza (sensível e inteligível) – a partir da concepção da alma como mediadora entre os níveis do real –, constitui, de certo modo, o centro de interesse de nossa pesquisa. Qual a natureza da alma e qual a sua relação com o cosmos e com o sensível? E qual é o seu papel na mediação entre o sensível e o inteligível? Eis as perguntas chaves que orientam o nosso estudo.

### **3.2. A evidência da alma**

Para buscar compreender a concepção plotiniana da Alma parece prudente e necessário recuar alguns passos e acompanhar os fundamentos de sua reflexão em seus primeiros tratados, ocasião em que Plotino retoma as concepções filosóficas produzidas sobre o tema e se posiciona perante a tradição. Já em seu segundo tratado IV 7 [2] *Sobre*

a *imortalidade da alma* (ΠΕΡΙ ΑΘΑΝΑΣΙΑΣ ΠΥΧΗΣ), o primeiro escrito notadamente psicológico, – e certamente o alicerce fundamental de toda sua reflexão psicológica posterior –, Plotino parte do tradicional dualismo ontológico de Platão<sup>74</sup>, que entende o ser humano como um composto e não como um ser simples (ἀπλοῦν μὴν δέ τι οὐκ ἂν εἴν ἄνθρωπος). Segundo essa clássica divisão, o ser humano é evidentemente um composto de corpo (σῶμα) e de alma (ψυχή) (cf. IV 7 [2] 1,4-6); ou, em outras palavras, o componente material e o componente psíquico. A partir da retomada dessa concepção de inspiração platônica, Plotino afirma que irá considerar a natureza e a essência (τὴν φύσιν τε καὶ οὐσίαν) de cada um dos dois componentes (cf. IV 7 [2] 1, 6-9).

De acordo com a razão, diz Plotino, o corpo não pode ser permanente, tendo em vista que ele próprio é composto (συνκείμενον). Além disso, nossa percepção sensível (αἴσθησις) é testemunha de que o corpo se dissolve (λυόμενον), se desintegra (τηκόμενον) e é suscetível de toda sorte de destruições (ὀλέθρους), especialmente na ocasião em que a alma não está presente em suas massas (cf. IV 7 [2] 1, 9-15). É que, ao possuir magnitude (μέγεθος), os corpos se fracionam (τεμνόμενά) e se desintegram (θραυόμενα), e por isso, estão submetidos à corrupção (φθορὰν ἂν ὑπομένοι) (cf. IV 7 [2] 1, 15-20). Assim, se somos um composto de corpo e de alma, e o corpo é uma parte de nós, não somos completamente imortais (ὥστ' εἰ μὲν μέρος ἡμῶν τοῦτο, οὐ τὸ πᾶν ἀθάνατοι), mas se o corpo é apenas um instrumento (εἰ δὲ ὄργανον), ele deve ser de natureza temporal (ἔιδει γε αὐτὸ εἰς χρόνον τινὰ δοθὲν τοιοῦτον τὴν φύσιν εἶναι) (cf. IV 7 [2] 1, 20-23).

---

<sup>74</sup> Presente, sobretudo, em diálogos como *Fédon*, *Fedro* e *A República*.

Essa observação inicial permite a Plotino afirmar a alma como a parte mais importante do ser humano, o humano mesmo (αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος); apresentando duas possibilidades de compreensão: ou a alma tem classe de forma com relação ao corpo como matéria; ou de usuário com relação ao corpo como instrumento (cf. IV 7 [2] 1, 23-25). A primeira é a concepção aristotélica, a segunda é a de Platão. Essa afirmação é justificada por Plotino em três passos principais ao longo do texto.

1) Se os corpos são mortais e perecíveis, eles não possuem vida consubstancialmente, mas apenas de modo adventício. Isto é, a vida presente nos corpos não lhes é própria, uma vez que estar vivo não é uma condição essencial para um corpo.

2) A associação de corpos não vivos não pode produzir o que eles não têm, ou seja, a vida. Isto é, o inferior não pode produzir o superior, especialmente sempre que entre um e outro não há apenas uma distinção quantitativa de maior complexidade, mas uma distinção qualitativa.

3) A ordem e a composição harmônica presentes nos corpos supõem um princípio de organização. Ora, para Plotino, não é possível dizer que os corpos se originam por combinarem-se aleatoriamente.

Esses três passos, que veremos com mais detalhe na sequência do texto, vinculam Plotino diretamente à tradição filosófica grega, especialmente a de cunho platônico e aristotélico, em uma posição crítica com relação ao epicurismo e ao estoicismo, a despeito de absorver inúmeros elementos de suas filosofias. Alma, para Plotino, é sinônimo, portanto, de princípio de organização e de vida; é o princípio de vitalidade presente nos corpos, uma vez que a vida não lhes é própria. Ora, se os corpos não são vivos, unos e organizados por si mesmos, então a ordem, a unidade e a vida lhes são dadas por um princípio organizador que possui vida inerente e consubstancial. O ponto central da argumentação plotiniana com relação à evidência da alma concentra-se

na necessidade de um princípio de vitalidade, unidade e organização. Em outras palavras: se os corpos não são unos, vivos e organizados por si mesmos, é preciso que haja um princípio uno que possua vida consubstancialmente. Esse princípio de vida, unidade e organização é o que Plotino chama de alma, que não pode estar sujeito ao ciclo de mudança, nascimento e morte (como os corpos), caso contrário não será ainda princípio, levando a uma possível regressão ao infinito.

### 3.3. Natureza da alma: corpórea ou incorpórea?

Qual é, então, a natureza da alma? (τοῦτο οὖν τίνα φύσιν ἔχει;), pergunta-se Plotino. Isto é, qual é a natureza desse princípio de unidade, vitalidade e organização presente nos corpos? Se é um corpo, pode ser decomposto completamente (ἢ σῶμα μὲν ὄν πάντως ἀναλυτέον), uma vez que todo corpo é composto (σύνθετον). Mas se não é um corpo, é preciso examinar (σκεπτέον) de que natureza é; seja com o mesmo método de investigação [analítico], seja com outro (κάκείνην ἢ τὸν αὐτὸν τρόπον ἢ κατ' ἄλλον σκεπτέον). Ora, se a alma não é um corpo passível de decomposição e de dissolução, ela não poderá ser conhecida pelo método analítico (cf. IV 7 [2] 2, 1-6).

Em contrapartida, se a alma é corpórea, como é possível decompô-la? Se a vida está presente necessariamente na alma (ἐπεὶ γὰρ ζωὴ ψυχῆι πάρεστιν ἐξανάγκησ), é preciso ou que cada componente desse corpo que se chama alma possua vida conatural (ζωὴν σίμφυτον ἔχειν), ou que um a possua e outro não, ou que nenhum deles a possua. Se nenhum componente a possuir, evidentemente esse corpo não pode ser chamado de alma, na acepção que esse termo tem no texto de Plotino. Supondo que a vida é inerente (προσεῖη τὸ ζῆν) a um só componente, este mesmo será a alma. Mas,

afinal, que corpo pode possuir vida por si mesmo? (τί ἂν οὖν εἴη σῶμα ζῶην παρ' αὐτοῦ ἔχον;) (cf. IV 7 [2] 2, 6-12).

O fogo, o ar, a água e a terra, os quatro elementos de Empédocles, são por si mesmos inanimados (ἄψυχα παρ' αὐτῶν). Nas palavras de Plotino: “... qualquer um [corpo] em que a alma esteja presente vive com uma vida adventícia (κέχρηται)<sup>75</sup>” (IV 7 [2] 2, 12-13). Segundo Plotino, outros corpos além desses elementos não há. Entretanto, se existem outros elementos [os átomos], conforme a opinião (δοκεῖ) daqueles que afirmam a sua existência [os atomistas], esses elementos são corpos e não almas possuidoras de vida: “... se nenhum deles possui vida, é absurdo supor que a sua associação produza vida”<sup>76</sup> (IV 7 [2] 2, 16-17). Mas se disserem que cada um possui vida [conatural], então basta apenas um; o que tornaria a sua associação desnecessária. Essa conclusão é expressa por Plotino da seguinte forma: “... é impossível que a aglomeração de uns corpos produza vida e que os seres carentes de inteligência produzam inteligência”<sup>77</sup> (cf. IV 7 [2] 2, 17-19).

Ora, a ausência de vida e de inteligência não pode gerar e trazer à existência o que não possui. Pensar o contrário é afirmar que a vida e a inteligência são geradas por qualidades opostas e pela absoluta carência. Em outras palavras, é pensar que o Ser tenha origem no não-ser, que a vida e a inteligência surjam do nada. Segundo Plotino, o inferior não pode gerar o superior, e o carente não pode gerar o que não possui. Essa parece ser a primeira explicitação de um princípio que, posteriormente, foi largamente

---

<sup>75</sup> A palavra κέχρημαι vem da raiz χάω que significa tomar emprestado ou emprestar, se apropriar, dar para uso provisório, pôr a disposição para uso de outro.

<sup>76</sup> “εἰ δὲ μηδενὸς αὐτῶν ζῶην ἔχοντος ἡ σύνοδος πεποίηκε ζῶήν...”

<sup>77</sup> “μᾶλλον δὲ ἀδύνατον συμφόρησιν σωμάτων ζῶην ἐργάζεσθαι καὶ νοῦν γεννᾶν τὰ ἀνόητα”.

explorado por Plotino<sup>78</sup>. Podemos chamá-lo de “princípio da impossibilidade de produção do superior pelo inferior”. Especialmente, se entre o inferior e o superior não existir apenas uma diferença quantitativa, de proporção geométrica ou aritmética; mas uma diferença qualitativa radicalmente distinta, como a que existe entre o não vivo e o vivo, o caótico e o ordenado, o inteligente e a ausência absoluta de inteligência.

Além disso, não é possível dizer que os corpos vivos se originam combinando-se de qualquer modo. Segundo Plotino, é absurdo pensar que o choque aleatório dos elementos produza toda a organização e complexidade corpórea do mundo. Segundo a razão: é preciso que exista o princípio que os ordene e seja a causa de sua combinação. Esse princípio é a alma. Afinal, nem mesmo um corpo simples pode existir no universo sem que haja uma alma, já que é uma razão (como princípio de forma e organização) que advém sobre a matéria para produzir um corpo. E uma razão não pode provir de nenhum outro princípio, senão da alma.

### 3.4. A crítica ao atomismo epicurista

Com efeito, diz Plotino, é preciso ainda responder [devidamente] aos que afirmam a existência dos átomos, que, ao associarem-se (*συνελθόντα*), produziram a

---

<sup>78</sup> Já no tratado diretamente posterior, o tratado III 1 [3], Plotino desenvolve o argumento segundo o qual o movimento desordenado e aleatório dos elementos (átomos) não pode produzir a ordem e a razão (1-13). Nesse mesmo tratado, IV 7 [2], 8<sup>3</sup>, Plotino argumenta também contra os estoicos, que afirmavam o surgimento da Natureza antes da Alma, concebendo a alma como uma espécie de resfriamento da Natureza, nascida por contingências externas. Segundo Plotino, eles produzem primeiro o inferior, deixando por último deus e a inteligência. (cf. 8<sup>3</sup>, 1 – 25). E na sequência, nesse mesmo texto, no capítulo diretamente posterior (8.4), Plotino argumenta ainda contra a concepção de alma pensada como harmonia, como entenderam algumas interpretações da filosofia pitagórica. Essa interpretação entende que, assim como ocorre com a lira, o nosso corpo é formado por determinadas proporções de elementos dessemelhantes (como a afinação das cordas da lira) produzindo certa harmonia que é a alma. Dentre os argumentos aludidos por Plotino, está a afirmação de que, assim como a lira necessita do músico para afiná-la e pô-la em harmonia, essa alma-harmonia necessitaria de uma alma anterior para imprimir a harmonia e proporção que possui em sua mente (cf. 8.4, 18-30).

alma em virtude de sua união (ένώσει) e de sua comunidade de afecções (όμοπαθεία) (cf. IV 7 [2] 3, 1-3). Ora, o fato mesmo de que os átomos apenas se justapõem sem se compenetrar completamente (παραθέσει μή δι' όλου δέ) refuta esta afirmação, uma vez que de corpos impassíveis (άπαθών) e que não podem unir-se (μή ένοῦσθαι), e que, portanto, não desenvolvem uma comunidade de afecções, não se origina algo que seja uno nem algo que está em simpatia consigo mesmo (ού γιγνομένου ένός οὔδε συμπαθοῦς). Mas a alma está em simpatia consigo mesma (ψυχή δέ αύτῇ συμπαθής). (cf. IV 7 [2] 3, 3-7). Portanto, como seria possível corpos que apenas se justapõem formarem uma unidade em simpatia consigo mesma? Com efeito, não é só a vida e a inteligência que aparecem como improváveis a partir da justaposição de átomos sem vida, sem simpatia e sem inteligência, mas é a própria unidade da alma.

Além do problema da justaposição e da unidade da alma, uma alma corpórea, e, portanto, composta, supõe a possibilidade de decomposição. Em um trecho mais adiante desse mesmo tratado (IV 7 [2] IV 7 [2], 5), Plotino argumenta que se a alma é corpo, a divisão desse corpo em muitas partes exige que cada uma dessas partes não seja o mesmo que o todo. Com efeito, se determinada magnitude é a alma, a subtração de certa quantidade altera a sua qualidade, de modo que a parte de menor dimensão não será mais alma (cf. IV 7 [2] 5, 24-28)<sup>79</sup>. A questão que Plotino apresenta aqui é a distinção entre a quantidade (ποσότητος), relacionada à dimensão e à magnitude, e a qualidade (ποιότητος) própria de cada alma:

Mas se alguns dos seres dotados de magnitude se mantêm idênticos em qualidade após diminuir em massa, então, ainda que sejam distintos enquanto

---

<sup>79</sup> ... καὶ μήν εἰ σῶμά ἐστι, φύσις δὲ σώματος μεριζόμενον εἰς πλείω ἕκαστον μή τὸ αὐτὸ εἶναι τῶν μερῶν τῷ ὅλῳ, εἰ τὸ ποσόνδε μέγεθος ψυχῆ, ὃ ἐὰν ἔλαττον ἦ ψυχῆ οὐκ ἔσται.

corpo e enquanto dotados de quantidade, podem preservar sua identidade em qualidade que é distinta da quantidade (IV 7 [2] 5, 28-31)<sup>80</sup>.

Segundo Plotino, há uma evidência clara de distinção entre a quantidade e a qualidade. Os corpos podem diminuir ou aumentar sem que isso signifique o aumento ou a diminuição da alma (cf. IV 7 [2] 5, 7-23), isto é, das qualidades próprias de um ser vivo<sup>81</sup>. Além disso, cada parte de um corpo é um fragmento que não é idêntico ao todo, nem possui as mesmas qualidades. Nesse caso, se a alma fosse um corpo, a sua decomposição revelaria partes que não são mais alma e, portanto, não possuem vida conatural. Mas a alma, argumenta Plotino, está inteira em toda a extensão corpórea. Assim como a vida, o crescimento, a percepção e a inteligência estão inteiros, ainda que em potência, em cada pequena parte de um corpo, como ocorre na planta, no animal e no humano. Na verdade, para Plotino, cada “parte” da alma que está inteira em muitas partes do corpo, é idêntica ao todo. Em cada ponto de um corpo [vivo] a alma está presente integralmente, mas esse é um aspecto que não ocorre com nenhum corpo: “... a de que uma mesma coisa esteja inteira em muitas partes e a de que a parte seja idêntica ao todo”<sup>82</sup> (cf. IV 7 [2] 5, 37-39). Os corpos ocupam lugares determinados no espaço, não podem estar presentes em mais de um lugar ao mesmo tempo, e cada parte é um fragmento que não é idêntico ao todo.

Portanto, se a alma for corpo, segundo Plotino, a magnitude de cada alma será determinada (ou seja, a qualidade da alma será o mesmo que a sua quantidade). E qualquer variação dessa quantidade faria com que a alma deixasse de ser ela mesma, e

---

<sup>80</sup> ... εἰ δὲ τι τῶν μέγεθος ἔχοντων τὸν ὄγκον ἐλαττωθὲν τῇ ποιότητι ταύτων μένοι, ἢ μὲν σώμα ἕτερόν ἐστι, καὶ ἡ ποσόν, τῇ δὲ ποιότητι ἑτέρᾳ τῆς ποσότητος οἷση τὸ ταύτων ἀποσῶζειν δύναται.

<sup>81</sup> Plotino usa um argumento semelhante, nesse mesmo tratado, contra os estoicos. Vide: IV 7 [2] 8<sup>1</sup>, 12-37.

<sup>82</sup> καὶ ὅλον πολλαχῇ ὅπερ σώματι παρεῖναι ἀδύνατον ἐν πλείοσι τὸ αὐτὸ ὅλον εἶναι καὶ τὸ μέρος ὅπερ τὸ ὅλον ὑπάρχει· “εἰ δὲ ἕκαστον τῶν μερῶν οὐ ψυχὴν φήσουσιν, ἐξ ἀψύχων ψυχὴ αὐτοῖς ὑπάρξει.



perdesse a sua unidade, simpatia e identidade<sup>83</sup>. Para se contrapor à possibilidade da alma pensada como corpo, Plotino dá como exemplo a divisão de “semens” ou de “germes” (σπέρματος)<sup>84</sup> na formação de gêmeos, ou na geração de muitas crias (como ocorre com os outros animais). Segundo observa Plotino, para cada novo ser vivo (parte), a partir de uma divisão, cada alma é um todo. Os “germes” (ou os “embriões”) que se dividem nos gêmeos formam seres independentes e distintos. Esses exemplos mostram como a divisão em partes de um mesmo corpo (ou seja, da quantidade) surgem qualidades (almas) inteiras e independentes, distintas da quantidade:

... não ensina isto aos que querem entender que, se há um ser em que a parte é idêntica ao todo, esse ser sobrepassa em sua própria essência o dotado de quantidade e que ele mesmo deve necessariamente estar isento de quantidade? Porque assim é como poderá permanecer idêntico ainda que se lhe subtraia o dotado de quantidade, por razão de que a ele nada importa a quantidade e a massa, já que sua essência é uma coisa distinta. A conclusão é que a alma e as razões são coisas isentas de quantidade (IV 7 [2] 5, 46-52)<sup>85</sup>.

Ora, a massa e a quantidade extensa dos corpos podem ser alteradas sem aumento e diminuição da alma. A transformação radical dos corpos não significa alteração na identidade qualitativa da alma. Em paralelo a isso, a divisão dos corpos, como ocorre com alguns “germes” (ou “embriões”), mostram como a alma está inteira em cada parte, e pode desenvolver todas as suas potencialidades (crescimento, percepção, unidade, identidade, simpatia, organização, inteligência, etc) desde que o corpo tenha capacidade e condições para sustentar a vida<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Poderíamos pensar, como exemplo, na passagem da infância para a vida adulta, ocasião em que, apesar da profunda transformação do corpo e de sua alteração brusca de todas as magnitudes e quantidades, a identidade, a qualidade e a simpatia consigo mesmo, permanecem.

<sup>84</sup> Na linguagem moderna, chamaríamos de “células embrionárias”.

<sup>85</sup> ... πῶς οὐ διδάσκει τοῦτο τοὺς βουλομένους μανθάνειν, ὥς, ὅπου τὸ μέρος τὸ αὐτὸ ἐστὶ τῷ ὅλῳ, τοῦτο ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ τὸ ποσοῦν εἶναι ὑπεβέβηκεν, ἄποσον δὲ αὐτὸ εἶναι δεῖ ἐξ ἀνάγκης; οὕτω γὰρ ἂν μένοι τὸ αὐτὸ τοῦ ποσοῦ κλεπτομένου, ἅτε μὴ μέλον αὐτῷ ποσότητος καὶ ὄγκου, ὥς ἂν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἕτερόν τι οὔσης. ἄποσον ἄρα· ἡ ψυχὴ καὶ οἱ λόγοι.

<sup>86</sup> Como podemos observar mais claramente nas plantas, de cujo broto, rama, galho, folhas ou touceiras surgem outros “indivíduos” da mesma espécie. Com o desenvolvimento da Biologia moderna, muitos casos de reprodução assexuada podem servir como exemplo. Sabe-se, por exemplo, que algumas espécies

Não obstante, se observarmos o tratado diretamente posterior na ordem cronológica, o tratado III 1 [3] – *Sobre o destino*, veremos que Plotino prossegue a argumentação contra os atomistas começada no tratado IV 7 [2]. Lá, Plotino alude a uma evidência fundamental de outra ordem para refutar o atomismo epicurista. Se a alma for apenas o resultado do movimento aleatório dos átomos, diz Plotino, não existe liberdade. Todas as ações da alma humana serão apenas o resultado do movimento dos átomos. Cada raciocínio, tendência e atitude será determinada, inclusive, nossa identidade mais fundamental. Não haveria nenhuma possibilidade de escolha, cada indivíduo seria compelido a ser geômetra, astrônomo ou filósofo por uma mera conjuntura dos elementos (cf. III 1 [3] 3, 18-27)<sup>87</sup>. E, assim, nossa humanidade, e mesmo nossa animalidade, seria completamente anulada, porque, segundo Plotino, “... nossa função específica e nossa animalidade perecerá se formos arrastados por onde nos levem os corpos empurrando-nos como a corpos inanimados” (III 1 [3] 3, 27-30)<sup>88</sup>.

---

de esponjas lançam pequenos pedaços de si mesmas que geram novos organismos completos. Estrelas-do-mar também podem gerar indivíduos e organismos independentes e completos a partir de um pequeno braço do animal. O processo de divisão celular, como de certa forma já aludia Plotino, especialmente no caso das “células reprodutivas” (σπέρματος), também são exemplos que permeiam toda a base dos processos reprodutivos da vida.

<sup>87</sup> Lucrécio recorre à teoria do *clínamen* (um termo notadamente latino), à qual atribui a Epicuro, para explicar a liberdade humana por meio de uma forma de desvio ou de declinação no movimento retilíneo dos átomos. No entanto, não parece claro como a declinação involuntária no movimento dos átomos pode produzir a liberdade humana ou a capacidade de fazer escolhas. Cf. Lucrécio, *Sobre a Natureza*, II, 251-293. João Quartim de Moraes, em seus estudos sobre o tema, recusa essa teoria de Lucrécio como própria de Epicuro, argumentando que: “... esta pretensa solução repousa numa interpretação do sentido da queda dos Átomos que Epicuro recusou explicitamente, ao declarar que não se deve predicar o alto e o baixo no infinito”. J. Q. Moraes. “A linha reta e o infinito na refundação epicureana do atomismo”. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Unicamp, vol. 14, n. 1, p. 7-47, jul.-déc. 2004. Segundo J. Q. Moraes, a solução epicureana está mais relacionada à certa concepção de espaço e de átomos infinitos. Cf. também, do mesmo autor: “Clinamen: o milenar prestígio de um falso problema”. In: H. Benoit; P. P. A. Funari (orgs.), *Ética e política no mundo antigo* (Campinas, IFCH/Fapesp, 2001, p. 179-212). Para ver sobre as interpretações e apropriações plotinianas do pensamento de Epicuro, cf.: A. Longo; D. P. Taormina. *Plotinus and Epicurus: matter, perception, pleasure*. Londres: Cambridge University Press, 2006.

<sup>88</sup> ὅλως γὰρ τὸ ἡμέτερον ἔργον καὶ τὸ ζῳοῖς εἶναι ἀπολεῖται φερομένων ἢ τὰ σώματα ἀγει ὠθοῦντα ἡμᾶς ὥσπερ ἀψυχα σώματα.

### 3.5. A crítica ao materialismo estóico

Além do atomismo epicurista, o materialismo estóico recebe especial atenção de Plotino já em seu segundo tratado (IV 7). A partir, sobretudo, do capítulo 4, Plotino apresenta uma crítica importante à psicologia estóica. Ele inicia o capítulo dizendo que são os próprios estóicos que, “guiados pela verdade” (ἀληθείας ἄγόμενοι), afirmam que deve haver alguma alma anterior aos corpos ao aludirem à existência de um “hálito dotado de inteligência” (ἔννοον τὸ πνεῦμα) ou à existência de um “fogo intelectual” (πῦρ νοερόν). Para Plotino, é como se os estoicos buscassem um estofo material para assentar a porção superior da realidade, como se ela não pudesse existir sem algum tipo de “fogo” ou de “hálito”; ao passo que os estoicos deveriam buscar onde assentar os corpos, já que, segundo Plotino, esses é que necessitam assentar-se [e serem sustentados] nas potências da alma (cf. IV 7 [2] 4, 1-8).

Para Plotino, afirmar que a alma é um hálito “em certo estado” (πῶς ἔχον) (cf. IV 7 [2] 4, 9-10) é uma espécie de refúgio dos estoicos, uma vez que eles se veem forçados a postular uma natureza distinta dos corpos, sem poder definir muito bem o que é esse “estado” (εἶ ἔχειν) da alma. Se o que torna o hálito propriamente alma é esse “certo estado” é preciso dizer se esse “estado” ou essa “disposição” (ταύτην τὴν σχέσηιν) (cf. IV 7 [2] 4, 14), como também chama Plotino, é algo real ou se não é nada real. Se não for nada real, esse “certo estado” não passa de um nome, e só o hálito é real. E isso significa que a alma e deus não são outras coisas que a própria matéria, “... e que todas as coisas não são mais que nomes e que só a matéria é real” (cf. IV 7 [2] 4, 16-18)<sup>89</sup>. No entanto, a afirmação contrária, leva a uma conclusão diametralmente

---

<sup>89</sup> καὶ οὕτω συμβήσεται αὐτοῖς οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν εἶναι λέγειν ἢ τὴν ὕλην καὶ ψυχὴν καὶ θεόν, καὶ ὀνόματα πάντα, ἐκεῖνο δὲ μόνον.

oposta. Isto é, se esse “certo estado” é algo real, ele não pode ser corpóreo e material como o restante da natureza, mas de uma qualidade distinta da matéria:

Mas se essa “disposição” é uma entidade real e distinta do substrato e da matéria, existente na matéria, isso sim, mas imaterial em si mesma porque não consta de matéria, então será uma determinada razão e não um corpo e será uma natureza distinta (IV 7 [2] 4, 18-22)<sup>90</sup>.

Ademais, cada corpo produz qualidades e efeitos determinados de acordo com suas características físicas. Por exemplo, um corpo é quente ou frio, líquido ou sólido, leve ou pesado, claro ou escuro, e assim por diante (cf. IV 7 [2] 4, 23-29). De modo que “... não é próprio do fogo o esfriar nem do frio o esquentar” (IV 7 [2] 4, 29-30)<sup>91</sup>. Contudo, a alma produz não apenas efeitos distintos em animais distintos, mas efeitos contrários em um mesmo animal. Assim, umas partes são sólidas e outras líquidas, umas são densas outras tênues, umas são claras outras escuras. Diferentemente dos corpos, a alma produz uma grande multiplicidade de efeitos contrários em um mesmo animal, demonstrando, portanto, segundo Plotino, a sua natureza imaterial (ἄυλον) (cf. IV 7 [2] 4, 23-35).

Pelas mesmas razões, Plotino argumenta que aos corpos correspondem movimentos determinados, a cada corpo corresponde um movimento específico, ao contrário da alma que produz grande “variedade de movimentos” (κινήσεις πῶς διαφόρους) (cf. IV 7 [2] 5, 1-7). Como ocorre, por exemplo, com a potência de fazer crescer. O que corresponde ao corpo é apenas crescer, mas não a potência mesma de fazer crescer. Caso contrário, essa potência própria da alma também cresceria, uma vez que para Plotino a alma é o princípio de organização e de vitalidade do corpo. Ora, mas

---

<sup>90</sup> εἰ δὲ τῶν ὄντων ἡ σχέσις καὶ ἄλλο παρὰ τὸ ὑποκείμενον καὶ τὴν ἴλην, ἐν ἴλη μὲν, ἄυλον δὲ αὐτὸ τῶ μὴ πάλιν αὐ συγκείσθαι ἐξ ὕλης, λόγος ἂν εἶν τις καὶ οὐ σῶμα καὶ φύσις ἑτέρα.

<sup>91</sup> οὐ γὰρ πυρὸς τὸ ψύχειν, οὐδὲ τοῦ πυχροῦ θερμὰ ποιεῖν.

se a alma crescer voltamos à problemática que envolve a questão da identidade e da simpatia:

Porque se a alma fosse causa do crescimento sendo ela corpo, seria preciso que também ela crescesse, obviamente por agregação de um corpo similar, se é verdade que a alma deve coextender-se com o corpo que cresce por ela. Ademais, o agregado ou será alma ou será um corpo inanimado. Se é alma, de onde e como se introduz? Como se agrega? Mas se o agregado é inanimado, como se fará animado? (IV 7 [2] 5, 13-18)<sup>92</sup>.

Além dos problemas relacionados à própria forma de crescimento e extensão da alma, Plotino pergunta-se também sobre questões mais complexas, que são consequências de uma concepção materialista. Essas questões dizem respeito à permanência e à identidade das opiniões e das memórias de determinada alma. Se uma alma corpórea se comporta como qualquer corpo, ela necessariamente troca partes que se perdem por novas que se acrescentam e se renovam, chegando ao momento de não haver mais nada fisicamente idêntico (cf. IV 7 [2] 5, 18-22). Então: “... como se dão as recordações, como se dá o reconhecimento de coisas que nos são familiares, se em nenhum momento nos valemos da mesma alma?” (IV 7 [2] 5, 22-24)<sup>93</sup>. Ora, se a alma, assim como todos os corpos, não é permanente, mas está em constante transformação e renovação, como conceber a sua simpatia e identidade?

Esse problema relacionado às opiniões e à memória é estendido por Plotino a outras atividades da alma, como a sensação e a inteligência. A partir do capítulo 6, Plotino afirma que, se a alma fosse corpo (εἰ σῶμα εἶν ἢ ψυχὴ), não haveria sensação (τὸ αἰσθάνεσθαι), nem inteligência (τὸ νοεῖν), nem ciência (τὸ ἐπίστασθαι) e nem virtude (οἷτε ἀρετὴ) (cf. IV 7 [2] 6, 1-3). O centro do argumento não é mais apenas a

---

<sup>92</sup> καὶ γὰρ εἰ ἡ ψυχὴ σῶμα οὔσα αὔξει, ἀνάγκη καὶ αὐτὴν αὔξεσθαι, προσθήκη δηλονότι ὁμοίου σώματος, εἰ μέλλει εἰς ἴσον ἰέναι τῷ αἰξομένῳ ὑπ’ αὐτῆς. καὶ ἡ ψυχὴ ἔσται τὸ προστιθέμενον ἢ ἄψυχον σῶμα. καὶ εἰ μὲν ψυχὴ ἔσται καὶ πῶς εἰσιούσης, καὶ πῶς προστιθεμένης; εἰ δὲ ἄψυχον τὸ προστιθέμενον, πῶς τοῦτο ψυχώσεται...

<sup>93</sup> πῶς οὖν ἡμῖν αἰ μνημαί, πῶς δὲ ἡ γνῶσις οἰκείων οἰδέποτε τῇ αὐτῇ ψυχῇ χρωμένων;

impermanência e a inconstância de uma alma entendida como corpo, mas também a sua necessária multiplicidade e limitação espacial. Para haver sensação é preciso que haja um único sujeito perceptente. Os objetos da sensação podem ser múltiplos ou podem ser qualidades distintas de um mesmo objeto, captados por órgãos sensoriais diferentes (cf. IV 7 [2] 6, 3-8). No entanto, “... quem percebe o nariz não é distinto de quem percebe os olhos, mas o mesmo que percebe todos os traços juntos” (IV 7 [2] 6, 8-9)<sup>94</sup>. Além disso, uma visão e um som devem convergir em um único ponto para a formação da percepção completa.

Este ponto deve ser, portanto, como um centro, e as sensações procedentes de todas as partes devem terminar nele como raios que confluem desde a circunferência do círculo, e o perceptente deve ser como um centro, sendo realmente uno (IV 7 [2] 6, 12-15)<sup>95</sup>.

Porém, se o perceptente fosse extenso (leia-se múltiplo e espacialmente determinado) e as sensações se dirigissem como a dois extremos de uma linha, não haveria unidade nas percepções (cf. IV 7 [2] 6, 15-18). Cada percepção corresponderia a uma espécie de sujeito perceptente: “... um ponto perceberia uma coisa e o outro outra, cada um dos dois seu objeto respectivo, exatamente como se eu percebesse uma coisa e você outra” (IV 7 [2] 6, 18-19)<sup>96</sup>. Sem unidade, identidade e simpatia, a alma se perderia na extensão múltipla e limitada do corpo. Por essa razão, Plotino afirma que sendo uma unidade indivisa a alma é capaz de perceber os objetos sensíveis também de modo imaterial e indiviso; caso contrário, se dividiria com a multiplicidade inerente da magnitude dos corpos (cf. IV 7 [2] 6, 20-25). Nesse caso, “... uma parte perceberia

---

<sup>94</sup> οὐ γὰρ ἄλλο μὲν ῥινός, ἄλλο δὲ ὀφθαλμῶν, ἀλλὰ ταὐτὸν ὁμοῦ πάντων.

<sup>95</sup> δεῖ τοίνυν τοῦτο ὥσπερ κέντρον εἶναι, γραμμὰς δὲ συμβαλλούσας ἐκ περιφερίας κύκλου τὰς πανταχόθεν αἰθήσεις πρὸς τοῦτο περαίνειν, καὶ ποιούτων τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἶναι, ἐν ὄν ὄντως.

<sup>96</sup> ... τὸ δὲ ἄλλο, ἐκάτερον ἐκατέρου αἰσθησιν ἔξει· ὥσπερ ἂν εἰ ἐγὼ μὲν ἄλλου, σὺ δὲ ἄλλου αἰσθησίοιο.

uma parte e outra outra, sem que nenhum de nós tivesse a percepção do sensível inteiro. Mas, em realidade, o perceptente é todo ele uma unidade” (IV 7 [2] 6, 25-27)<sup>97</sup>.

Além disso, Plotino acrescenta que a magnitude é infinitamente divisível por natureza<sup>98</sup>. Isso significa que também haverá um número infinito de sensações para cada sensível (cf. IV 7 [2] 6, 33-38). Do mesmo modo, se a alma fosse corpórea, as sensações e as memórias seriam como impressões físicas estampadas na alma, como ocorre com as impressões em cera pelos selos. Contudo, independentemente se essas impressões se dão no sangue, no ar ou no corpo físico, elas se suprimiriam rapidamente, e seriam excluídas para a produção de novas sensações e novas memórias, uma vez que essas impressões ocupariam espaço físico (cf. IV 7 [2] 6, 38-50). Como consequência, o ser humano não teria memória de longo prazo ou teria apenas uma quantidade limitada de “espaço” para memória<sup>99</sup>.

No capítulo 7, Plotino dá ainda o exemplo da dor para reforçar o argumento. Se, conforme a tese estóica, a dor fosse transmitida das extremidades do corpo ao princípio condutor (localizado no coração ou no cérebro), essa dor chegaria enfraquecida em seu destino e ainda confundiria o perceptente, uma vez que a sensação de dor passaria por toda a extensão do corpo, fazendo cada parte perceber a dor da parte diretamente anterior que lhe transmitiu a percepção, levando o princípio condutor a perceber apenas a dor de si mesmo, sem ser capaz de identificar a origem da dor (cf. IV 7 [2] 7, 1-25).

---

<sup>97</sup> ὥστε ἄλλο ἄλλου μέρος καὶ μηδένα ἡμῶν ὅλου τοῦ αἰσθητοῦ τὴν ἀντίληψιν ἴσχειν. ἀλλὰ γὰρ ἔστι τὸ πᾶν·

<sup>98</sup> Contrariando a tradição atomista que, desde Demócrito, argumenta que a matéria deve necessariamente ser composta por indivisíveis ou *átomos*, pois se for infinitamente divisível teria como fundamento o vazio, o que parece absurdo. Para Plotino, o vazio, ou o nada, é, no mínimo, um conceito sem sentido. Seguindo Parmênides, afirmar a existência do nada (ou do vazio) é uma contradição. Nesse sentido, Plotino não entende que os corpos são sustentados pelo vazio, mas pela plenitude da Alma.

<sup>99</sup> Plotino argumenta tendo como pano de fundo a experiência grega e das culturas antigas e tradicionais, originariamente orais, segundo as quais, a memória se nos apresenta como uma capacidade que se torna tanto maior e mais capaz quanto maior for o seu uso e exercício.

Em contrapartida: “... é preciso conceber o percepiente como capaz por si mesmo de ser idêntico a si mesmo em todas as partes. Mas o cumprimento disto corresponde a algum ser distinto do corpo” (IV 7 [2] 7, 25-28)<sup>100</sup>.

Plotino prossegue a argumentação, no capítulo 8, tratando sobre a inviabilidade da intelectão caso a alma seja tomada como corpórea e extensa. O ponto central do argumento diz o seguinte: se a sensação é a percepção dos sensíveis por meio do corpo, a intelectão não pode ser apenas o entendimento dos sensíveis por meio do corpo, caso contrário, não será possível distinguir claramente a intelectão da sensação. Mesmo se não aceitarem a tese de que a intelectão tem por objeto os inteligíveis e a sensação tem por objeto os sensíveis, é preciso considerar que existem intelectões de alguns inteligíveis e percepções de coisas inextensas (cf. IV 7 [2] 8, 1-10). Mas “... então, se o sujeito é uma magnitude, como entenderá o que não é magnitude e como entenderá o indivisível com o divisível?” (IV 7 [2] 8, 10-12)<sup>101</sup>. Mesmo a abstração, caso digam que o objeto da intelectão são as formas imanentes na matéria, certamente consiste em um processo de separação da forma da matéria. Como ocorre com a separação do triângulo, do círculo, da linha e do ponto que não contém corpo nem matéria (cf. IV 7 [2] 8, 18-22)<sup>102</sup>. “Logo, também a alma, ao fazer tal separação, deve separar-se a si mesma do corpo. Logo tampouco ela mesma deve ser corpo”. (IV 7 [2] 8, 22-24)<sup>103</sup>.

Um exemplo ainda mais claro de conceitos “carentes de magnitude” (ἀμέγεθες) são os conceitos de beleza e de justiça (καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον), assim como todas as virtudes. Segundo Plotino, se esses são conceitos carentes de magnitude, também o

---

<sup>100</sup> δεῖ ποιῶν τίθεσθαι τὸ αἰσθανόμενον, οἷον πανταχοῦ αὐτὸ ἑαυτῷ τὸ αὐτὸ εἶναι. τοῦτο δὲ ἄλλω τινὶ τῶν ὄντων ἢ σώματι ποιεῖν προσήκει.

<sup>101</sup> πῶς οὖν μέγεθος ὄν τὸ μὴ μέγεθος νοήσει καὶ τῷ μεριστῷ τὸ μὴ μεριστὸν νοήσει;

<sup>102</sup> Cf. o texto original: εἰ δὲ τῶν ἐν ἴλη εἰδῶν τὰς νοήσεις φήσουσιν εἶναι, ἀλλὰ χωριζομένων γε τῶν σωμάτων γίνονται τοῦ νοῦ χωρίζοντος. οὐ γὰρ δὴ μετὰ σαρκῶν ἢ ὅλως ὕλης ὁ χωρισμὸς κύκλου καὶ τριγώνου καὶ γραμμῆς καὶ σημείου.

<sup>103</sup> δεῖ ἄρα καὶ τὴν ψυχὴν σώματος αὐτὴν ἐν τῷ τοιοῦτῳ χωρίσαι. δεῖ ἄρα μηδὲ αὐτὴν σῶμα εἶναι.



será o ato de inteli-los (cf. IV 7 [2] 8, 24-26). Mais adiante no texto, comparando as virtudes com as entidades geométricas, Plotino argumenta que se as virtudes dizem respeito às realidades eternas e permanentes, tais como o conceito de círculo, reta e triângulo, elas não podem ter sua origem em uma realidade impermanente e fluida como os corpos:

Logo, a virtude tem que ser da ordem das coisas eternas e permanentes, como o são também as entidades geométricas. Mas se a virtude é da ordem das coisas eternas e permanentes, não é da ordem dos corpos. Logo aquilo em que reside tem que ser da mesma natureza. Logo não deve ser corpo, porque a natureza corporal é toda ela não permanente, mas fluente (IV 7 [2] 8, 43-47)<sup>104</sup>.

### 3.6. A crítica à concepção pitagórica de alma-harmonia

A concepção criticada por Plotino no capítulo 8.4 do tratado IV 7 [2], parece dizer respeito mais propriamente a determinada interpretação do pensamento pitagórico do que a própria filosofia de Pitágoras e de seus discípulos. A partir da afirmação dos pitagóricos de que a alma é uma “harmonia” (ἁρμονία), muitos entenderam que a alma é algo semelhante à harmonia das cordas de uma lira (περὶ χορδᾶς ἁρμονία). Mas, segundo Plotino, os próprios pitagóricos usavam essa expressão em outro sentido (cf. IV 7 [2] 8.4, 3-6). A base do argumento para sustentar tal concepção entende que assim como a harmonia da lira é o produto da tensão proporcional de suas cordas, a alma-harmonia seria o resultado da mescla proporcional dos órgãos e das partes do corpo. Para refutar essa tese, Plotino inspira-se, sobretudo, no *Fédon* de Platão (cf. 91c-95a) e no *De Anima* de Aristóteles (cf. 407 b27 - 408 a18), afirmando que a sua

---

<sup>104</sup> δεῖ ἄρα αἰδίων εἶναι καὶ μενόντων, οἷα καὶ τὰ ἐν γεωμετρία. εἰ δὲ αἰδίων καὶ μενόντων, οὐ σώματων. δεῖ ἄρα καὶ ἐν ᾧ ἔσται τοιοῦτον εἶναι· δεῖ ἄρα μὴ σώμα εἶναι. οὐ γὰρ μένει, ἀλλὰ ρεῖ ἢ σώματος φύσις πᾶσα.

impossibilidade já fora demonstrada antes por muitos argumentos (cf. IV 7 [2] 8.4, 1-12).

Ora, o primeiro argumento aduzido, e de certo modo, o fundamento da crítica plotiniana à concepção da alma-harmonia, é a anterioridade da alma: a alma é anterior e a harmonia é posterior. A evidência para isso está no fato de que a alma manda no corpo, o controla e o combate de muitos modos, mas não poderia fazê-lo se fosse apenas um produto do próprio corpo (cf. IV 7 [2] 8.4, 12-14). Plotino também afirma que a alma é uma substância (οὐσία), já a harmonia não é uma substância (ή δ' ἄρμονία οὐσία), uma vez que depende da proporção das partes do corpo (cf. IV 7 [2] 8.4, 14-15). Além disso, se a alma fosse a mescla bem proporcionada dos corpos, para cada conjunto de partes mescladas de um corpo haveria uma alma distinta (εἴη ἄν ψυχὴ ἑτέρα), gerando uma multidão de almas para um mesmo corpo (cf. IV 7 [2] 8.4, 15-17). E, talvez, o argumento mais importante que afirma que, antes dessa alma-harmonia seria necessária a existência de outra alma (ἄλλην ψυχὴν), responsável pela ordenação proporcional das partes do corpo:

A autora dessa harmonia, que seria análoga ao músico que nos instrumentos musicais imprime a harmonia às cordas porque possui em sua mente a proporção segundo a qual as harmoniza. Porque nem as cordas nesse caso nem os corpos no nosso são capazes de harmonizar-se a si mesmos (IV 7 [2] 8.4, 19-23)<sup>105</sup>.

Em outras palavras, a alma-harmonia, como resultado da disposição proporcional das partes do corpo, supõe outra alma anterior que imprima a proporção adequada ao corpo, assim como a harmonia das cordas da lira supõe o músico que saiba imprimir à medida correta nas cordas, já que elas não podem afinar-se a si mesmas. Da mesma maneira, diz Plotino, o corpo não pode se organizar e se harmonizar de acordo

---

<sup>105</sup> τὴν ποιῶσαν τὴν ἄρμονίαν ταύτην, οἷον ἐπὶ τῶν ὀργάνων τὸν μουσικὸν τὸν ἐντιθέντα ταῖς χορδαῖς τὴν ἄρμονίαν λόγον ἔχοντα παρ' αὐτῶ, καθ' ὃν ἀρμόσει. οὔτε γὰρ ἐκεῖ αἱ χορδαὶ παρ' αὐτῶν οὔτ' ἐνταῦθα τὰ σώματα ἑαυτὰ εἰς ἄρμονίαν ἄγειν δυνήσεται.

com a proporção adequada por si mesmo. A harmonia do corpo e a proporção adequada da mescla de seus órgãos e partes supõem uma alma que conheça e estabeleça essa proporção e harmonia. Nesse sentido, assim como os estoicos, os defensores da “alma-harmonia” produzem coisas animadas (ἔμψυχα) de outras inanimadas (ἀψύχου), e de coisas desordenadas (ἐξ ἀτάκτων) outras ordenadas fortuitamente (κατὰ συντυχίαν τεταγμένα); como também fazem com que a alma seja um produto de uma ordem mecânica (τῆς αὐτομάτου τάξεως), e não que a ordem seja um produto da alma (τὴν τάξιν οὐκ ἐκ τῆς ψυχῆς). “Logo, a alma não é uma harmonia” (IV 7 [2] 8.4, 28)<sup>106</sup>.

### **3.7. A crítica à concepção aristotélica da alma como atualidade inseparável do corpo**

Plotino reserva à última etapa crítica de seu percurso, em seu segundo tratado, ao pensamento aristotélico. Aristóteles, que entende a alma como “atualidade” (ἐντελεχείας) “do natural orgânico que possui vida em potência” (ἀλλὰ φυσικοῦ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος) (cf. IV 7 [2] 8.5, 5-6), afirma que a alma é a forma do corpo animado como matéria<sup>107</sup>. Porém, se a alma for pensada em comparação com a forma de uma estátua com relação ao bronze, como pensou Alexandre de Afrodísia<sup>108</sup>, a alma será divisível juntamente com o corpo: dividido o corpo também se dividirá a alma, “... amputada alguma parte do corpo, junto com a parte amputada haverá uma porção de alma” (IV 7 [2] 8.5, 8-9)<sup>109</sup>. Além disso, Plotino argumenta que pensada dessa maneira a alma não poderia retirar-se durante o sono, uma vez que a atualidade

---

<sup>106</sup> οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἄρμονία.

<sup>107</sup> Aristóteles, *De Anima*, 412 a 27-28 e b 5-6. Cf. texto original: τὴν ψυχὴν φασιν ἐν τῷ συνθέτῳ εἶδος τάξιν ὡς πρὸς ὕλην τὸ σῶμα ἔμψυχου <ὄν> ἔχειν.

<sup>108</sup> Cf. Alexandre de Afrodísia, *D’Áme*, 11, 20-12, 7.

<sup>109</sup> ... καὶ ἀποκοπτομένου τινὸς μέρους μετὰ τοῦ ἀποκοπέντος ψυχῆς μῶριον εἶναι...

deve estar aderida àquele de quem é atualidade. E nem sequer se produziria o sono, o que para Plotino representa uma contradição com o próprio pensamento aristotélico, visto que é Aristóteles quem afirma, em *Sobre a filosofia* (fr. 12), que a alma se retira do corpo durante o sono. E Plotino prossegue afirmando que se a alma é atualidade inseparável do corpo também não haverá oposição entre a razão e os apetites, mas apenas uma única afecção que penetrará toda a alma, sem que haja dissensão consigo mesma. E pela mesma razão não seria possível, portanto, a produção de intelecções, mas apenas de sensações. Afinal, para Plotino, a intelecção supõe a possibilidade crítica de analisar e decidir independentemente e até contra as sensações. Por essa razão, segundo Plotino, os aristotélicos postulam outra alma, ou melhor, um intelecto separado e imortal (cf. IV 7 [2] 8.5, 9-17)<sup>110</sup>.

No entanto, segundo Plotino, melhor que conceber outra alma, é preciso reconhecer a alma racional como atualidade, mas de um modo distinto, isto é, como atualidade separável. Assim também é preciso analisar as demais faculdades e as demais “partes” da alma. A alma sensitiva é capaz de reter as impressões dos sensíveis ausentes. E essas impressões não podem estar nela ao modo de figuras e imagens (ou seja, como impressões físicas no corpo), caso contrário chegaria o momento em que ela não poderia receber outras. Logo, ela também não é uma <atualidade inseparável> (ἄχωριστος ἐντελέχεια) (cf. IV 7 [2] 8.5, 19-26). Resta, entretanto, a faculdade vegetativa da alma: será ela uma atualidade inseparável ao modo dito? Segundo Plotino, nem mesmo esta última pode ser pensada desse modo. Plotino argumenta que o princípio de toda planta está na raiz, e que ao secar o corpo restante, muitas vezes a alma permanece na raiz e na parte inferior da planta, abandonando as partes restantes e

---

<sup>110</sup> Cf. Aristóteles, *De anima* 413 b 24-27, combinado com 430 a 23.

concentrando-se em um só ponto. “Logo não estava no corpo inteiro como atualidade inseparável” (cf. IV 7 [2] 8.5, 27-32)<sup>111</sup>. O mesmo processo ocorre em sentido inverso: antes que a planta cresça, a alma está em uma massa pequena. “Se, pois, a alma passa da planta desenvolvida a uma parte pequena e de uma parte pequena à planta inteira, o que a impede que se separe do todo?” (IV 7 [2] 8.5, 33-35)<sup>112</sup>.

Além disso, em *De anima* (411 b 5-30), é o próprio Aristóteles que rechaça a teoria da divisibilidade da alma. Como, portanto, uma alma indivisa pode ser atualidade inseparável de um corpo divisível? Segundo Plotino, a indivisibilidade da alma é uma demonstração de sua separação do corpo físico, visto que os corpos são inteiramente divisíveis. Plotino alude ainda à teoria da transmigração da alma, de inspiração platônica, e à teoria das *allēlofagíai* de III 2, 15, 17-29 para reforçar sua contraposição à Aristóteles (cf. IV 7 [2] 8.5, 36-45)<sup>113</sup>. Mas a despeito desses exemplos de inspiração mais religiosa<sup>114</sup>, o ponto central da argumentação plotiniana nesse capítulo é a afirmação de certa contradição da concepção aristotélica da alma indivisível pensada como atualidade inseparável de um corpo divisível, apontando, inclusive, a necessidade de Aristóteles, ou dos aristotélicos, em postular uma outra espécie de alma separável, o intelecto. Contudo, pensar uma parte da alma como separável e outra como inseparável fere a necessidade de sua indivisibilidade.

---

<sup>111</sup> οὐκ ἄρα ἦν ἐν τῷ ὅλῳ ὡς ἀχώριστος ἐντελέχεια.

<sup>112</sup> εἰ οὖν καὶ εἰς ὀλίγον ἔρχεται ἐκ μείζονος φυτοῦ καὶ ἐξ ὀλίγου ἐπὶ πᾶν, τί κωλύει καὶ ὅλως χωρίζεσθαι.

<sup>113</sup> A teoria da transmigração afirma que a alma “reencarna” em vários corpos ao longo de muitas vidas, inclusive de plantas e animais até alcançar a condição humana, podendo regredir a estados inferiores ou ascender aos estados divinos. Diferentemente de Aristóteles, Plotino entende de maneira mais literal essa expressão do *Fédon* de Platão, tomada da doutrina pitagórica. Aristóteles, entretanto, a chama de mito (*De anima*, 407 b 13). Para Plotino, a afirmação platônica da metempsicose demonstra a inviabilidade da alma pensada como atualidade inseparável do corpo. A teoria das *allēlofagíai* diz respeito à certa concepção, aludida em outros tratados, que pensa a cadeia alimentar como um processo de intercâmbio de certas qualidades e de transformação e renascimento de uns animais em outros por meio da deglutição da presa pelo predador. Plotino vê aí também uma possibilidade de confirmação da imaterialidade da alma.

<sup>114</sup> Vide sobre o Orfismo-pitagórico. Cf. Gazzinelli, G. G. *Fragmentos órficos*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. 117 p. – (Travessias).

### 3.8. A alma como vivente real e eterno: a “visão” e a “experiência” da alma

Mas, então, qual é a substância da alma? Se não é corpo nem modalidade de um corpo é uma substância distinta, ou melhor, é o que é “realmente substância” (ὄντως οὐσίαν εἶναι). Porque o corpóreo é devir e não substância: “nasce e perece, mas jamais é realmente”, conservando-se por sua participação no ser (cf. IV 7 [2] 8.5, 43-52)<sup>115</sup>. A alma, entretanto, não nasce nem perece, caso contrário pereceriam todas as coisas que tem sua fonte nela. Nesse sentido, a partir do capítulo 9, em consonância com Platão, a alma é “princípio de movimento” (ἀρχὴ γὰρ κινήσεως), pois move todas as coisas, enquanto ela move-se por si mesma, uma vez que possui vida por si mesma, doando-se aos corpos e a todos os seres vivos (cf. 9, 1-10). Como já foi dito anteriormente, segundo Plotino, é preciso que “nem todos os viventes vivam com uma vida adventícia – ou se procederia até o infinito – mas deve existir alguma natureza que viva primariamente, e esta deve ser por força <indestrutível e imortal>” (IV 7 [2] 9, 10-12)<sup>116</sup>. Afinal, essa natureza deve ser o princípio de vida para todos os viventes que vivem com uma vida adventícia, existindo primariamente e imune a qualquer mudança substancial. Pois, o princípio de vida não pode nascer e perecer, caso contrário, não seria vivo por si mesmo (cf. IV 7 [2] 9, 12-17)<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> τὸ μὲν γὰρ γένεσις, ἀλλ’ οὐκ οὐσία, πᾶν τὸ σωματικόν εἶναι λέγοιτ’ ἄν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, μεταλήψει δὲ τοῦ ὄντος σφζόμενον, καθόσον ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνη.

<sup>116</sup> οὐ γὰρ δὴ πάντα ἐπακτῶ ζωῆ χρῆται· ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν· ἀλλὰ δεῖ τινα φύσιν πρώτως ζῶσαν εἶναι, ἣν ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον εἶναι δεῖ ἐξ ἀνάγκης, ἅτε ἀρχὴν ζωῆς καὶ τοῖς ἄλλοις οὖσαν.

<sup>117</sup> O princípio da vida não pode ser suscetível à propriedade contrária de sua própria essência, ou seja, à morte (*Fédon*, 105 d), uma vez que não vive com uma vida em potência, mas com uma vida em ato (cf. 11, 17-19). “Ademais, se disserem que toda alma é corruptível, então faz tempo deveriam ter perecido todas as coisas” (IV 7 [2] 12, 1-3).

Além disso, se usarmos o termo adequadamente, o “ser” não pode ser pensado como algo que às vezes é e outras vezes não é. O exemplo dado por Plotino é o branco ou a brancura. De um ponto de vista notadamente platônico, algo branco, ou seja, algo que tenha a cor branca de modo adventício, pode deixar de ser branco, uma vez que a brancura não faz parte de sua essência e não lhe é inerente e consubstancial. Mas o branco em si, ou a brancura como ser primário, necessariamente existe para sempre, mesmo que não haja nada sensível branco. Afinal, aquilo em que o ser está presente primariamente será ser para sempre (cf. IV 7 [2] 9, 18-23). Assim como a essência da justiça, do círculo e do triângulo, a brancura é, segundo Plotino, uma substância independente, incorruptível e imaterial; e, portanto, viva, pura e eterna:

Portanto, este ser primário e sempiterno não deve estar morto como uma pedra ou uma lenha, mas vivo. E toda aquela seção do ser que se mantenha a sós gozará de uma vida pura, enquanto que a que se misture com algo inferior encontrará em si um obstáculo para o melhor de si mesma – não por isso, entretanto, perecerá sua natureza –, mas recobrará seu primitivo estado se regressar a seus próprios domínios (IV 7 [2] 9, 23-31)<sup>118</sup>.

No capítulo 10, Plotino afirma que se a alma não é corpo, está claro que tem parentesco com a mais divina e eterna das duas naturezas. Não tem figura nem cor, nem é tangível (cf. *Fedro*, 247 c 6-7). Ora, se todo o divino e todo o ser real gozam de uma vida boa e sábia (παντὸς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὄντως ὄντος ζωῆ ἀγαθῆ κεχρηῆσθαι καὶ ἔμφορονι), toda alma devidamente purificada põe de manifesto que os males vêm de fora, mas <a sabedoria e as outras virtudes> lhe são próprias (φρόνησις καὶ ἡ ἄλλη ἀρετή, οἰκεῖα ὄντα) (*Rep.* 521 a 4). Plotino parte do pressuposto de que para reconhecer a verdadeira natureza da alma é preciso averiguar não uma alma tomada por paixões e apetites irracionais, misturada e dominada pelo corpo e pelo externo, mas uma

---

<sup>118</sup> τοῦτο ποῖνον τὸ ὄν πρῶτως καὶ αἰεὶ ὄν οὐχὶ νεκρόν, ὥσπερ λίθον ἢ ξύλον, ἀλλὰ ζῶν εἶναι δεῖ, καὶ ζωῆ καθαρᾷ κεχρηῆσθαι, ὅσον ἂν αὐτοῦ μένη μόνον· ὃ δ' ἂν συμμιχθῆ χεῖρονι, ἐμπόδιον μὲν ἔχειν πρὸς τὰ ἄριστα - αὐτί γε μὴν τὴν αὐτοῦ φύσιν ἀπολωλέναι - ἀναλαβεῖν δὲ τὴν ἀπχαίαν κατάστασιν ἐπὶ τὰ αὐτοῦ ἀναδραμόν.

alma que retomou sua verdadeira natureza purificando-se de sua mistura com o exterior e recobrando seu estado primitivo. “Se, pois, a alma é de tal condição quando retorna a si mesma como negar que pertença àquela natureza que dizemos que é a própria de todo o divino e eterno?” (IV 7 [2] 10, 14-16)<sup>119</sup>. Esse processo de retorno para si mesma e de uma progressiva depuração do exterior, Plotino chama de purificação (*kátarsis*), como verdadeira virtude<sup>120</sup>.

A sabedoria e a virtude verdadeiras, sendo coisas divinas, não podem implantar-se em algo vil e mortal, mas apenas em um ser divino da mesma natureza e qualidade. Afinal, seguindo de perto a Platão, a participação nas coisas divinas supõe a existência de parentesco e consubstancialidade (συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον) (cf. IV 7 [2] 10, 17-19). E essa reflexão leva Plotino a afirmar que um ser humano devidamente purificado tem poucas diferenças dos seres excelsos, isto é, dos deuses. Sendo a única diferença a sua condição corpórea: a de estar em um corpo (cf. IV 7 [2] 10, 20-23). Essa afirmação sugere que o sábio plotiniano é como a um deus encarnado<sup>121</sup>. É nesse ponto que, segundo Plotino, certa “experiência”<sup>122</sup> íntima da condição da alma humana influencia e até determina a percepção e o entendimento de sua natureza, para além de raciocínios e argumentos, sem, contudo, negá-los e abandoná-los. Em outras palavras, Plotino sugere que a <experiência íntima> de si mesmo influencia secretamente essa ou aquela concepção de alma. Por essa razão, um ser humano vicioso, mesclado e

---

<sup>119</sup> εἰ οὖν τοιοῦτον ἡ ψυχὴ, ὅταν ἐφ’ ἑαυτὴν ἀνέλθῃ, πῶς οὐ τῆς φύσεως ἐκείνης, οἷαν φαμέν τὴν τοῦ θεοῦ καὶ αἰδίου παντὸς εἶναι;

<sup>120</sup> Cf. I 2 [19] *Sobre as virtudes*. Cf. Trouillard, J. *La purification plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955. Cf. Brandão, B. G. S. L. *Ascensão e virtude em Plotino*. 2012. 291 f. Tese (doutorado em filosofia) – UFMG, Belo Horizonte.

<sup>121</sup> “Assim que muitas vezes lhe parecerá bem dito aquilo de <vos saúdo; mas eu, deus imortal ante vós>, quando se eleve ao divino e fixe seu olhar em sua própria semelhança com ele”. Citação de Empédocles, fr. 112, 4. (10, 37-40) ὡς πολλάκις αὐτῷ δόξαι τοῦτο δὴ καλῶς εἰρησται: χαίπετ’, ἐγὼ δ’ ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος πρὸς τὸ θεῖον ἀναβάς καὶ τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀτενίσας.

<sup>122</sup> Narbonne, J.-M. Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne, dans *Expérience philosophique et expérience mystique*, Philippe Capelle (éd.). Paris: Cerf, 2005.



identificado a toda sorte de paixões e determinações externas, dominado pelo corpóreo e exterior, teria muita dificuldade em reconhecer a natureza divina e imortal da alma. Já um ser humano purificado poderia reconhecer com muito mais clareza a sua verdadeira natureza:

E por isso também, se todos os homens fossem tais ou se houvesse um bom número de homens dotados de semelhantes almas, ninguém seria tão incrédulo que não creia que esta coisa sua que é a alma é totalmente imortal. Mas de fato, ao ver a alma da grande maioria tão multiplamente <estragada><sup>123</sup>, não se dão conta nem de que se trata de um ser divino nem de que se trata de um ser imortal (IV 7 [2] 10, 23-27)<sup>124</sup>.

Segundo Plotino, é preciso examinar cada coisa atendendo a seu estado de pureza, visto que o acréscimo sempre resulta em um obstáculo para o conhecimento de algo. É como o ouro em estado bruto, mesclado à terra e à outras rochas e impurezas. Para realmente conhecê-lo e contemplar sua verdadeira natureza é preciso limpá-lo de sua mistura e contaminação externa. O mesmo ocorre com a água de um rio poluído e com qualquer outro elemento: não é possível conhecer o que realmente é a água antes de purificá-la de todas as impurezas, de tudo aquilo outro que a polui e a contamina. Por essa razão, Plotino adverte que se olhe a si mesmo quem houver se depurado. Quem assim fizer crerá que é imortal ao se contemplar a si mesmo na região inteligível e na região pura, própria da essência da alma, pois se verá na intuição do eterno e de todos os seres do inteligível: “... e se verá a si mesmo convertido em universo inteligível e luminoso iluminado pela verdade procedente do Bem que irradia verdade sobre todos os seres inteligíveis” (cf. IV 7 [2] 10, 28-37)<sup>125</sup>. Trata-se, no limite, de uma “visão”

---

<sup>123</sup> Cf. Platão, *Rep.* 521 a 4.

<sup>124</sup> Διὸ καὶ, εἰ πᾶς ἄνθρωπος τοιοῦτος ἦν, ἢ πλῆθος τι τοιαύταις ψυχαῖς κεκρημένον, οὐδεὶς οὕτως ἦν ἄπιστος, ὡς μὴ πιστεύειν τό τῆς πυχῆς αὐτοῖς πάντῃ ἀθάνατον εἶναι. νῦν δὲ πολλαχοῦ λελωβημένην τὴν ἐν τοῖς πλείστοις ψυχῆν ὁρῶντες οὔτε ὡς περὶ θείου οὔτε ὡς περὶ ἀθανάτου χρήματος διανοοῦνται.

<sup>125</sup> ὄψεται γὰρ νοῦν ὁρῶντα οὐκ αἰσθητόν τι οἰδέ τῶν θνητῶν τούτων ἀλλὰ αἰδίῳ τὸ αἰδίον κατανοοῦντα, πάντα τὰ ἐν τῷ νοητῷ, κόσμον καὶ αὐτὸν νοητον καὶ φωτεινὸν γεγευμένον, ἀληθείᾳ καταλαμπόμενον τῇ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, ὃ πᾶσιν ἐπιλάμπει τοῖς νοητοῖς ἀλήθειαν·

(ὁράω) que supera toda argumentação anterior. Como se a verdadeira sabedoria sobre a natureza e essência da alma culminasse em uma “experiência direta”, representada pelo sentido da visão que contempla diretamente a realidade, mas não uma realidade outra, distante, separada daquele que contempla. Mas de uma visão de si mesmo, que se converte e se torna (γεγενημένον) o próprio “objeto” luminoso (φωτεινὸν) de contemplação. Trata-se de uma intuição (κατανοοῦντα) superior à racionalidade, sem, no entanto, desprezá-la e após percorrer o seu percurso argumentativo. No tratado IV 7, essa “visão” e “experiência”, Plotino apresenta com uma alegoria, a alegoria do ouro animado (χρυσὸς ἔμψυχος):

É como se um pedaço de ouro fosse um ser animado e, logo, após sacudir-se de todo o térreo que havia nele, sendo antes desconhecedor de si mesmo porque não via o ouro, se maravilhasse já então de sua própria natureza ao ver-se acendrado e pensasse que, desde já, não necessitava de nenhuma beleza postiça, sendo preciosíssimo por si mesmo com tanto que se lhe permita estar em si mesmo (IV 7 [2] 10, 47-52)<sup>126</sup>.

---

<sup>126</sup> οἷον εἰ χρυσὸς ἔμψυχος εἶν, εἶτα ἀποκρουσάμενος ὅσον γειρὸν ἐν αὐτῷ, ἐν ἀγνοίᾳ πρότερον ἑαυτοῦ ὧν, ὅτι μὴ χρυσὸν ἐώρα μεμονωμένον, καὶ ὡς οἰδὲν ἄρα ἔδει αὐτῷ κάλλους ἐπακτοῦ ἐνθυμοῖτο, αὐτὸς κρατιστεύων, εἴ τις αὐτὸν ἐφ’ ἑαυτοῦ ἐφῆ εἶναι.

## 4. A NATUREZA UNIMÚTIPLA DA ALMA

### 4.1. A alma do cosmos e as almas particulares

Paralelamente ao tema da essência da alma e de sua natureza e de sua posição em relação aos corpos, Plotino reflete sobre uma questão central de sua concepção de alma: a sua natureza unimúltipla; afinal, qual é a relação da Alma do mundo e da Alma universal (Alma Hipóstase) com as almas particulares? Já no tratado IV 9 [8] *Sobre se todas as almas são uma só* ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΠΑΣΑΙ ΑΙ ΨΥΧΑΙ ΜΙΑ, Plotino discute sobre o problema da unidade e da multiplicidade da alma. Este pequeno tratado da primeira fase é uma espécie de esboço do tema que será mais bem desenvolvido em VI 4 e VI 5 (22 e 23, respectivamente) *Que o ente sendo uno e idêntico está inteiro em todas as partes* ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟ ΟΝ ΕΝ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΝ ΟΝ ΑΜΑ ΠΑΝΤΑΧΟΥ ΕΙΝΑΙ ΟΛΟΝ (livro I e II); e em IV 3 [27] *Problemas acerca da alma* livro I, ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟΡΙΩΝ ΠΡΩΤΟΝ.

Inicialmente, em seu primeiro escrito sobre o assunto, ele parte dos indivíduos para pensar o tema. Em resumo, eis o problema apresentado nas primeiras linhas de IV 9 [8]: se em cada indivíduo a alma é uma só (porque está presente toda inteira em todas as partes) o mesmo ocorre com todas as almas, formando todas uma única e mesma alma? Em outras palavras: se a alma dos indivíduos (inclusive das plantas e dos animais) não se divide nos corpos, já que não há uma parte de si em uma parte do corpo e outra em outra parte, o que impede que todas as almas sejam uma única alma? Isto é:

“... que razão há para que a [alma] que está em mim seja uma só e a que está no universo não seja uma só?” (cf. IV 9 [8] 1, 1-10)<sup>127</sup>. E continua:

Se, pois, tanto a minha com a tua provém da do universo e a do universo é uma só, também a minha e a tua devem ser uma só; e se tanto a do universo como a minha provém de uma só alma, então de novo todas são uma só. Qual é, portanto, esta única alma? (IV 9 [8] 1, 10-13)<sup>128</sup>.

A citação acima apresenta duas possíveis interpretações. A primeira é, sobretudo, a dos estoicos, que concebem as almas particulares como partes da alma do universo; e a segunda é a própria de Plotino, que pensa as almas particulares e a alma do cosmos como “partes” de uma alma ainda superior e anterior (no sentido ontológico) a ambas. Como vimos acima, o tema da alma do universo é uma herança, sobretudo, de Platão, ao afirmar no *Filebo* (30 a) a necessidade de que o cosmos seja animado tal como o é o nosso próprio corpo. A concepção estoica surge, segundo Plotino, de certa interpretação desse mesmo texto de Platão, afirmando que “... assim como nosso corpo é uma parte do universo, assim também nossa alma é uma parte da alma do universo” (IV 3 [27], 1, 24-26)<sup>129</sup>.

Segundo Plotino em IV 9 [8], se não aceitarmos a tese da unidade da Alma “... nem o universo será uno nem se encontrará um único princípio para as almas” (IV 9 [8] 1, 23-24)<sup>130</sup>. Ora, para saber o que é a alma e, sobretudo, o que a faz ser uma é preciso compreender a relação das almas particulares com a alma total e com a alma do cosmos, isto é, é preciso compreender sua unimultiplicidade. Apesar de a questão estar posta no tratado IV 9 [8], é no tratado IV 3 [27], um texto já da fase intermediária, que Plotino

---

<sup>127</sup> διὰ τί γὰρ ἡ ἐν ἐμοὶ μία, ἡ δ' ἐν τῷ παντὶ οὐ μία;

<sup>128</sup> εἰ μὲν οὖν ἐκ τῆς τοῦ παντός καὶ ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σή, μία δὲ ἐκείνη, καὶ ταύτας δεῖ εἶναι μίαν. εἰ δὲ καὶ ἡ σή, μία δὲ ἐκείνη, καὶ ταύτας δεῖ εἶναι μίαν. εἰ δὲ καὶ ἡ τοῦ παντός καὶ ἡ ἐμὴ ἐκ ψυχῆς μίας, πάλιν αὐτῶν πᾶσαι μία. αὕτη τοίνυν τίς ἡ μία;

<sup>129</sup> ὡς σῶμα μέρος ὄν τοῦ παντός τὸ ἡμέτερον, οὕτω καὶ ψυχὴν τὴν ἡμετέραν μέρος τῆς τοῦ παντός ψυχῆς εἶναι.

<sup>130</sup> τό τε πᾶν ἐν οὐκ ἔσται, μία τε ἀρχὴ ψυχῶν οὐχ εὐρεθήσεται.

mais se dedica ao tema, retomando e desenvolvendo os problemas de IV 9 [8]<sup>131</sup>. A princípio, ainda no primeiro capítulo, Plotino apresenta os argumentos (aparentemente dos estoicos<sup>132</sup>) que defendem que as almas particulares são partes da alma do cosmos. E na sequência, na medida em que refuta esses argumentos, ele apresenta a sua própria tese.

O primeiro argumento apresentado em IV 3 [27] (cf. 1,18-22) diz que nossas almas são partes da alma do cosmos, uma vez que alcançamos os mesmos objetos que alcança a Alma do universo. Se possuímos uma intelectividade similar, eles (os estoicos), segundo Plotino, argumentam que é porque somos partes (μέρος) da alma do todo. A partir do segundo capítulo, Plotino contra-argumenta essa concepção dizendo que essa constatação não leva a supor que nossas almas sejam partes daquela, mas que possuem a mesma natureza. Se admitem que tanto as almas particulares como a Alma do cosmos entram em contato com os mesmos objetos, diz Plotino, admitem também que são da mesma espécie e do mesmo gênero (cf. IV 3 [27] 2, 1-3). E a partir desse ponto apresenta o que seria sua própria tese:

... seria melhor e mais justo que dissessem que são uma mesma e só alma e que cada uma é toda. Ao fazer delas uma só alma, as fazem depender de outro princípio, o qual, não sendo já, ele mesmo, deste ou daquele ser, mas de nenhum – nem do cosmos nem de nenhum outro –, ele mesmo dá origem ao que é (alma) do cosmos ou de qualquer outro ser animado. Porque o correto é que, justamente por ser substância, nem toda alma é alma de algum ser, mas que existe uma alma que não o é de nenhum em absoluto, e que todas as outras, as que o são de algum, se fazem tais em um momento dado e acidentalmente (IV 3 [27] 2, 4-11)<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> O tratado IV 3 [27] é uma espécie de retomada e de síntese dos temas psicológicos apresentados e desenvolvidos em tratados anteriores.

<sup>132</sup> Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, num. 774.

<sup>133</sup> ἄλλα μᾶλλον ἂν τὴν αὐτὴν καὶ μίαν ἐκάστην πᾶσαν κικαίωτερον ἂν εἴποιεν. μίαν δὲ ποιοῦντες εἰς ἄλλο ἀναρτῶσιν, ὃ μηκέτι τοῦδε ἢ τοῦδε ἀλλὰ οὐδενὸς ὄν αὐτὸ ἢ κόσμου ἢ τινος ἄλλου αὐτὸ ποιεῖ, ὃ καὶ κόσμου καὶ ὠτουοῦν ἐμφύχου. καὶ γὰρ ὀρθῶς ἔχει μὴ πᾶσαν τὴν ψυχὴν τινος εἶναι οὐσίαν γε οὔσαν, ἀλλ' εἶναι, ἢ μὴ τινός ἐστιν ὅλως, τὰς δὲ, ὅσαι τινός, γίγνεσθαι ποτε κατὰ συμβεβηκός.

Essa alma substância que não é alma de nenhum ser é a Alma superior, a Hipóstase Alma. Ora, se toda a multiplicidade das almas encarnadas, inclusive a do cosmos, são uma mesma Alma é porque elas dependem de uma unidade fundamental que torna todas expressões de um único princípio. Um princípio que seja a origem e a substância de todas as almas deste ou daquele ser, que o são em um momento dado e acidentalmente, já que a alma é uma substância capaz de existir por si mesma independentemente do corpo. E por essa razão, cada uma é toda, isto é: cada alma particular, inclusive a do cosmos, é a Alma total, assim como em cada parte do corpo há a presença da alma inteira, com todas as suas potências, já que a alma não se divide nos corpos<sup>134</sup>.

#### **4.2. Em que sentido se emprega o termo <parte> para falar da alma? A analogia da Ciência**

Para compreender o ponto apresentado acima é preciso entender, segundo Plotino, em que sentido se emprega o termo <parte> nesta classe de seres. Não é em um sentido corporal, como se entende as partes de um corpo (cf. IV 3 [27] 2, 12-13). As partes de um corpo são fragmentos distintos do todo. Mesmo os corpos “homeoméricos” (ὁμοιομερῶν) – que são aqueles cujas partes são semelhantes entre si e semelhantes ao todo – são partes em virtude da massa e da quantidade e não em virtude das qualidades e da forma (cf. IV 3 [27] 2, 13-16). Plotino usa novamente o exemplo da brancura: a brancura que há em uma porção de leite não é uma parte da

---

<sup>134</sup> Para ver esse tema com mais detalhe, cf. Martins de Oliveira, M. E. *A fraternidade entre a alma do mundo e as almas individuais na filosofia de Plotino*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Usp. São Paulo: 2010.

brancura do leite total, mas brancura de uma porção de leite, já que a brancura em si carece de magnitude e de quantidade (cf. IV 3 [27] 2, 16-21)<sup>135</sup>.

Qual é, portanto, o sentido do termo <parte> (μέρος) aplicado aos seres incorpóreos? Plotino apresenta três exemplos como possibilidades de compreensão. Primeiro de <parte> no sentido aplicado aos números abstratos, “como o dois é parte do dez” (ὡς τὰ δύο τῶν δέκα); depois, de parte de um círculo ou de uma linha (ὡς κύκλου καὶ γραμμῆς μέρος), como ocorre na geometria; e por fim, de parte no sentido em que o teorema é parte de uma ciência (ὡς ἐπιστήμης μέρος τὸ θεώρημα) (cf. IV 3 [27] 2, 21-24). Segundo Plotino, tanto nas unidades numéricas quanto nas figuras geométricas ocorre o mesmo que nos corpos. O todo diminui com o fracionamento das partes e cada parte é menor do que o todo, como uma pequena fração de um corpo que não contém a totalidade de sua origem. Ora, o que possui quantidade necessariamente aumenta e diminui (cf. IV 3 [27] 2, 24-30). Com efeito, se a alma universal fosse dotada de quantidade<sup>136</sup>, como se ela fosse uma dezena e a particular uma unidade, dentre os muitos absurdos, diz Plotino, se seguiria o seguinte: “... que a dezena não seria algo unitário, com o que ou cada uma das unidades mesmas da dezena seria uma alma ou a Alma constaria de componentes que seriam todos inanimados” (IV 3 [27] 2, 32-34)<sup>137</sup>.

Em suma, o que o argumento diz é que se a Alma universal fosse um conjunto de almas, como a dezena é um conjunto de unidades, ela não seria uma Alma universal propriamente dita, una e inteira, mas apenas um conjunto de multiplicidades; o que seria absurdo e autocontraditório, já que não há unidade e universalidade, mas apenas soma

---

<sup>135</sup> “οὐ γὰρ ἡ ἐν τῷ μορίῳ τοῦ γάλακτος λευκότης μέρος ἐστὶ τῆς τοῦ παντὸς γάλακτος λευκότητος, ἀλλὰ μορίου μὲν ἐστὶ λευκότης, μόριον δὲ οὐκ ἐστὶ λευκότητος· ἀμέγεθες γὰρ ὅλως καὶ οὐ ποσὸν ἡ λευκότης.”

<sup>136</sup> Isto é, se ela fosse corpórea, como pensavam os estoicos.

<sup>137</sup> “καὶ οὐχ ἔν τι τὰ δέκα, δαὶ ἐκάστη αὐτῶν τῶν μονάδων ἢ ψυχὴ ἔσται, ἢ ἐξ ἀψύχων ἀπάντων ἡ ψυχὴ”

de fragmentos. E, se, por outro lado, as unidades particulares não forem almas, a Alma universal constaria de componentes inanimados, o que também seria autocontraditório e absurdo. Além disso, diz Plotino, essa concepção não nos permite compreender como uma parte da Alma total (as almas particulares) é da mesma espécie que a sua origem (cf. IV 3 [27] 2, 33-34).

No exemplo das figuras geométricas ocorre o mesmo tipo de problema: a parte de um círculo ou de um quadrado não é necessariamente um círculo ou um quadrado. Mesmos os corpos cujas partes são semelhantes ao todo, como os corpos <homeoméricos> citados por Plotino, não são inteiramente semelhantes, isto é, nem todas as suas partes são semelhantes (cf. IV 3 [27] 2, 34-38). Mas são eles mesmos, ou seja, os estoicos, que, segundo Plotino, sustentam que toda alma é da mesma espécie (cf. IV 3 [27] 2, 38-40). Afinal, admitir que a Alma total se fragmente em partes é desfazê-la completamente, tornando-a apenas um nome de um composto e um mero agregado de fragmentos e não um princípio originário e unitário, anterior a toda multiplicidade. Isso seria o mesmo que repartir o vinho em muitas porções, dizendo que cada porção é uma parte do vinho total (cf. IV 3 [27] 2, 40- 49). Na verdade, já não há mais o vinho total, mas apenas porções fragmentadas de um mesmo vinho.

Resta, portanto, analisar o exemplo do teorema como <parte> da ciência. Cada teorema tem em potência a ciência inteira e sua enunciação não fragmenta nem diminui a totalidade de tal ciência, mas sua enunciação (da parte) é como uma atualização do todo. Se essa comparação é verdadeira, assim como a Ciência não é propriamente seus teoremas, mas está presente (em sua totalidade, ainda que em potência) em cada um deles, a Alma total não se confunde com as almas particulares, sendo uma Alma autossubsistente (cf. IV 3 [27] 2, 50-56), “... e, portanto, tampouco será alma do



cosmos, mas que ainda a do cosmos será uma das almas particulares. Logo todas são partes de uma só Alma, visto que são da mesma espécie” (IV 3 [27] 2, 56-58)<sup>138</sup>. Essa analogia da unimultiplicidade da Alma com a unimultiplicidade da Ciência já aparece no tratado IV 9 [8]. Lá, Plotino esclarece que para ser realmente científico, um teorema traz em potência todos os outros, e que cada um só é científico porque tem a Ciência total em potência (cf. IV 3 [27] 5, 2-23). Nesse sentido, em cada teorema, isto é, em cada parte, o todo está presente integralmente, ainda que latente e em potência (cf. IV 3 [27] 5, 14-16), de modo que o sábio é capaz de deduzir por meio da análise, a partir de um teorema, todos os outros (cf. IV 3 [27] 5, 23-27)<sup>139</sup>. Contudo, essa concepção deixa uma questão em aberto. Como uma é a alma do cosmos e as outras são de partes do cosmos? Elas são partes assim como se diz que a alma que está no dedo do pé é parte da alma do animal total? (cf. IV 3 [27] 2, 58-60; 3, 1-3). A princípio, parece que essa afirmação anularia a individualidade das almas particulares, tornando todas, no limite, partes da alma do cosmos, assim como a alma presente no dedo do pé é parte da alma do indivíduo total.

#### **4.3. O animal psíquico multiforme: a cratera do demiurgo e a variedade de almas**

A questão da individualidade já foi considerada o ponto mais frágil e complexo da tese plotiniana da unidade da Alma. Em parte, pela ausência do conceito de “pessoa” na filosofia platônica, como também pela pouca ênfase dada à individualidade e à subjetividade no horizonte da filosofia grega, tal como passamos a fazer, sobretudo, a

---

<sup>138</sup> οὐ τούτων οἰδὲ τοῦ κόσμου, ἀλλὰ τις καὶ αὕτη τῶν ἐν μέρει. μέρη ἄρα πᾶσαι μιᾶς ὁμοειδεῖς οὔσαι.

<sup>139</sup> Trata-se de uma concepção de Ciência notadamente grega, em que um passo segue necessariamente outros e supõe determinados antecessores (cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1112 b 20-24). Para ver sobre o método de “análise” dos geometras gregos, cf. T. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1949 (reimpres. 1970), págs. 270-272.

partir de a Modernidade<sup>140</sup>. No entanto, apesar de afirmar a unidade das almas na hipóstase Alma, Plotino procura defender e preservar suas individualidades. E é esse paradoxo e essa articulação de seu pensamento que parece melhor revelar a riqueza e a profundidade de sua concepção de Alma.

A princípio, ainda no tratado IV 9 [8], Plotino se coloca a seguinte objeção: se todas as almas fossem uma mesma alma, todos compartilharíamos, inclusive, com o universo, as mesmas sensações, as mesmas qualidades morais, as mesmas afecções e os mesmos apetites, ou seja, não haveria propriamente indivíduos e almas particulares (cf. IV 9 [8] 1, 15-20). Inicialmente, a solução apontada por Plotino parece alocar todas essas diferenças singulares mencionadas acima sob responsabilidade do composto orgânico e dos diferentes corpos, considerando que as sensações, as afecções, os apetites e os movimentos ocorrem fundamentalmente nos corpos: “Em realidade, supondo que tu também tivesses que conhecer minha afecção, seria preciso que houvesse um só corpo contínuo formado por nossos dois corpos...” (IV 9 [8] 2, 11-12)<sup>141</sup>. Entretanto, a explicação da origem da singularidade das sensações, afecções e apetites não explica a possibilidade da alma ser virtuosa em um indivíduo e viciosa em outro, uma vez que trata-se de uma mesma e única alma.

De certa forma, Plotino aponta para a mesma concepção que será desenvolvida mais tarde, em IV 3 [27], ao dizer que a alma particular é parte da Alma total assim como a alma que está no dedo do pé é parte da alma do animal total. No tratado IV 9 [8], ele afirma: “Porque nem sequer em um só corpo a afecção de uma mão é percebida

---

<sup>140</sup> Cf. Blumenthal, H. J. “Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus”, in: *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, págs. 55-63.

<sup>141</sup> εἰ δὲ ἕδει τὸ ἕμὸν γινώσκειν καὶ σέ, ἔν τι ἕξ ἀμφοῖν ὁ, συνημμένον σῶμα ἐχρῆν εἶναι.

pela outra; é percebida pela alma que está em todo o corpo” (IV 9 [8] 2, 9-10)<sup>142</sup>. Nesse trecho, parece que Plotino faz alusão à doutrina estoica que entende as almas particulares como partes da alma do cosmos. As almas que estão nas mãos seriam alegorias das almas particulares, que desconhecem as afecções umas das outras, e a alma que está em todo o corpo seria uma imagem da alma do cosmos, que semelhante a alma total de um corpo particular conhece as afecções de ambas. Mas no tratado IV 9 [8], Plotino não analisa as consequências dessa concepção. Isso será feito apenas no tratado IV 3 [27]. De todo modo, mesmo no tratado [8], Plotino não afirma a absoluta unidade da alma:

Ademais, não dizemos que a alma seja una ao ponto de estar totalmente isenta de multiplicidade – isto é preciso reservar à natureza superior<sup>143</sup> –; o que dizemos é que é una e múltipla e que participa da natureza que <se faz divisível nos corpos> e, por outro lado, da <indivisível><sup>144</sup>, com o que de novo é una (IV 9 [8] 2, 24-28)<sup>145</sup>.

Para explicitar este ponto, Plotino parte novamente da alegoria das partes do corpo e das “partes” da alma correspondentes, dizendo que do mesmo modo que a afecção que se produz em uma parte do corpo não se estende necessariamente ao conjunto, mas a afecção que se produz em um centro mais importante repercute nas partes, assim os efeitos que chegam do universo são mais claros, já que muitas partes compartilham as afecções do conjunto. Contudo, se os efeitos provenientes das partes contribuem ao conjunto não está claro (cf. IV 9 [8] 2, 29-35). Por fim, Plotino apresenta alguns indícios da unidade da alma, como o desejo de amizade, as simpatias mútuas, os encantamentos mágicos e as comunicações à distância (cf. IV 9 [8] 3, 1-7):

---

<sup>142</sup> οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τοῦ ἐνὸς σώματος τὸ τῆς ἐτέρας χειρὸς πάθημα ἢ ἐτέρα ἦσθετο, ἀλλ’ ἢ ἐν τῷ ὅλῳ.

<sup>143</sup> Isto é, o Intellecto, segundo IV 2.

<sup>144</sup> Citações de Platão (*Timeu* 35 a).

<sup>145</sup> οὐδὲ γὰρ οὕτως μίαν λέγομεν, ὡς πάντη πλήθους ἄμοιρον - τοῦτο γὰρ τῇ κρείττονι φύσει δοτέον - ἀλλὰ μίαν καὶ πλήθος λέγομεν καὶ μετέχειν τῆς φύσεως τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς γινομένης καὶ τῆς ἀμερίστου αὐτῆς, ὥστε πάλιν εἶναι μίαν.

E uma palavra, enfim, dita em voz baixa influi na disposição de quem está longe e se faz escutar por quem se encontra a distâncias imensas. De modo que cabe deduzir que a unidade de todas as coisas se deve a que a alma é uma só (IV 9 [8] 3, 7-9)<sup>146</sup>.

No entanto, é no tratado IV 3 [27] que Plotino irá analisar de modo crítico a alegoria das partes da alma e das partes do corpo. E ele o faz procurando esclarecer a correta interpretação do *Filebo* de Platão. Para ele, Platão não quer dizer que as almas particulares sejam partes da alma do cosmos, mas que seria absurdo dizer que “... o céu seja inanimado quando nós, que temos por corpo uma parte do corpo do universo, temos alma” (cf. IV 3 [27] 7, 1-8)<sup>147</sup>. Afinal, como os corpos particulares poderiam ser animados (ἔμψυχον) se o universo fosse inanimado? Trata-se, segundo Plotino, de uma necessidade de mostrar que o corpo ordenado e uno do universo supõe um princípio de unidade e organização, assim como nossos corpos ordenados e unos dependem de uma alma. Mas isso não significa que as almas particulares sejam meras partes e fragmentos da alma do universo.

Plotino argumenta que é em uma passagem do *Timeu* (cf. 41 d 4-8) que Platão melhor esclarece esse aspecto de seu pensamento. Lá, ele afirma que só após ter sido originada a Alma do universo, o demiurgo cria as demais almas, empregando a mescla retirada da mesma cratera da qual retirou a Alma do cosmos. Desse modo, o demiurgo criou, segundo a narrativa platônica, toda alma da mesma espécie, atribuindo apenas diferenças de qualidades a cada uma<sup>148</sup> (cf. IV 3 [27] 7, 8-13).

Da mesma forma, o fato de as almas assimilarem os influxos cósmicos não significa que elas sejam partes da Alma do universo. Plotino argumenta que as almas

---

<sup>146</sup> καὶ λόγος δὲ ἡπρ' ἑμὰ λεχθεὶς διέθηκε τὸ πόρροω, καὶ κατακοῦειν πεποίηκε τὸ κιστώως ἀμήχανον ὅσον τόπον· ἐξ ὧν ἐστι τὴν ἐνότητα μαθεῖν ἀπάντων τῆς ψυχῆ μιᾶς οὔσης.

<sup>147</sup> ὡς ἄτοπον τὸν οὐρανὸν ἄψυχον λέγειν ἡμῶν, οἱ μέρος σώματος ἔχομεν τοῦ παντός, ψυχὴν ἔχόντων.

<sup>148</sup> Trata-se dos diferentes graus e tipos de almas, segundo a atuação de distintas potências, conforme veremos a seguir: cf. IV 3 [27] 6, 28-35; 8, 12-18.

são capazes de assimilar as impressões do ambiente externo, assim como das cidades em que habitam, mas isso não significa que sejam partes do cosmos. Segundo Plotino, apesar de experimentarmos o influxo da rotação cósmica, possuímos uma alma distinta capaz de resistir a essas influências. E, parece que, esse é o ponto central da argumentação plotiniana: pensar a alma particular como parte da alma do cosmos significa, para Plotino, anular sua liberdade e sua individualidade<sup>149</sup>. O fato de nascermos no seio do universo não significa que sejamos apenas partes dele; afinal, a alma que se aloja no seio materno é distinta da alma de sua mãe (cf. IV 3 [27] 7, 14-32). O mesmo se dá com relação à simpatia de todas as coisas. Para Plotino, as almas simpatizam porque todas provêm da mesma origem que a alma do universo, e, no limite, são uma mesma alma ainda que muitas. Sua individualidade e suas diferenças se devem às diferenças dos corpos, ao seu caráter moral (resultado de suas escolhas), aos seus atos racionais (τῆς διανοίας ἔργοις) e, como disse Platão, como consequência de suas vidas anteriores (τῶν προβεβιωμένων βίων) (cf. IV 3 [27] 8, 1-10).

Além disso, Plotino menciona certas diferenças intrínsecas que resultam em distintas qualidades de almas, a partir de sua interpretação do *Timeu* (cf. 41 d 7). Lá, Platão fala da existência de almas de primeiro, de segundo e de terceiro graus. Segundo Plotino, todas as almas são todas as coisas; no entanto, cada uma é o que é segundo a potência que preponderantemente atua nela (cf. IV 3 [27] 8, 12-13). Desse modo, cada uma atua segundo sua proximidade com o princípio (o Bem) ou segundo o modo de união com o mesmo, de acordo com a potência em exercício. Uns podem chegar a unir-se com o princípio (ἀλλ' οἱ μὲν ἐνοῖντο ᾧ), outros podem apenas aproximar-se e outros conseguem isto ainda em menor grau:

---

<sup>149</sup> Cf. acima, 29 ss.

... por razão de que nem todos atuam com as mesmas potências, mas que uns atuam com uma potência de primeiro grau, outros com uma de segundo e outros com uma de terceiro grau, ainda que todos possuem todas as potências (IV 3 [27] 6, 32-35)<sup>150</sup>.

Esses três tipos de almas, portanto, correspondem a três potências que, por sua vez, correspondem a três modos de união (ἔνωσις) com o princípio. Segundo Plotino, algumas almas se unem em ato (τὴν μὲν ἐνοῦσθαι ἐνεργείᾳ), outras pelo conhecimento (τὴν δὲ ἐν γνώσει <εἶναι>) e outras pelo desejo (τὴν δὲ ἐν ὀρέξει) (cf. 8, 14-15). Parece uma espécie de adaptação plotiniana da tripartição da alma presente em *A República* de Platão (cf. 428 a-434; 441 c-445 e) e de sua divisão das almas em primeiro, segundo e terceiro graus no *Timeu* (cf. 41 d 7). Na interpretação de Plotino, cada potência ou cada modo de união com o princípio corresponde a determinado nível ou a certa faculdade da alma. A união em ato parece dizer respeito ao nível intelectual e intuitivo, ou a parte superior da alma, a *nóesis*; a união pelo conhecimento diz respeito à aproximação por meio do conhecimento racional e discursivo, a *diánoia*; e a união mais distante por meio do desejo, *órexis*, próprio do desejo instintivo da natureza. Nesse sentido, uma vez que diversas almas olham e anseiam objetos distintos, a partir de olhares distintos, elas se fazem precisamente aquilo que olham (εἶναι καὶ γίγνεσθαι). E por essa razão, “... a plenitude e a perfeição não é a mesma para todas as almas” (cf. IV 3 [27] 8, 15-17)<sup>151</sup>.

Dessa maneira, segundo Plotino, a Alma é um sistema total e variado, unimúltipla, ou um “animal psíquico multiforme”: “... uma Razão unitária, universal, múltipla e variada, ao modo de um Animal psíquico multiforme...” (IV 3 [27] 8, 18-

---

<sup>150</sup> καθὸ ταῖς δυνάμεσιν οὐ αὐταῖς ἐνεργοῦσιν, ἀλλ’ οἱ μὲν τῇ πρώτῃ, οἱ δὲ τῇ μετ’ ἐκείνην, οἱ δὲ τῇ τρίτῃ, ἀπάντων τὰς πάσας ἔχόντων.

<sup>151</sup> καὶ τὸ πλήρες δὲ ταῖς ψυχαῖς καὶ τέλειον οὐχὶ ταῦτόν πάσαις.

20)<sup>152</sup>. Trata-se de um todo variado e complementar que forma um único sistema e que tem uma mesma origem e centro. Esse animal psíquico é um sistema coordenado (σύνταξις ἔστι) de seres que não estão totalmente desmembrados (διέσπασται) uns dos outros (cf. IV 3 [27] 8, 20-21).

#### 4.4. A unidade e a onipresença: o Ente e a Alma estão inteiros em todas as partes

Os tratados 22 e 23 na ordem cronológica [VI 4 e VI 5, respectivamente] *Que o ente, sendo uno e idêntico, está inteiro em todas as partes*, livro I-II (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟ ΟΝ ΕΝ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΝ ΟΝ ΑΜΑ ΠΑΝΤΑΧΟΥ ΕΙΝΑΙ ΟΛΟΝ - ΠΡΩΤΟΝ e ΔΕΥΤΕΡΟΝ) são, na verdade, um único grande tratado dividido em dois na edição de Porfírio. Esse é o primeiro escrito de Plotino após a chegada de seu discípulo e editor em sua escola e, certamente, é o maior texto de Plotino sobre a unidade e a onipresença do Ente e da Alma no sensível e representa a plena maturidade de sua filosofia psicológica. Ao colocar-se o problema da unidade e da multiplicidade, Plotino ressalta a dificuldade da razão para apresentar argumentos que tenham alguma força persuasiva. Plotino supõe que eles tenham força constrictiva (ἀνάγκην), ou seja, que sejam capazes de nos constringer a uma apreensão mais direta do real; mas a mente racional, segundo Plotino, não parece capaz de se persuadir completamente:

Como é que o Ente contém os entes? Como é que contém uma multiplicidade de intelectos e uma multiplicidade de almas, se o Ente é um só em todas as partes, e não só especificamente, e um só Intelecto e uma só Alma? Entretanto, contém almas distintas: a do universo e as outras! Tudo isto parece depor contra nossa [doutrina]. Ademais, os argumentos aduzidos, supondo que tenham alguma força constrictiva, não têm poder persuasivo: a mente não acaba de persuadir-se de que algo assim seja o mesmo em todas as partes. Talvez seria melhor dividir aquele Todo de maneira que aquilo de onde partiu a divisão não sofra diminuição em nada, ou, para expressar-se em

---

<sup>152</sup> εἷς γὰρ πᾶς λόγος πολὺς καὶ ποικίλος, ὥσπερ ζῷον ψυχικὸν πολλὰς μορφὰς ἔχον.

termos mais adequados, gerar a partir daquele, e assim, deixar que exista a prole nascida daquele e que sejam as almas originadas a modo de partes as que preenchem já todas as coisas (VI 4 [22] 4, 1-9)<sup>153</sup>.

Mais adiante no mesmo texto, no tratado diretamente posterior, o livro II segundo a edição porfiriana VI 5 [23], Plotino explicita melhor a dificuldade da razão para compreender a unidade da Alma. Em primeiro lugar, a razão não é algo uno, mas algo múltiplo e dividido; além disso, ela se serve da natureza dos corpos para realizar sua investigação, tomando dela seus princípios<sup>154</sup>. Por esse motivo, a razão desconfia da unidade e tende a dividir a Essência, pensando que é como a natureza dos corpos (cf. VI 5 [23] 2, 1-7). Plotino, afirma, entretanto, que para bem raciocinar nesse tema é preciso adotar princípios apropriados para essa investigação. Para cada natureza (sensível e inteligível) há uma investigação adequada e correspondente, atendendo a quiddidade própria de cada realidade (cf. VI 5 [23] 4, 10-27). O inteligível, ou o Ente real, é necessariamente invariável e, portanto, isento de movimento, tempo e devir; além disso, não ocupa lugar algum no espaço, não estando instalado “aqui” ou “lá”, nem em lugar algum. Desse modo, é possível compreender como estando consigo mesmo não há algo a parte dele que esteja aqui ou lá, nem há nada que se aparte dele. Além disso, se é uno e impassível, não está em outro, em algum sujeito externo, “coexistindo simultaneamente em muitos sem deixar de estar uno e inteiro consigo mesmo” (cf. VI 5 [23] 3, 1-11)<sup>155</sup>. Ora, mas se ele não está em outro, caso contrário não seria impassível e

---

<sup>153</sup> Πῶς οὖν τὸ ὄν καὶ τὰ ὄντα καὶ νοῦς πολλοὺς καὶ ψυχὰς πολλὰς, εἰ τὸ ὄν πανταχοῦ ἐν καὶ μὴ ὡς ὁμοειδές, καὶ νοῦς εἷς καὶ ψυχὴ μία; καίτοι ἄλλην μὲν τοῦ παντός, τὰς δὲ ἄλλας. παῦτά τε γὰρ ἀντιμαρτυρεῖν δοκεῖ καὶ τὰ εἰρημένα, εἴ τινα ἀνάγκην, ἀλλ’ οὐ πειθῶ γε ἔχει ἀπίθανον νομιζούσης τῆς ψυχῆς τοῦ ἐν οὕτω πανταχοῦ παύτων εἶναι. Βέλτιον γὰρ ἴσως μερίσαντα τοῦ ὅλου ὡς μηδὲν ἐλαττοῦσθαι ἀφ’ οὗ ὁ μερισμὸς γεγένηται, ἢ καὶ γεννήσαντα ἀπ’ αὐτοῦ, ἵνα δὴ βελτίοσι χρώμεθα ὀνόμασιν, οὕτω τὸ μὲν ἔᾶσαι ἐξ αὐτοῦ εἶναι, τὰ δ’ οὖον μέρη γενόμενα, ψυχὰς, συμπληροῦν ἤδη τὰ πάντα.

<sup>154</sup> O raciocínio é dividido no espaço e no tempo, composto de uma multiplicidade de palavras, conceitos e ideias cuja origem se dá na experiência sensível dos corpos e objetos físicos. A esse respeito, cf. V 6 [24], *passim*.

<sup>155</sup> ... μεταβολὴν ἐν πολλοῖς ἅμα εἶη ἐν ὅλον ἅμα ἑαυτῷ ὄν...



autossubsistente, isso significa que na verdade são os “outros” que subsistem nele e que estão nele:

Se, pois, sem apartar-se de si mesmo, nem dividir-se nem mudar, coexistisse simultaneamente em muitos sem deixar de estar uno e inteiro consigo mesmo, coexistiria em muitos sem deixar de ser idêntico a si mesmo em todas as partes. Mas isto equivale a não ser autossubsistente sendo autossubsistente. Só nos resta, portanto, afirmar que aquele não existe em nenhum sujeito, mas que as outras coisas participam dele, todas aquelas que são capazes de estar presentes a ele e na medida em que são capazes de estar presentes a ele (VI 5 [23] 3, 9-16)<sup>156</sup>.

Essa afirmação nos leva de volta ao início do texto, no livro I, em VI 4 [22]. Lá, no capítulo 2, Plotino argumenta que não é o Ente, ou o inteligível, que está no sensível, mas o sensível que está no inteligível. Ora, o universo primordial, que não nasce nem perece, não pode estar em coisa alguma, porque nenhuma é anterior a ele; mas o posterior, o sensível, é que está nele, já que depende dele “... e não pode, sem ele, estar nem em repouso nem em movimento” (cf. VI 4 [22] 2, 1-7)<sup>157</sup>. Segundo Plotino, no capítulo 2 do livro I, em conformidade com o que vimos no livro II, o Ente não pode estar localizado e nem pode estar em busca de algum lugar (cf. VI 4 [22] 2, 14-15). Na verdade, é o sensível que se situa nele e participa dele, sem dividi-lo, uma vez que estando em si mesmo, ele está em unidade. Desse modo, o Ente está presente todo inteiro em todas as partes do sensível:

Porque o Ente não poderia estar no não-ente, mas [...] o não-ente no Ente. Encontra-se, pois, com o Ente inteiro. Porque não era possível que o Ente se desgarrasse de si mesmo. Está claro, ademais, que dizer do Ente que está em todas as partes quer dizer que está no Ente. Logo é si mesmo. E nada tem de estranho que <em todas as partes> quer dizer <no Ente> e <em si mesmo>,

---

<sup>156</sup> ει οὖν μὴ ἀποστὰν ἑαυτοῦ μηδὲ μερισθὲν μηδὲ μεταβαλλὼν αὐτὸ μηδεμίαν μεταβολὴν ἐν πολλοῖς ἅμα εἶν ἐν ὅλον ἅμα ἑαυτῷ ὄν, τὸ αὐτὸ ὄν πανταχοῦ ἑαυτῷ τὸ ἐν πολλοῖς εἶναι ἂν ἔχοι· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἐφ’ ἑαυτοῦ ὄν μὴ αὐτῷ ἐφ’ ἑαυτοῦ εἶναι. λείπεται τοίνυν λέγειν αὐτὸ μὲν ἐν οὐδενὶ εἶναι, τὰ δ’ ἄλλα ἐκείνου μεταλαμβάνει, ὅσα δύναται αὐτοῦ παρεῖναι, καὶ καθόσον ἐστὶ δυνατὰ αὐτοῦ παρεῖναι.

<sup>157</sup> ...καὶ μάλιστα ἐξ ἐκείνου ἡρτημένον καὶ οὐ κινάμενον ἄνευ ἐκείνου οὔτε μένειν οὔτε κινεῖσθαι.

porque <em todas as partes> é neste caso <em unidade> (VI 4 [22] 2, 22-27)<sup>158</sup>.

Contudo, Plotino afirma que geralmente é feita uma inversão e coloca-se o Ente no sensível, dando-lhe a onipresença, sem compreender como é possível algo abarcar e se estender em um universo tão grande (cf. VI 4 [22] 2, 28-32). Assim, acabamos por espacializar a Essência, o Ente ou a Alma. De modo que não é o Ente que se estende inteiro até cada parte do sensível, mas o sensível que vai de todas as suas partes até o Ente. E como aquele não se divide nem se separa de si mesmo, o sensível o encontra inteiro em cada uma de suas partes (cf. VI 4 [22] 2, 32-34), desde que essa parte seja capaz de voltar-se para Ele. Ora, se o Todo não pode estar em um “lugar”, ele está presente para quem é capaz de recebê-lo:

Aquele está, efetivamente, em si mesmo ainda quando alguma coisa deseje estar presente a ele. Em qualquer ponto, pois, que o corpo do universo se encontre com ele, encontra o Todo, de modo que não necessita já para nada ir longe; lhe basta girar em um mesmo ponto, sabendo que este ponto de que desfruta com cada parte de si é o Todo. Porque se o Todo mesmo estivesse em um lugar, haveria que dirigir-se até ele retilineamente e tocar-lhe em uma parte dele com uma parte de si; seria preciso que <longe> e <perto> existissem realmente. Mas se nem <longe> nem <perto> existem realmente, forçoso é que esteja presente todo inteiro, se é que está presente; e o está inteiramente a cada um daqueles dos quais não está nem longe nem perto; mas se são capazes de recebê-lo, está presente (VI 4 [22] 2, 38-50)<sup>159</sup>.

#### 4.5. Como a Alma e o Ente se “dividem” nos indivíduos: a alegoria dos raios

##### luminosos

---

<sup>158</sup> οὐ γὰρ οἷόν τε ἐν τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν εἶναι, ἀλλ’ εἴπερ, τὸ μὴ ὄν ἐν τῷ ὄντι. ὄλῳ οὖν ἐντυγχάνει τῷ ὄντι· οὐ γὰρ ἦν ἀποσπᾶσθαι αὐτὸ ἀφ’ ἑαυτοῦ, καὶ τὸ πανταχοῦ δὲ λέγεσθαι εἶναι αὐτὸ δηλον, ὅτι ἐν τῷ ὄντι· ὥστε ἐν ἑαυτῷ. καὶ οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ τὸ πανταχοῦ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἐν ἑαυτῷ· ἤδη γὰρ γίνεται τὸ πανταχοῦ ἐν ἐνί.

<sup>159</sup> ἔστι γὰρ ἐφ’ ἑαυτοῦ ἐκεῖνο, κἂν τι αὐτῷ ἐθέλη παρεῖναι. ὅπου δὴ συνίῃ τὸ σῶμα τοῦ παντός, εὐρίσκει τὸ πᾶν, ὥστε μηδὲν ἔτι δεῖσθαι τοῦ πόρρω, ἀλλὰ στρέφεσθαι ἐν τῷ αὐτῷ, ὡς παντὸς ὄντος τούτου, οὗ κατὰ πᾶν μέρος αὐτοῦ ἀπολαύει ὅλου ἐκείνου. εἰ μὲν γὰρ ἐν τόπῳ ἦν ἐκεῖνο αὐτό, προσχωρεῖν τε ἔδει ἐκεῖ καὶ εὐθυπορεῖν καὶ ἐν ἄλλῳ μέρει αὐτοῦ ἄλλῳ μέρει ἐφάρτεσθαι ἐκείνου καὶ εἶναι τὸ πόρρω καὶ ἐγγύθεν· εἰ δὲ μήτε τὸ πόρρω μήτε τὸ ἐγγύθεν, ἀνάγκη ὅλον παρεῖναι, εἴπερ πάρεστι. καὶ ὄλως ἐστὶν ἐκείνων ἐκάστω, οἷς μήτε πόρρωθεν ἐστὶ μήτε ἐγγύθεν, δυνατοῖς δὲ δέξασθαι ἐστίν.

Mas, afinal, como se dá essa presença? Se o Ente ou a Alma está presente inteiro em todas as partes do sensível, como se “divide” nos seres particulares? Isto é, como existem indivíduos e entes particulares? É o próprio Ente que está presente ou permanecendo o Ente em si mesmo, suas potências se fazem presentes a todas as coisas? Em outras palavras: como o Ente uno ou a Alma universal se “particularizam” e se “dividem” nos indivíduos e em todas as coisas? (cf. VI 4 [22], 3, 1-4). Plotino responde inicialmente, no tratado VI 4 [23] por meio de uma alegoria, a alegoria dos raios luminosos: “porque assim é como se disse que as almas são ao modo de raios luminosos, de sorte que o Ente mesmo permaneça assentado em si mesmo, mas que as almas emitidas por ele se encarnem em viventes sucessivos” (VI 4 [23] 3, 4-7)<sup>160</sup>.

O que a imagem sugere é que o Ente, ou a Alma universal, tal como o Sol que permanece em si mesmo, emite os entes e as almas particulares de modo semelhante aos raios luminosos que iluminam a Terra, como potências de si mesmo. Só aparentemente os raios se dividem: eles não têm apenas uma origem em comum, mas uma mesma natureza, na medida em que são a mesma luz do Sol e, no limite, são o próprio Sol.

Contudo, cada raio possui apenas uma faceta do Sol total, assim como cada ente particular possui apenas uma potência ou uma faceta do Ente ou da Alma universal, ou seja, o que cada um é capaz de reter e receber (cf. VI 4 [23] 3, 6-8). Ainda assim, a Alma não deixa de estar completamente presente, uma vez que o Todo não está desconectado dessa potência que comunicou a um ser particular; afinal, cada raio é expressão da mesma luz. Assim, está presente e separado ao mesmo tempo, pois mesmo para um ser em quem estivessem presentes todas as potências, o Ente estaria presente sem deixar de estar separado: “porque se se convertesse em forma de um ser particular,

---

<sup>160</sup> οὕτω γὰρ τὰς ψυχὰς οἷον βολὰς εἶναι λέγουσιν, ὥστε αὐτὸ μὲν ἰδρῦσθαι ἐν αὐτῷ, τὰς δ' ἐκπεμφθείσας κατ' ἄλλο καὶ κατ' ἄλλο ζῶον γίγνεσθαι.

deixaria de ser um todo e de estar em si mesmo em todas as partes; seria de outro acidentalmente” (cf. VI 4 [23] 3, 8-15)<sup>161</sup>. O mesmo podemos pensar com relação ao Sol: os raios são o Sol, na medida em que são expressões dele; mas o Sol não se limita apenas aos seus raios. Caso contrário, os próprios raios não existiriam sem a fonte que os emite, uma vez que não há separação. Cada raio está diretamente ligado ao Todo, e em cada um o Todo está presente, ainda que cada raio possua apenas uma faceta dele. Desse modo, o Todo não pertence a nada nem a ninguém que pertença a ele. E, por isso, não é estranho que esteja em todos, “... porque tampouco está em nenhum deles de tal maneira que lhes pertença” (cf. VI 4 [23] 3, 15-19)<sup>162</sup>.

Pela mesma razão, diz Plotino, não é absurdo dizer que a alma se coestende com o corpo, desde que se entenda que a alma mesma se mantém em si mesma, sem se deixar apropriar pelo corpo. Ainda que o corpo inteiro, em cada parte de si, apareça iluminado pela alma (cf. VI 4 [23] 3, 20-23). É que não estando localizada, a Alma está presente para tudo o que está localizado. Segundo Plotino, o absurdo seria o contrário: se a Alma ou o Ente ocupasse algum lugar e estivesse presente inteiro para todos. “Mas de fato a razão diz que não ocupando lugar algum, necessariamente está presente a quem está presente, todo inteiro, e que estando presente a todos como a cada um, lhes está presente todo inteiro” (cf. VI 4 [23] 3, 23-29)<sup>163</sup>. E nesse sentido, não há divisão. Não há como nem o que dividir. O que seria dividido? Sua vida, seu ser, sua inteligência? Mas nesse caso, se o todo era vida, a parte não será vida. O mesmo se dá

---

<sup>161</sup> γενόμενον μὲν γὰρ τοῦδε εἶδος ἀπέστη ἂν τοῦ τε πᾶν εἶναι τοῦ τε εἶναι ἕν αὐτῷ πανταχοῦ, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ καὶ ἄλλου.

<sup>162</sup> θαυμαστὸν οὖν οὐδὲν οὕτως ἕν πᾶσιν εἶναι, ὅτι αὖ ἕν οὐδενί ἐστιν αὐτῶν οὕτως ὡς ἐκείνων εἶναι.

<sup>163</sup> νῦν δὲ φησιν ὁ λόγος, ὡς ἀνάγκη αὐτῷ τόπον οὐκ εἰληχότι ᾧ πάρεστι τούτῳ ὅλον παρεῖναι, παντὶ δὲ παρὸν ὡς καὶ ἐκάστῳ ὅλον παρεῖναι.

com o ser e a inteligência: se o todo era ser e inteligência, dividido, nenhuma das partes será realmente ser e inteligência (cf. VI 4 [23] 3, 32-36).

Nesse sentido, a palavra <divisão>, assim como a palavra <parte>, não são termos completamente apropriados para expressar a unimultiplicidade da Alma. Na realidade, segundo Plotino, cada alma particular é o Todo, é a Alma universal; assim como cada raio do Sol é o próprio Sol, ainda que cada alma particular e cada raio de Sol seja apenas uma faceta e uma potência do Todo. Da mesma maneira, cada teorema é apenas uma faceta da Ciência inteira e, no entanto, traz em potência toda a Ciência.

Segundo Plotino, assim como o Ente, que é múltiplo apenas por alteridade e não localmente (cf. VI 4 [23] 4, 23-25), a alma está toda junta sem divisão. Mesmo a alma que é <divisível nos corpos> é, na realidade, indivisível por natureza. São os corpos que possuem magnitude, e como os corpos estão na alma (e não a alma nos corpos), “... ao refletir-se aquela natureza em cada uma das partes nas quais os corpos estão divididos se pensou que alma era divisível nos corpos nesse sentido” (cf. VI 4 [23] 4, 28-32)<sup>164</sup>. A evidência da unidade e indivisibilidade da alma está no fato de que a alma não está dividida com as partes do corpo, mas está toda em todas as partes. Em cada parte do corpo está presente não uma parte da alma apenas, mas a alma inteira (cf. VI 4 [23] 4, 32-34), por meio, como vimos acima, da potência que se reflete em cada parte do corpo. Desse modo, a unidade da Alma não elimina sua multiplicidade, nem sua multiplicidade elimina sua unidade.

Contudo, Plotino esclarece que sua multiplicidade não é resultado da magnitude do corpo, “... mas que, anteriormente aos corpos, a alma é múltipla e una. Porque no

---

<sup>164</sup> ὅσον ἐστὶ μεμερισμένα, κατὰ πᾶν μέρος ἐκείνης ἐμφανταζομένης τῆς φύσεως, περὶ τὰ σώματα οὕτως ἐνομίσθη εἶναι μεριστή.

todo estão já as muitas almas, não em potência, mas cada uma em ato” (cf. VI 4 [23] 4, 34-40)<sup>165</sup>. É que a Alma una e inteira não impede que as muitas estejam nela, nem as muitas impedem que a Alma seja uma só. Sua natureza incorpórea, sem quantidade, sem localização e sem magnitude, não impede as almas particulares de se dissociarem sem estarem dissociadas, tampouco de estarem presentes umas as outras sem serem alheias umas as outras (cf. VI 4 [23] 4, 40-44). “É que não estão demarcadas com limites, como tampouco estão as ciências em uma só alma, e a alma una é tal que contém a todas em si mesma. Assim é infinita semelhante natureza” (VI 4 [23] 4, 44-47)<sup>166</sup>.

#### 4.6. A natureza do incorpóreo: a grandeza e a infinitude da Alma

Em busca de explicitar a natureza da Alma e do incorpóreo, Plotino apresenta no tratado VI 4 [22] uma imagem como alegoria: a imagem da esfera de luz. Trata-se, inicialmente, de um apelo à imaginação. Imagine (ποιησάμενος), diz Plotino, um corpo esférico e transparente com uma pequena massa luminosa no centro, cuja luz central resplandeça em toda a esfera circundante: “Não diremos que aquela luz central, sem sofrer ela mesma detrimento algum, mas permanecendo incólume, se difundiu por toda a massa exterior e que a luz observada naquela massa minúscula ocupou a zona exterior?” (cf. VI 4 [22] 7, 23-30)<sup>167</sup>. Prosseguindo o desenvolvimento da alegoria, Plotino sugere que se suprima na imagem a massa do corpo luminoso, mas sem suprimir a força da luz. Nessa circunstância, a luz deixará de estar localizada em algum ponto específico e estará difundida por igual e por toda a esfera exterior. De qualquer ponto de

---

<sup>165</sup> ἀλλὰ πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι καὶ πολλὰς καὶ μίαν. ἐν γὰρ τῷ ὅλῳ αἱ πολλαὶ ἤδη οὐ δυνάμει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ ἕκαστη·

<sup>166</sup> οὐ γὰρ πέρασιν εἰσι διωρισμένοι, ὥσπερ οὐδὲ ἐπιστῆμαι αἱ πολλαὶ ἐν ψυχῇ μιᾷ, καὶ ἔστιν ἡ μία τοιαύτη, ὥστε ἔχειν ἐν ἑαυτῇ πάσας. οὕτως ἐστὶν ἄπειρος ἡ τοιαύτη φύσις.

<sup>167</sup> ἄρ' οὐκ ἔδεινο τὸ ἐνδον φήσομεν αὐτὸ μηδὲν παθόν, ἀλλὰ μένον ἐπὶ πάντα τὸν ἔξωθεν ὄγκον ἐληλυθέναι, καὶ τὸ ἐκεῖ ἐνορώμενον ἐν τῷ μικρῷ φῶς κατειληφέναι τὸ ἔξω;

onde se olhe o corpo esférico se verá a mesma luz, não sendo possível dizer de onde vem nem sequer localizá-la (cf. VI 4 [22] 7, 30-39). A mesma alegoria pode ser vislumbrada por meio do Sol e de sua luz que ilumina toda a atmosfera terrestre. Se suprimirmos a massa corpórea do astro, o que se vê é a mesma luz onipresente e não dividida (cf. VI 4 [22] 7, 39-44):

Se, pois, o Sol fosse pura luz desprovida de corpo, mas que fornecesse luz, esta não se originaria dali, nem saberias dizer de onde, mas que seria uma só e mesma luz onipresente que nem se originaria nem teria princípio originário (VI 4 [22] 7, 44-48)<sup>168</sup>.

Com efeito, a luz pertence a um corpo e é possível localizar a sua origem. No entanto, se existe uma realidade imaterial e anterior aos corpos, que não necessite de nenhum corpo nem sequer de nenhuma localização, não é possível dizer que uma parte dela esteja aqui e outra lá (cf. VI 4 [22] 8, 1-9). Ela está inteira em todas as partes, assim como uma luz que, supostamente, não tendo corpo nem localização, estaria completamente presente e difundida em toda a atmosfera terrestre. E nisso reside a grandeza da Alma: não tendo massa nem localização, nada pode diminuí-la, esgotá-la, nem é possível que ela se afaste, nem flua (cf. VI 4 [22] 5, 1-7); sendo incondicionada e indeterminada, isto é, sem demarcações e limites, é também infinita (cf. VI 4 [22] 4, 44-47). Sua grandeza não está no fato de ser maior ou menor que o universo, já que não é possível comparar em dimensão uma massa com o que é carente de massa: “... isso seria como dizer que a medicina é menor que o corpo do médico” (cf. VI 4 [22] 5, 12-16)<sup>169</sup>. A infinitude da Alma deve-se, portanto, a sua unidade e multiplicidade, sem limites e sem demarcações:

---

<sup>168</sup> καὶ δὴ τοίνυν εἰ κύναμις μόνον ὁ ἥλιος ἦν σώματος χωρὶς οὕσα καὶ φῶς παρείχεν, οὐκ ἂν ἐντεῦθεν ἤρξατο οὐδ' ἂν εἶπες ὅθεν, ἀλλοῦ ἦν ἂν τὸ φῶς πανταχοῦ ἐν καὶ ταύτῳ ὃν οὐκ ἀρξάμενον οὐδ' ἀρχὴν ποθεν ἔχον.

<sup>169</sup> ...ὁμοιον γὰρ ὡς εἴ τις ἰατρικὴν λέγοι ἐλάττω εἶναι τοῦ σώματος τοῦ ἰατροῦ...

... de que outro modo poderíamos chamá-la de infinita senão porque contém tudo junto, toda vida, toda alma e toda inteligência? Mas a vida, a alma e inteligência não estão demarcadas com limites. E por isso é ao mesmo tempo uma só. Devia conter não uma só vida, mas uma vida infinita ao mesmo tempo que uma só, e a que é uma só devia ser uma só porque contém todas as vidas juntas... (VI 4 [22] 14, 5-10)<sup>170</sup>.

Nesse sentido, uma vida una e infinita corresponde a uma mesma vida (alma e inteligência) com infinitas formas de expressão (facetas e potências), capaz de “iluminar” todo o universo, estando presente em cada ponto toda inteira, sem se limitar aos corpos.

---

<sup>170</sup> πῶς γὰρ ἂν καὶ ἄπειρον ἢ οὕτω λέγοιτο, ὅτι ὁμοῦ πάντα ἔχει, πᾶσαν ζωὴν καὶ πᾶσαν ψυχὴν καὶ νοῦν ἅπαντα; ἕκαστον δὲ αὐτῶν οὐ πέρασιν ἀφώρισται· διὰ τοῦτο αὖ καὶ ἓν. οὐ γὰρ δὴ μίαν ζωὴν ἔδει αὐτὸ ἔχειν, ἀλλ' ἄπειρον, καὶ αὖ μίαν καὶ τὴν μίαν οὕτω μίαν, ὅτι πάσας ὁμοῦ...



## 5. A POSIÇÃO INTERMEDIÁRIA DA ALMA

### 5.1. A alma ambígua: a essência indivisível e a parte divisível da alma

No tratado IV 2 [4] *Sobre a essência da alma*, livro I (ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ ΨΥΧΗΣ ΠΡΩΤΟΝ) após distinguir a natureza da alma e do inteligível da natureza sensível no tratado IV 7 [2], cronologicamente anterior, Plotino procura precisar melhor a natureza da alma a partir de sua posição intermediária entre o inteligível e o sensível. Para tanto, parte de um novo método (cf. IV 2 [4] 1,1-10). O tratado IV 7 [2] é inspirado, sobretudo, no dualismo ontológico presente no *Fédon* e no *Fedro* de Platão; já o tratado IV 2 [4] é inspirado fundamentalmente na exegese que Plotino faz de *Timeu* 35 a, que apresenta a alma com uma essência dupla: como uma essência indivisível e uma essência que se divide nos corpos<sup>171</sup>.

Segundo essa primeira abordagem da exegese plotiniana desse trecho do *Timeu*, a natureza sensível é primariamente divisível (πρώτως εἶναι μεριστὰ), ou o divisível primário; isto significa, segundo Plotino, que no sensível existem partes desiguais entre si e desiguais em relação ao conjunto. Além disso, a natureza sensível ocupa um lugar próprio no espaço, não podendo estar em vários lugares ao mesmo tempo; e possui magnitude, o que resulta que suas partes devem ser não apenas desiguais entre si, mas menores que o todo e que o conjunto (cf. IV 2 [4] 1, 12-17). Em contrapartida, há necessariamente uma natureza contraposta, conforme Plotino buscou demonstrar no tratado IV 7 [2]. Trata-se de uma substância que não admite divisão nem sequer pelo pensamento, é indivisa e indivisível (ἀμέριστος); não ocupa lugar e, portanto, não

---

<sup>171</sup> Cf. a introdução a IV 2 [4] de Igal, J. *Enéadas III-IV*, 1985, p. 281.

possui partes desiguais e isoladas do conjunto: “É uma substância que se mantém sempre invariável como um centro comum a todas as partes consecutivas que o rodeiam...” (cf. IV 2 [4] 1, 18-25)<sup>172</sup>. Trata-se do que, inspirado em Platão, Plotino chama de inteligível (νοητῶς).

No entanto, entre o primariamente indivisível (o inteligível) e o primariamente divisível (o sensível), segundo Plotino, existe do lado do sensível outra natureza imanente aos corpos sem ser primariamente divisível, ainda que se faça divisível nos corpos. Podemos chamá-la de a natureza secundariamente divisível. Trata-se da forma imanente dos corpos e de todas as qualidades somáticas, como as cores e a doçura, que, a despeito de não existirem sem os corpos, existem inteiras simultaneamente em muitos corpos distintos e em cada ponto dos corpos que se fazem presentes, sem ser, contudo, o mesmo “ente” em todas as partes; uma vez que a cor ou a doçura de dois corpos distintos, ainda que sejam idênticas, não são numericamente as mesmas<sup>173</sup>:

Tais são as cores e as qualidades todas, isto é, toda forma que seja capaz de estar inteira simultaneamente em muitos pontos distantes sem ter parte alguma que experimente a mesma afecção que outra pelo fato de que outra a experimente. E precisamente por isso é preciso definir também dita forma como totalmente divisível (IV 2 [4], 1, 38-42)<sup>174</sup>.

No entanto, próxima à natureza indivisível existe também outra substância “procedente daquela e que recebe dela a indivisibilidade” (cf. IV 2 [4], 1, 42-44)<sup>175</sup>. Podemos chamá-la de a natureza secundariamente indivisível. Trata-se de uma natureza intermediária, que está no meio de ambas: “da indivisível e primária e da que,

---

<sup>172</sup> ... ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχουσα οὐσία, κοινὸν ἀπάντων τῶν ἐφεξῆς οἷον κέντρον ἐν κύκλῳ...

<sup>173</sup> Cf. também IV 2 [4], 1, 47-53.

<sup>174</sup> οἷα χροιαὶ καὶ ποιότητες πᾶσαι καὶ ἐκάστη μορφή, ἥτις δύναται ὅλη ἐν πολλοῖς ἅμα εἶναι διεστηκόσιν οὐδὲν μέρος ἔχουσα πάσχον τὸ αὐτὸ τῷ ἄλλο πάσχειν· διὸ δὴ μεριστὸν πάντη καὶ τοῦτο θετέον.

<sup>175</sup> ἔχουσα μὲν τὸ ἀμεριστὸν ἀπ’ ἐκείνης, προόδω...

superposta aos corpos, é divisível nos corpos<sup>176</sup>” (cf. IV 2 [4], 1, 44-46). Essa natureza, que é a alma, apesar de divisível nos corpos é indivisível em si mesma, uma vez que não deixa de ser uma estando presente no corpo inteiro (cf. IV 2 [4], 1, 4, 53-59). Com efeito, a natureza divisível e indivisível da alma não é uma como o contínuo, tendo partes distintas, mas “... é divisível porque está em todas as partes do corpo em que está, mas é indivisível porque está inteira em todas elas e inteira em qualquer ponto daquele” (cf. IV 2 [4], 1, 63-67)<sup>177</sup>. A alma não só está inteira em todas as partes do corpo, como as qualidades somáticas, mas é uma e a mesma em todas elas; diferentemente das qualidades e da forma imanente que, apesar de estar presente na totalidade de um corpo, não possui unidade<sup>178</sup>.

Nesse sentido, a alma está dividida e não dividida. Na verdade, em si mesma, não está dividida, já que permanece inteira consigo. A sua divisão se dá em sua relação com o corpo, uma vez que o corpo não pode recebê-la indivisamente. Ora, essa constatação nos leva a concluir, segundo Plotino, que a divisão é uma afecção própria dos corpos e não da alma (cf. IV 2 [4], 1, 72-77). Contudo, ainda que indivisível por natureza, a alma é passível de divisão. E, nesse sentido, não é nem puramente indivisível nem puramente divisível, mas ambas as coisas ao mesmo tempo. Caso contrário, se a alma fosse totalmente una e indivisa não haveria nenhum conjunto e nenhum composto passível de ser animado por ela: “... mas que a alma, situando-se em uma espécie de centro, haveria deixado sem animar toda a massa do animal respectivo”

---

<sup>176</sup> ... τοῦ τε ἀμερίστου καὶ πρώτου καὶ τοῦ περὶ τὰ σώματα μεριστοῦ τοῦ ἐπὶ τοῖς σώμασιν. Isto é, da natureza que é secundariamente divisível: a forma imanente e as qualidades dos corpos.

<sup>177</sup> ἀλλὰ μεριστὴ μὲν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὅτρωσιν αὐτοῦ ὅλη.

<sup>178</sup> Em outras palavras, a cor e a forma das folhas de uma árvore, ainda que sejam idênticas, não são as mesmas numericamente, nem possuem unidade. Em contrapartida, a alma da árvore (como fonte de sua vitalidade, unidade e organização) não só está presente inteira em toda a extensão da árvore, mas é uma e a mesma em cada ponto.

(cf. IV 2 [4], 2, 35-39)<sup>179</sup>. Por essa razão, Plotino afirma a natureza ambígua e paradoxal da alma, ainda que isso resulte em certa perplexidade:

A conclusão é que a alma tem que ser assim: <una e múltipla>, <dividida e indivisível><sup>180</sup>, e que não se deve ser incrédulo como se fosse impossível que uma mesma e só coisa esteja em muitas partes. Porque se não admitíssemos isto, deixaria de existir a natureza que dá coesão e que governa todas as coisas, a que, abarcando todas as coisas, as mantém juntas e as conduz com sabedoria (φρονήσεως), sendo múltipla, é verdade, visto que os seres são muitos, mas sendo una a fim de que o princípio de coesão seja uno, pois é a alma a que, graças a sua própria unidade múltipla, fornece vida a todas as partes, enquanto que, graças a sua unidade indivisível, as conduz sabiamente (cf. IV 2 [4], 2, 40-48)<sup>181</sup>.

## 5.2. A alma dupla ou a dupla atividade da alma?

O tratado diretamente anterior na ordem eneádica, o pequeno tratado IV 1 [21] *Sobre a essência da alma*, livro II<sup>182</sup> (ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ ΨΥΧΗΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ), o último tratado da primeira fase, Plotino parece dar sequência à reflexão que iniciou em IV 2 [4]<sup>183</sup>. Aqui, a sua exegese de *Timeu* (35 a) ganha um elemento novo, que pretende explicar como a alma pode ser divisível e indivisível ao mesmo tempo: uma espécie de duplicação da alma em duas <partes> ou duas <essências>.

---

<sup>179</sup> ἀλλ' οἷον περὶ κέντρον στήσασα ἑαυτὴν ἐκάστου ἄψυχον ἂν εἶασε πάντα τὸν τοῦ ζώου ὄγκον.

<sup>180</sup> Essa equivalência entre essas duas fórmulas platônicas corresponde à exegese de Plotino que combina *Parmênides* 155 e 5; e *Timeu* 35 a, respectivamente, em sua concepção da alma.

<sup>181</sup> δεῖ ἄρα οὕτως ἓν τε καὶ πολλὰ καὶ μεμερισμένον καὶ ἀμέριστον ψυχὴν εἶναι, καὶ μὴ ἀπιστεῖν, ὡς ἀδύνατον τὸ αὐτὸ καὶ ἓν πολλαχοῦ εἶναι, καὶ μὴ ἀπιστεῖν, ὡς ἀδύνατον τὸ αὐτὸ καὶ ἓν πολλαχοῦ εἶναι. εἰ γὰρ τοῦτο μὴ παραδεχοίμεθα, ἢ τὰ πάντα συνέχουσα καὶ διοικοῦσα φύσις οὐκ ἔσται, ἥτις ὁμοῦ τε πάντα περιλαβοῦσα ἔχει καὶ μετὰ φρονήσεως ἄγει, πλήθος μὲν οὔσα, ἐπεὶ περ πολλὰ τὰ οὖντα, μία δέ, ἵν' ἢ ἓν τὸ συνέχον, τῷ μὲν πολλῷ αὐτῆς ἐνὶ ζωῆν χορηγοῦσα τοῖς μέρει πᾶσι, τῷ δὲ ἀμερίστῳ ἐνὶ φρονίμως ἄγουσα. Nesse sentido, os corpos são somente múltiplos, as formas imanentes aos corpos são múltiplas e unas, a alma é una e múltipla e o ser supremo somente uno.

<sup>182</sup> Que curiosamente, apesar de enumerado como IV 1, foi disposto por Porfírio na ordem eneádica que apresenta em sua biografia de seu mestre (V. P. 25, 10-15) após o tratado IV 2 [4] *Sobre a essência da alma*, livro I. Sobre essa questão, cf. por exemplo, a introdução de Igal a esse tratado, 1985, p. 278.

<sup>183</sup> Provavelmente, é por essa razão que Porfírio decidiu colocá-lo como livro II, com o mesmo título de IV 2.

Plotino inicia o texto afirmando que no mundo inteligível está a verdadeira essência<sup>184</sup>. O melhor de lá é o Intelecto, mas ainda há almas que procedem do inteligível: “E assim, o mundo de lá contém almas sem corpos, enquanto que o daqui contém aquelas que se encarnam em corpos e estão divididas pelos corpos” (cf. IV 1 [21] 1, 1-5)<sup>185</sup>. No inteligível, no entanto, não há nada discriminado e dividido. Todas as almas estão juntas, sem distanciamento espacial. “Em suma, o Intelecto está sempre indiscriminado e não dividido, ao passo que a alma está lá indiscriminada e indivisa, mas é naturalmente capaz de dividir-se” (cf. IV 1 [21] 1, 7-9)<sup>186</sup>. Segundo Plotino, a divisão da alma consiste em apartar-se e encarnar-se em um corpo. Assim, se explica a afirmação platônica de que a alma é “divisível nos corpos” (*Timeu*, 35 a 2-3).

No entanto, a partir dessa explicação surge uma pergunta: como, então, a alma pode permanecer indivisa mesmo estando encarnada e dividida nos corpos? Plotino responde que ao encarnar-se a alma não se separou completamente de sua origem: “... há algo dela que não se foi: aquilo que por natureza não pode dividir-se” (cf. IV 1 [21] 1, 12-14)<sup>187</sup>. Assim, é possível compreender melhor, segundo Plotino, a afirmação platônica de que a alma consta da “essência indivisa e da que se divide nos corpos” (*Timeu*, 35 a 1-3). Há, portanto, a “parte” ou a “essência” que está acima, no inteligível, e a “parte” ou “essência” que descende e que flui a partir de lá até aqui, como um raio flui do centro (cf. IV 1 [21] 1, 15-17). Todavia, ainda a “parte” que descende e se divide nos corpos preserva a natureza de seu ser total, uma vez que essa “parte” não é meramente divisível, mas é divisível indivisamente (ἀμερίστως μερίζεται). Afinal, ela

---

<sup>184</sup> Ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ ἡ ἀληθινὴ οὐσία·

<sup>185</sup> κάκεινος ὁ κόσμος ψυχᾶς ἀνευ σωμάτων ἔχει, οὗτος δὲ τὰς ἐν σώμασι γινομένης καὶ μερισθείσας τοῖς σώμασιν.

<sup>186</sup> νοῦς μὲν οὖν αἰεὶ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός, ψυχὴ δὲ ἐκεῖ ἀδιάκριτος καὶ ἀμερίστος· ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι.

<sup>187</sup> ἀλλ’ ἔστι τι αὐτῆς οὐκ ἐληλυθός, ὃ οὐ πέφυκε μερίζεσθαι

está inteira em cada parte do corpo, sem realmente se dividir no corpo (cf. IV 1 [21] 1, 18-22).

Contudo, nesse pequeno tratado da primeira fase, Plotino não precisa até que ponto trata-se de duas almas ou de apenas duas potências de uma mesma alma. É no tratado IV 3 [27], que Plotino parece formular explicitamente essa questão:

E o <indivisível> e o <divisível> por ventura estão em uma mesma parte da alma, como se estivessem fusionados, ou o indivisível está em uma parte e corresponde a uma parte, enquanto o divisível está como a continuação e é outra parte da alma, assim como dizemos que uma coisa é a parte racional e outra a irracional? (IV 3 [27] 19, 1-6)<sup>188</sup>.

Plotino responde que é preciso entender melhor as duas “partes” da alma para conhecer essa resposta, especialmente a que “se faz divisível nos corpos”, sugerindo que o conhecimento da “parte” inferior é mais evidente. Afinal, que parte da alma está presente em toda a extensão do corpo e no corpo inteiro? (cf. IV 3 [27] 19, 7-11). Para responder a essa questão, Plotino opera uma síntese entre categorias aristotélicas e platônicas. A essência indivisa e a divisível do *Timeu* são relacionadas e interpretadas à luz dos três níveis psíquicos de Aristóteles<sup>189</sup>. A faculdade sensitiva, diz Plotino, está presente e dividida em todo corpo, já que é capaz de sentir por meio do corpo todo, estando em toda parte, ainda que não esteja totalmente dividida: “Mas como aparece inteira em toda parte, não se pode dizer que está dividida totalmente, mas que se faz divisível nos corpos” (cf. IV 3 [27] 19, 12-15)<sup>190</sup>. Essa presença e divisão é mais evidente no tato (ἄφῆ), mas, segundo Plotino, ainda que em menor grau, ela se dá também para os outros sentidos (cf. IV 3 [27] 19, 16-19). Isso porque, como sabemos, a

---

<sup>188</sup> Πότερα δὲ ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ τὸ ἀμέριστον καὶ μεριστὸν ὥσπερ κραθέντων, ἢ ἄλλη μὲν καὶ κατ’ ἄλλο τὸ ἀμέριστον, τὸ δὲ μεριστὸν οἶον ἐφεξῆς καὶ ἕτερον μέρος αὐτῆς, ὥσπερ τὸ μὲν λογιζόμενον φαμεν ἄλλο, τὸ δε ἄλογον;

<sup>189</sup> Cf. Igal, J. 1979, p. 315-346.

<sup>190</sup> ὅλον δὲ πανταχοῦ φαινόμενον οὐ μεμερισθαι ἂν παντελῶς λέγοιτο, περὶ δὲ τὰ σώματα γίγνεσθαι μεριστόν.

percepção está presente na totalidade do órgão responsável e ainda se expande ou se reflete em todo o corpo.

A faculdade vegetativa, segundo Plotino, deve dividir-se do mesmo modo, pois mesmo que haja um órgão responsável e originário por sua função, como o fígado para os apetites e o coração para a cólera (cf. IV 3 [27] 19, 20-23)<sup>191</sup>, essas disposições estão presentes em toda a extensão corpórea. No entanto, a razão e o intelecto não podem ser “localizados” no corpo, “... pois sua função não se realiza por meio de um órgão do corpo” (IV 3 [27] 19, 24-25)<sup>192</sup>. E na sequência do texto, Plotino complementa sua afirmação com uma reminiscência do *Fédon* platônico: “o corpo seria um obstáculo se alguém se valesse dele em suas investigações” (IV 3 [27] 19, 25-26)<sup>193</sup>.

Essa “separação” da parte racional já aparece, ainda que em germe, no tratado IV 7 [2], sobretudo no capítulo 8, na construção da crítica plotiniana à concepção estoíca e aristotélica de alma. Plotino alude à necessária separação e independência da razão, na medida em que o intelecto e o raciocínio são capazes de inteligir conceitos e realidades independentes e não corpóreos, como a justiça, a verdade, as virtudes; e ainda é capaz de abstrair a forma da matéria (cf. IV 7 [2], 8, 1-25). O centro do argumento é: a faculdade que é capaz de conceber algo sem quantidade e sem magnitude, ou de separar a qualidade da quantidade, deve ser por natureza isenta de quantidade e de magnitude<sup>194</sup>. Paralelamente, a possibilidade crítica da razão em relação à sensação, ou a possibilidade do raciocínio se opor e ir contra as evidências dos sentidos, ou mesmo

---

<sup>191</sup> Essa busca de localização e identificação corpórea das faculdades da alma está inspirada em Platão, *Timeu* 70, a-b e 71.

<sup>192</sup> καὶ γὰρ τὸ ἔργον αὐτῶν οὐ δι' ὀργάνου τελεῖται τοῦ σώματος. Como explicita mais longamente no tratado V 1 [10] *Sobre as três Hipóstases que são princípios* (10, 12-21). Nesse trecho, Plotino apresenta a faculdade racional como “transcendente”, uma vez que não necessita de nenhum órgão corporal para seu exercício.

<sup>193</sup> ἐμπόδιον γὰρ τοῦτο, εἴ τις αὐτῶ ἐν ταῖς σκέψεσι προσχρῶτο.

<sup>194</sup> Cf. acima, página 39 ss.

de se opor ou resistir às influências corpóreas demonstram a imaterialidade e a independência da parte racional e intelectual da alma<sup>195</sup>. Essa constatação leva Plotino a concluir no tratado IV 3 [27] sobre a distinção de duas partes da alma, ou mesmo de duas almas, ainda que formem uma totalidade e estejam relacionadas entre si:

A conclusão é que o <indivisível> e o <divisível> são duas coisas distintas e não estão fundidas como uma só, mas como um todo constituído por duas partes, claramente separadas uma e a outra por sua potência. Entretanto, se é verdade que ainda a parte que “se faz divisível nos corpos” recebe da potência superior a indivisibilidade, segue-se que essa mesma parte pode ser indivisível ainda que divisível, uma espécie de fusão de si mesma com a potência que lhe vem de cima (IV 3 [27] 19, 28-35)<sup>196</sup>.

Segundo essa reflexão, há duas almas distintas, relacionadas e interdependentes, mas que formam, ainda assim, uma unidade indivisa. Nesse sentido, esse aspecto do pensamento plotiniano parece ambíguo, já que, como vimos acima, o nosso filósofo afirma que a alma é uma unidade coesa com múltiplas potências. Una e múltipla ao mesmo tempo, e, sobretudo, una e dual. Contudo, como veremos a seguir, esse paradoxo foi assinalado pelo próprio Plotino como intrínseco à natureza da alma. Para ele, apesar de possuir dois níveis distintos e “separados” trata-se ainda de uma única e mesma alma<sup>197</sup>. Afinal, Plotino destaca que há uma espécie de fusão da parte inferior divisível com o nível superior indivisível, fazendo com que ele se divida indivisamente. Por essa razão, ainda que una, a alma em Plotino tem duas faces, “claramente separadas” (καθαροῦ καὶ χωρῖς), uma voltada para o inteligível e outra para o sensível,

---

<sup>195</sup> Cf. acima, página 60 ss.

<sup>196</sup> ἄλλο ἄρα ἐκάτερον τὸ ἀμέριστον καὶ μεριστόν, καὶ οὐχ ὡς ἐν κραθέντα, ἀλλ' ὡς ὅλον ἐκ μερῶν ἐκατέρου καθαροῦ καὶ χωρῖς τῆς δυνάμει. εἰ μέντοι καὶ τὸ περὶ τὰ σώματα γιγνόμενον μεριστόν παρὰ τῆς ἐπάνω δυνάμεως ἔχει τὸ ἀμέριστον, δύναται τὸ αὐτὸ τοῦτο ἀμέριστον καὶ μεριστόν εἶναι, οἷον κραθὲν ἐξ αὐτοῦ τε καὶ τῆς εἰς αὐτὸ ἐλθούσης ἄνωθεν δυνάμεως.

<sup>197</sup> Como expresso, por exemplo, em II 9 [33] *Contra os gnósticos* (2, 4-10).



como duas faces de uma mesma moeda<sup>198</sup>. Nesse sentido, parece que não se trata de duas almas, mas de uma única alma com uma natureza bipolar<sup>199</sup>.

### 5.3. A parte não descida da alma

Uma maior explicitação e elucidação da natureza ambígua e bipolar da alma aparece já no tratado IV 7 [2], mostrando que essa tese – que aparece ao longo de todas as fases de sua produção – está presente desde seus primeiros tratados. Lá, Plotino apresenta um indício de uma concepção que irá desenvolver e utilizar amplamente ao longo das *Enéadas*. Trata-se da teoria da parte não descida da alma<sup>200</sup>. Em um tratado pouco posterior, ainda da primeira fase, Plotino afirma que mesmo a parte raciocinativa da alma (λογιζόμενον τοῦτο τῆς ψυχῆς) é transcendente (χωριστὸν) e não está mesclada ao corpo (οὐ κεκραμένον σώματι) e nem necessita de nenhum órgão corporal (σωματικοῦ ὄργανου) para raciocinar, permanecendo no inteligível (cf. V 1 [10], 10, 13-17)<sup>201</sup>.

No contexto de IV 7 [2], Plotino afirma que por mais que a alma se encarne e se isole em um corpo, levada pelo desejo de governar a parte (μέρος δὲ διοικεῖν βουλευθεῖσα μονουμένη) e o sensível, nem toda a alma se faz alma de um corpo, “...

---

<sup>198</sup> Tal como sugere Santa Cruz, ao tratar da ética e da metafísica em Plotino: “Reflexão moral e reflexão metafísica são em Plotino as duas faces da mesma moeda”. M. I. Santa Cruz; M. I. Crespo. *Plotino. Enéadas: textos essenciais*. Buenos Aires: Colihue. 2007. Intr. p. XXV.

<sup>199</sup> Para explorar mais o tema, cf. Rist. J. M. Integration and the Undescended Soul in Plotinus. *The American Journal of Philology*, Vol. 88, No. 4 (Oct., 1967), pp. 410-422.

<sup>200</sup> Cf. Armstrong, A. H. *Plotinus*. Collier books, NFW York, N. Y. 1962, p. 121. Cf. Narbonne, J.-M. *L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin: la piste gnostique/hermétique de l'omoousios*, Laval Théologique et Philosophique (64, 3), 2008, p. 691-708.

<sup>201</sup> Nesse trecho, Plotino afirma que há duas classes de intelecto: “o que raciocina e o que possibilita o raciocínio” (νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων.), ambos transcendentos. Cf. V 1 [10] 10, 13-15.

mas que mantém algo fora do corpo” (cf. IV 7 [2], 13, 12-14)<sup>202</sup>. Desse modo, diz Plotino, o intelecto, ou a parte intelectual da alma, não é passível como o corpo e a parte sensitiva e vegetativa da alma, indicando que há um elemento ativo (ἐνέργεια), permanente e independente na alma que a possibilita avançar até as realidades últimas e posteriores sem perder sua identidade, imortalidade, beleza e atividade incessante (cf. IV 7 [2], 13, 14-20).

Mas é em um tratado posterior, ainda do início da primeira fase, que Plotino irá expressar com mais clareza essa tese. Trata-se do tratado IV 8 [6] *Sobre a descida da alma nos corpos* (ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΙΣ ΤΑ ΣΩΜΑΤΑ ΚΑΘΟΔΟΥ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ). Nesse texto, Plotino qualifica a sua tese de ousada (τολμησαι) e contrária a opinião dos demais (παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων). Certamente, trata-se de uma posição “heterodoxa” dentro do próprio platonismo, sobretudo, no médio platonismo e no platonismo sincrético dos primeiros séculos<sup>203</sup>. Diz o texto: “nem sequer a alma humana se adentrou completamente no corpo, mas há algo dela que está sempre na região inteligível” (cf. IV 8 [6] 8, 1-3)<sup>204</sup>. Nesse sentido, parece claro que Plotino pretende explicitar que há uma “parte” inferior da alma que “entra” no sensível; e há outra “parte” superior que permanece no inteligível.

No contexto do sexto tratado, a teoria da parte não descida da alma surge, no último capítulo do texto, como uma resposta à questão e ao problema fundamental que principia o tratado: a possibilidade das “subidas” (ἀνάβασις) e “descidas” (κατάβασις) da alma. Não apenas no sentido relacionado ao nascimento como descida da alma ao corpo, e de subida como retorno e separação, com o advento da morte. Mas, sobretudo,

---

<sup>202</sup> μέρος δὲ διοικεῖν βουλευθεῖσα μονομένη καὶ ἐν ἐκείνῳ γιγνομένη, ἐν ᾧ ἐστίν, οὐχ ὅλη οὐδὲ πᾶσα τοῦ σώματος γενομένη, ἀλλὰ τι καὶ ἔξω σώματος ἔχουσα.

<sup>203</sup> Cf. Rist. J. M. 1967, pp. 410-422.

<sup>204</sup> οὐ πᾶσα οὐδὲ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω, ἀλλ’ ἐστὶ τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεὶ

relacionado ao processo de “ascensão” e “descida” da percepção humana que oscila entre a experiência e a percepção sensível, particular e material do corpo e do nível inferior da alma (divisível indivisamente); e a experiência e a percepção inteligível e universal do nível superior da alma (indivisível)<sup>205</sup>.

O texto tem início com uma das passagens mais admiráveis das *Enéadas*, onde Plotino narra em primeira pessoa certa “experiência” pessoal em que ele próprio vê uma “beleza extraordinariamente maravilhosa” (θαυμαστὸν ἡλικὸν ὄρων κάλλος), capaz de convencê-lo de seu pertencimento, ou do pertencimento humano, à porção superior dos seres. É interessante notar que, segundo Plotino, essa “visão” (ὄραω) e essa “estadia” (στάσις) na região divina não se dá como algo exótico, alheio e estranho a si mesmo, mas como um reconhecimento de pertencimento (μοίρας) ao inteligível; possibilitando, inclusive, a atualização da vida divina e mais exímia, como se essa fosse a verdadeira vida da alma, ou da alma em si (καθ’ ἑαυτήν), como afirma na sequência do texto (cf. IV 8 [6], 1, 10).

O que é motivo de estranheza e perplexidade é a “descida” e a condição parcial e corporal da alma, ao descer do intelecto ao raciocínio, apesar de ter se manifestado em si mesma como “inteligível”. Em outras palavras: como é possível que a alma se manifeste como se nunca estivesse em um corpo (na região divina e no inteligível), “... apesar de ser tal qual se me manifestou em si mesma ainda estando em um corpo”? (cf. IV 8 [6], 1, 8-12)<sup>206</sup>. O paradoxo se dá, portanto, entre a “experiência” de beleza,

---

<sup>205</sup> Em correspondência à sua teoria da alma, Plotino usa o termo *aisthēsis* em dois sentidos: percepção sensível, ligada aos sentidos e a parte inferior da alma; e percepção interior e intelectual, relacionada à atividade própria da parte superior da alma. Cf. abaixo, p. 102, nota 210.

<sup>206</sup> Segue o trecho completo: Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἡλικὸν ὄρων κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θεῷ εἰς ταῦτὸν γεγενημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω,

plenitude e atividade divina do nível superior da alma, que se vê unido e até acima do inteligível; e a “experiência” de passividade e limitação da condição corpórea e inferior da alma, mediada pelo raciocínio.

Em outras palavras, como a alma pode “descer” nos corpos e estar mesclada ao sensível e limitada ao particular e parcial e, ainda assim, estar ao mesmo tempo no “alto”, no inteligível, na contemplação e união com o Intelecto universal? No tratado IV 3 [27], Plotino apresenta uma resposta bastante interessante. Lá, ele afirma que ao lançarem-se desde o alto em direção a terra, as almas não se desconectaram de seu princípio, isto é, do Intelecto: “não obstante, sua cabeça está fixa descolando por cima do céu”<sup>207</sup> (cf. IV 3 [27] 12, 3-6). Desse modo, por maior que seja a “descida” na matéria, o “nível” superior da alma permanece acima, “descolando por cima do céu”.

E essa permanência de uma “parte” da alma no Intelecto explica o paradoxo da “experiência” psicológica humana. É possível ascender à “região divina”, ao Intelecto e até acima da região inteligível, uma vez que a parte superior da alma, o seu nível propriamente intelectual e “original”, está lá; permanece “acima” sem “descer” para o contato com a matéria. No entanto, estando a alma “encarnada”, digamos assim; ou melhor, presente na divisão e distensão sensível, não é possível permanecer acima, uma vez que há uma “parte” sua voltada para o sensível.

Já no tratado IV 8 [6] podemos confirmar essa tese da bipolaridade da alma: “toda alma possui, um elemento de sua parte inferior orientado ao corpo e um elemento de sua parte superior orientado ao Intelecto” (IV 8 [6], 8, 12-14)<sup>208</sup>. Em um tratado posterior, ainda da primeira fase, o tratado III 4 [15] *Sobre o daímon que nos coube*

---

καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἡ ψυχὴ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὔσα, οἷον ἐφάνη καθ’ ἑαυτὴν, καίπερ οὔσα ἐν σώματι. (IV 8 [6], 1, 1-12).

<sup>207</sup> κάρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ.

<sup>208</sup> γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν.

(ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙΛΗΧΟΤΟΣ ΗΜΑΣ ΔΑΙΜΟΝΟΣ), Plotino afirma que cada ser humano é “um universo inteligível” (κόσμος νοητός) e que a Alma é todas as coisas (ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἢ ψυχὴ καὶ πάντα), tanto as de cima como as de baixo (καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω), passando por toda a gama de vida (αὖ μέχρι πάσης ζωῆς). Com uma natureza bipolar e dubla e uma posição intermediária entre os seres, a Alma possui uma face orientada ao sensível e outra ao inteligível:

Pelas partes inferiores deste universo estamos em contato com o sensível, enquanto que pelas partes superiores deste mesmo universo estamos em contato com o inteligível; e permanecemos acima com a parte restante de dito universo inteligível, enquanto que com a parte ínfima do mesmo estamos encadeados ao de baixo, transmitindo ao de baixo uma espécie de emanção, ou melhor, uma atividade procedente daquela parte sem diminuição dela (III 4 [15], 3, 21-29)<sup>209</sup>.

#### 5.4. A alma anfíbia (ἀμφίβιοι)

A tese da parte não descida da alma tem como consequência uma peculiaridade da experiência da alma humana: a sua vida anfíbia, isto é, a sua capacidade de viver em “dois mundos”, ou melhor, em dois “níveis”, ou de perceber e ser a partir de “duas realidades” distintas<sup>210</sup>. No próprio tratado IV 8 [6], Plotino nos fornece uma explicação da causa dessa intermitência: “... se domina a parte da alma que está na região sensível (αἰσθητῶ), melhor dito, se se deixa dominar e perturbar, não nos permite ter consciência (αἴσθησιν) do que contempla a parte superior da alma” (IV 8 [6], 8, 4-7)<sup>211</sup>.

---

<sup>209</sup> τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω καὶ τοῖς κόσμου τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλῳ παντὶ νοητῷ ἄνω, τῷ δὲ ἐσχάτῳ αὐτοῦ πεπεδήμεθα τῷ κάτω οἷον ἀπόρροιαν ἀπ’ ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν, ἐκείνου οὐκ ἐλαττουμένου.

<sup>210</sup> Por essa razão, Plotino usa o termo *aísthēsis* em dois sentidos distintos: como sensação e percepção sensível, própria do corpo e dos órgãos dos sentidos; e como percepção intelectual, em um sentido semelhante ao uso que fazemos do termo “consciência”, como apercepção e tomada de “consciência”. Cf. E. R. Dodds, *Les sources de Plotin*. Genève: Fondation Hardt, 1960, pág. 385.

<sup>211</sup> τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ εἰ κρατοῖ, μᾶλλον δὲ εἰ κρατοῖτο καὶ θορυβοῖτο, οὐκ ἔξ αἴσθησιν ἡμῖν εἶναι ὦν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω.

Isto, porque uma intelecção (ou contemplação) só chega a nós, ou à nossa “consciência”, quando baixa até a percepção sensível (cf. IV 8 [6], 8, 7-8)<sup>212</sup>.

Em um trecho anterior deste mesmo tratado, Plotino explicita melhor este aspecto de seu pensamento. No capítulo 4 (32-35), ele afirma que, necessariamente, as almas são anfíbias (ἀμφίβιοι), vivendo intermitentemente ora a vida de lá, ora a vida daqui. Mais a vida de lá, as que são mais capazes de juntar-se ao intelecto; mais a vida daqui, as que são menos capazes. Segundo Plotino, era a essa segunda categoria de almas, que ainda estão “presas no sensível” e impedidas de ascender à contemplação inteligível e à atividade do intelecto (pelo domínio que sofrem da passividade externa), a que Platão se referia ao dizer que a alma está “sepultada” e está “em uma caverna” (cf. IV 8 [6], 4, 25-32). Contudo, a vida no sensível não consiste em alguma forma de erro ou mal.

Além da função intelectiva, que torna a alma semelhante ao Intelecto, a Alma possui sua função própria, assim como tudo quanto pertence ao reino dos inteligíveis. A função própria da alma consiste em ordenar e governar o sensível, que deve existir necessariamente, visto que existe necessariamente quem é anterior a ele. Caso contrário, todas as coisas se deteriam na região inteligível (cf. IV 8 [6], 3, 25-30), e a alma mesma não tornaria patente suas próprias potências que permaneceriam apenas em potência se não se atualizassem procedendo adiante (cf. IV 8 [6] 5, 30-33). “Porque sempre é a atualidade a que manifesta a potência, que permaneceria totalmente oculta e como invisível e inexistente se nunca se atualizasse realmente” (IV 8 [6] 5, 33-36)<sup>213</sup>. Ao

---

<sup>212</sup> Nesse trecho fica mais evidente o jogo que Plotino estabelece entre o duplo sentido do termo *aísthēsis*. Para ver mais sobre a teoria da “consciência” em Plotino, cf: I 4, 10; IV 3, 23, 1-35; IV 4, 29, 19-31.

<sup>213</sup> εἴπερ πανταχοῦ ἡ ἐνέργεια τὴν δύναμιν ἔδειξε κριθεῖσαν ἂν ἂν ἀπάντη καὶ οἷον ἀφανισθεῖσαν καὶ οὐκ οὔσαν μηδέποτε ὄντως οὔσαν. Em um tratado posterior, Plotino desenvolve a mesma ideia: “A

voltar-se para o que é anterior a ela, a alma entende; mas ao voltar-se para si mesma, a alma se põe espontaneamente a ordenar o cosmos, uma vez que deve existir necessariamente o que é posterior a ela (cf. IV 8 [6], 3, 26-27). Desse modo, a alma como anfíbia possui uma dupla função: uma função intelectual e uma função cósmica.

### 5.5. A essência da alma e os dois homens

A consequência antropológica da condição “anfíbia” da alma é a tese dos “dois homens”, ou do “homem duplo”, que já aparece, ainda que de modo menos explícito, no tratado III 4 [15]. Lá, Plotino afirma que é preciso viver a vida de “outro”, seguindo o *daímon* para ascender na escalada psíquica (cf. III 4 [15] 3, 14-20). Contudo, o *daímon* de cada pessoa se identifica com o princípio que está imediatamente acima do nível psíquico atualmente ativo em cada um (cf. III 4 [15] 3, 1-10). Nesse sentido, o *daímon* não está fora da alma, mas é o nível superior ao nível psíquico ativo e atual<sup>214</sup>. Trata-se, no limite, da “parte” imediatamente superior da alma, que pode ser o nível intelectual para o homem de razão voltado para o sensível, ou o próprio Uno-Bem para o virtuoso que já vive a vida intelectual (cf. III 4 [15] 6, 1-4)<sup>215</sup>. Nesse tratado, Plotino já aponta para certa duplicidade em sua concepção antropológica, na medida em que há o

---

verdade é, com efeito, como se segue: se não houvesse corpo, a Alma nem sequer poderia proceder adiante, porque tampouco há outro lugar em que sua natureza lhe permita situar-se. Mas se a Alma há de proceder adiante, haverá de criar um lugar para si mesma, e, em consequência, também um corpo”. ἐπεὶ τό γε ἀληθὲς ὧδε ἔχει· σώματος μὲν μὴ ὄντος οὐδ’ ἂν προέλθοι ψυχὴ, ἐπεὶ οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστίν, ὅπου πέφυκεν εἶναι. προϊέναι δὲ εἰ μέλλοι, γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα. (IV 3 [27] 9, 20-23).

<sup>214</sup> Tendo em vista a doutrina da presença das Hipóstases divinas na alma humana (cf. V 1 [10] 10, 1-6), cada um é capaz de vislumbrar a Hipóstase correspondente ao nível psíquico ativo. Captamos o Intelecto transcendente com o intelecto presente no nível superior da alma (cf. I 1 [53] 8, 1-6); assim como captamos o Uno com o que em nós é semelhante a ele: o centro da alma, supraintelectivo, semelhante ao centro universal (cf. III 8 [30], 9, 21-23; VI 8 [39] 15, 14-21; VI 9 [9], 8, 19-20).

<sup>215</sup> Que é o caso do sábio, que vive preponderantemente segundo o Intelecto. Segundo Porfírio, em sua biografia de seu mestre, esse era o caso de Plotino, cuja a ocasião da evocação de seu *daimon* tutelar por um sacerdote egípcio revelou um deus e não um ente da linhagem dos *daimons* (cf. V. P. 10, 15-33).

“homem” atual (inferior) e o “*daímon*”, que figura como uma espécie de “homem superior” acima do nível atualmente ativo (e consciente) de cada um, orientando o “homem” atual até acima, até o nível imediatamente superior.

Mas é no primeiro tratado da segunda fase, o tratado VI 4 [22] *Que o ente, sendo uno e idêntico, está por sua vez todo em todas as partes* – livro I (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟ ΟΝ ΕΝ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΝ ΟΝ ΑΜΑ ΠΑΝΤΑΧΟΥ ΕΙΝΑΙ ΟΛΟΝ ΠΡΩΤΟΝ), que Plotino mais explicita a concepção de nossa natureza dupla. Perguntando-se: “... quem somos nós?” (τίνες δὲ ἡμεῖς;); somos o que devém no tempo? (τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ;). Plotino responde que antes de produzir este devir, nós já existíamos como outros homens particulares, como deuses, almas puras e intelectos vinculados à essência universal: “... éramos partes do inteligível não demarcados nem desconectados, mas integrantes do conjunto” (cf. VI 4 [22] 14, 18-21)<sup>216</sup>.

Entretanto, essa essência divina da alma não diz respeito a uma origem cronológica. Afinal, antes desse devir, nós já existíamos; e ainda agora não estamos desconectados (ἀποτετμημέθα) (cf. VI 4 [22] 14, 21-22) . Na verdade, como apresenta na sequencia do texto, esse “nível” divino e integrante do inteligível, permanece como o nível superior indivisível e como a parte não descida da alma. Segundo Plotino, a essência intelectual da alma não desce para o sensível, mas a ela se agrega uma segunda natureza, ou um segundo “homem”, o qual podemos chamar de “homem inferior”:

Mas é que aquele homem se aproximou outro homem com desejo de existir, e encontrando-se conosco – pois não estávamos fora da realidade universal –

---

<sup>216</sup> ἄρα ἐκεῖνο ἢ τὸ πελάζον καὶ τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ; ἢ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμεῖς ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχαὶ καθαρὰ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου.



nos revestiu de si mesmo e se agregou ao homem ao qual era então cada um de nós (VI 4 [22] 14, 18-21)<sup>217</sup>.

Segundo essa descrição, não foi o “homem superior”, ou a “parte” superior da alma, que desceu em direção ao sensível; mas a natureza inferior que se agregou e revestiu à primeira, na medida em que o “homem superior” emitiu um “som”, ou uma “voz” (φωνῆς), ou uma palavra (λόγου) que foi ouvida e assimilada por cada um a sua maneira, de acordo com o “lugar” em que estava e às condições de sua “audição” (cf. VI 4 [22] 14, 18-21). A alegoria da “voz”, nesse trecho do texto, parece sugerir que há um chamado do nível superior com relação ao nível inferior, como imagem da alma presente no sensível, para que se agregue e se eleve ao inteligível. Nesse sentido, o desejo de existir desse “outro homem” parece ser estimulado e incentivado pelo “homem superior”<sup>218</sup>. Destarte, o “homem inferior” que se agrega e se aproxima do “homem superior”, se aproxima seguindo seu desejo de existir, atendendo a “voz” e ao chamado de sua origem divina.

Como o conjunto dos níveis da alma é uma entidade unimúltipla, somos o nível atualmente ativo da alma, sem deixar de ser a essência superior e inteligível, que permanece em si mesma. A queda da alma, descrita alegoricamente por Platão como a “perda das asas”<sup>219</sup>, não parece, portanto, – segundo a leitura de Plotino –, uma queda ontológica, mas uma queda gnosiológica, relacionada ao nível de “consciência” e percepção do conjunto da alma em seu processo de ascensão à sua origem, tendo em vista o seu desejo de integração, contemplação e aperfeiçoamento. Daí, segundo

---

<sup>217</sup> ἀλλὰ γὰρ εἴη ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων· καὶ εὐρών ἡμᾶς - ἡμεῖν γὰρ τοῦ παντός οὐκ ἔξω - περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ὃς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε.

<sup>218</sup> Tal como no tratado III 4 [15], em que o *daímon*, como nível da alma imediatamente acima do nível atual e ativo, conduz a parte inferior à ascensão. Cf. acima, p. 93-94.

<sup>219</sup> Cf. IV 8 [6] 4, 21-32.

Plotino, o paradoxo e a ambiguidade da condição humana. Somos dois “homens” que aspiram a reintegração e a unidade:

E assim é como chegamos a ser o conjunto de ambos os homens, e não um dos dois: o que éramos antes e o outro, o que nos agregamos depois em um momento dado, deixando aquele primeiro de estar ativo, mas estando presente, por sua vez, de outro modo (VI 4 [22] 14, 28-32)<sup>220</sup>.

---

<sup>220</sup> καὶ γεγενήμεθα τὸ συνάμφω καὶ οὐ θάτερον, ὃ πρότερον ἦμεν, καὶ θάτερόν ποτε, ὃ ὕστερον προσεθέμεθα ἀργήσαντος τοῦ προτέρου ἐκείνου καὶ ἄλλον τρόπον οὐ παρόντος.

## 6. A PRESENÇA DA ALMA PARA O SENSÍVEL

### 6.1. O problema da matéria e a processão como degradação contínua

Tendo vislumbrado a psicologia plotiniana, a sua natureza, unimultiplicidade, onipresença e posição intermediária, resta-nos procurar aprofundar e melhor compreender a relação da alma com a matéria. Afinal, como vimos desde o princípio, o cosmos plotiniano é o resultado da mescla de ambas e da fusão entre esses dois princípios, ou entre essas duas “substâncias” (cf. acima, n. 2). Plotino, desde seus primeiros tratados, parece se posicionar pela tese que afirma a geração da matéria, contrapondo-se a maior parte da tradição grega que toma a matéria como um princípio eterno e ingêndrado<sup>221</sup>. Essa posição desemboca em um dualismo metafísico de princípios opostos, presente de certa forma em Platão, Aristóteles, nos estoicos e ainda nos medioplatônicos e em Numênio<sup>222</sup>. Plotino, embora represente certa continuidade dessa tradição, parece combater esse dualismo, sobretudo e de modo mais enfático, em sua contraposição ao gnosticismo (cf. II 9 [33], *passim*)<sup>223</sup>.

Para fugir de um dualismo que contrapõe Deus (como Uno-Bem) e a matéria como mal ou como origem do mal, como dois princípios eternos, distintos e opostos, Plotino parece propor, de maneira bastante inovadora, mas também ambígua, a tese da

---

<sup>221</sup> Cf. Oliveira, P. C. L. *Imagens em espelhos: o estatuto do múltiplo sensível em Plotino*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais; Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009, p. 149 ss.

<sup>222</sup> Cf. *Ibidem*, p. 150.

<sup>223</sup> O'Brien, D. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden: E. J. Brill, 1993. Para um estudo detalhado do tratado II 9 [33], cf. Dufour, R. *Traité 33 (II 9)*. Paris: Flammarion, 2006.

eterna geração da matéria, como a etapa final ou o último nível da processão<sup>224</sup>. Esse talvez seja o tema mais polêmico e controverso dos estudos plotinianos desse último século, gerando um extenso debate e uma longa bibliografia<sup>225</sup>. Como esse não é o escopo e o objeto central de nosso trabalho, não nos cabe aprofundar essa discussão, o que tomaria toda a nossa atenção e nos desviaria de nossos propósitos fundamentalmente cosmológicos. Resta-nos apenas pontuar os termos mais inequívocos e mais relevantes para o nosso estudo, como também sinalizar aqueles mais obscuros e passíveis de distintas interpretações. Mais do que resolver o problema da natureza e origem da matéria<sup>226</sup>, interessa-nos verificar e analisar a classe de relação da matéria e da alma para a formação do sensível como corpo animado (σῶμα ἔμψυχος).

Em grande medida, a profunda ambiguidade presente no tema da origem e da natureza da matéria em Plotino parece se dar por duas razões principais. Por um lado, seguindo uma tendência desenvolvida já em Platão e Aristóteles, mas, sobretudo, no medioplatonismo, Plotino precisa assegurar que o mal é extrínseco ao divino (e no seu caso, às três Hipóstases divinas: o Uno, o Intelecto e a Alma), identificando sua origem à matéria e isentando a alma e o divino de todo o mal<sup>227</sup>. Por outro lado, Plotino precisa garantir a unidade de toda a realidade, filiando a matéria à processão iniciada pelo Uno, evitando o dualismo de princípios de Numênio e dos gnósticos. Contudo, se a matéria,

---

<sup>224</sup> Nesse sentido, a tese da eterna geração da matéria, presente, sobretudo, em seus primeiros tratados (cf. por exemplo: IV 8 [6] 6, 18-30), parece não contradizer a tese da eternidade do mundo, defendida em um tratado mais tardio (cf. II 1 [40], *passim*).

<sup>225</sup> Sobre esse ponto, O'Brien escreveu: "The origin of matter is one of the last and greatest unsolved mysteries bedeviling modern attempts at understanding the philosophy of the "Enneads." Cf. La matière chez Plotin: son origine, sa nature. *Phronesis*. Vol. 44, No. 1 (Feb., 1999), pp. 45-71 (27 pages). Cf. alguns dos principais textos desse longo debate: Puech (1960, p. 159-190); Schwyzer (1973, 266-280); Corrigan (1986, 167-181); O'Brien (1991, 15-25 e 1993, p. 19-35); Narbonne (1993, p. 135-207). Cf. *apud*: Oliveira, P. C. L., 2009, p. 149 ss.

<sup>226</sup> Já que esse seria um tema para um trabalho específico.

<sup>227</sup> O que seria absolutamente contraditório, uma vez que o princípio, como fonte de vida, unidade, ser, liberdade e inteligência é necessariamente o Bem.

como “o mal em si” e a fonte do mal para alma<sup>228</sup>, é gerada pelo Uno, “como pode o mal ser derivado do Uno, que é o soberano bem?”<sup>229</sup>.

Em boa parte dos textos, também como uma forma de resposta a essa problemática fundamental, Plotino recorre a uma contínua degradação processiva em sua teoria da emanção ou da processão<sup>230</sup>. Essa tese aparece já em alguns de seus primeiros tratados, nos quais Plotino a apresenta com suficiente clareza e riqueza de detalhes<sup>231</sup>. Sobretudo, em três textos fundamentais: no tratado V 4 [7] *De que maneira o posterior procede do primeiro: sobre o Uno* (ΠΩΣ ΑΠΟ ΤΟΥ ΠΡΩΤΩΥ ΤΟ ΜΕΤΑ ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΝΟΣ); no tratado VI 1 [10] *Sobre as três hipóstases que são princípios* (ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ); e no tratado diretamente posterior V 2 [11] *Sobre a gênese e a ordem dos posteriores ao primeiro* (ΠΕΡΙ ΓΕΝΕΣΕΩΣ ΚΑΙ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ).

O Uno-Bem, como simplicidade e unidade absolutas, como o realmente <uno> (ὄντως ἓν), o princípio e a fonte de toda multiplicidade, além do ser e da essência e além de qualquer possibilidade de ciência e definição (cf. V 4 [7], 1, 10-12)<sup>232</sup>, sendo

---

<sup>228</sup> Como afirma, sobretudo, no tratado da última fase I 8 [51], mas também já em tratados iniciais, como o tratado II 4 [12], cap. 16. Esse também é um tema bastante complexo e polêmico: a natureza do mal em sua identificação com a matéria. Para ver mais sobre o assunto, cf. J. Rist, 1961, p. 154-166; e Narbonne, *Plotin: les deux matières* [Ennéade II, 4 (12)]. Introduction, texte grec, traduction et commentaire. Paris: Vrin, 1993.

<sup>229</sup> O’Brien, D. Matéria e mal. *Plotino*. Lloyd P. Gerson (org.). Trad.: Maurício Pagotto Marsola. São Paulo: Ideias & Letras, 2017, p. 218. Cf. também O’Brien, 1993. Narbonne, por sua vez, procura mostrar como o fato de Plotino ter evitado o dualismo de princípio dos gnósticos não o isenta do problema do Uno-Bem ser a origem do mal. Cf. 1993, p. 182. Contudo, ainda que o problema da “teodiceia” permaneça, Plotino afirma, sobretudo, no tratado III 2[43], a inclusão e o aproveitamento dos males pela providência cósmica, ou por “uma potência grandíssima” (δυνάμειως μεγίστης) (cf. III 2 [47] 5, 22-26), para a perfeição do conjunto. Cf. abaixo, p. 179.

<sup>230</sup> Para ver mais sobre a teoria da processão, cf. Trouillard, J. *La procession plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

<sup>231</sup> Cf. O’Brien, 1999, p. 46.

<sup>232</sup> Sobre a necessária existência e natureza do Uno-Bem, vide o tratado 9 na ordem cronológica, o VI 9, na edição de Porfírio. Cf. Beierwaltes, W. *Pensare l’Uno: Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Traduzione di M. L. Gatti. Milano: Vita e Pensiero. 1991.

“autossuficientíssimo” (αὐταρκέστατον)<sup>233</sup>, o mais perfeito de todos (πάντων τελεώτατον) e a potência primeira (δύναμις ἢ πρώτη) (cf. V 4 [7], 1, 24-25), produz e engendra outros. Segundo Plotino, tudo o que alcança a perfeição gera e produz outra coisa distinta de si mesma. Não só os seres animados, mas até mesmo os inanimados: o fogo produz calor que esquenta outrem, a neve produz frio, e até os fármacos produzem seus efeitos em outros (cf. V 4 [7], 1, 27-33)<sup>234</sup>. “Como poderia o perfeitíssimo e o Bem primeiro deter-se em si mesmo, como se fosse avaro de si mesmo ou impotente, ele que é a potência de todas as coisas?” (V 4 [7], 1, 33-35)<sup>235</sup>.

Contudo, explica Plotino em um tratado posterior, ao produzir, o Uno-Bem não se move e não sai de si mesmo, caso contrário não seria realmente uno e não seria primeiro (cf. V 1 [10], 6, 20-25)<sup>236</sup>. Com isso, Plotino quer dizer que a processão de todos os graus de realidade, gerados a partir do Uno, se dá sem que o Uno se mova ou saia de si mesmo<sup>237</sup>: “... brotando perenemente dele enquanto ele permanece” (V 1 [10], 6, 30)<sup>238</sup>. Se tudo que atinge a perfeição gera, o eternamente perfeito gera eternamente. “E gera algo eterno, mas também algo inferior a si mesmo” (V 1 [10], 6, 38-39)<sup>239</sup>, como uma imagem que guarda estreita semelhança com a sua origem; assim como a luz do Sol guarda semelhança com o próprio Sol (V 1 [10], 7, 1-3). É que toda emanção de

---

<sup>233</sup> Já que sendo simples (ἀπλοῦν) e o primeiro de todos (πρῶτον ἀπάντων) não necessita de nada, nem do que seja anterior a si (os posteriores dependem e necessitam dos anteriores), nem dos componentes múltiplos que o constituem, uma vez que é inteiramente uno (cf. V 4 [7], 1, 12-17).

<sup>234</sup> Cf. V 1 (10), 6, 32-35. “Todos os seres, enfim, quando já são perfeitos, geram” (καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ) (V 1 [10], 6, 38).

<sup>235</sup> πῶς οὖν τὸ τελεώτατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατήσαν, ἢ πάντων δύναμις;

<sup>236</sup> Cf. Aristóteles, *Phys.* V 2, 226 b 12-16. O primeiro princípio plotiniano, o Uno-Bem, assim como o primeiro motor de Aristóteles, o Intelecto (*Noûs*), não está subordinado às categorias de movimento e repouso. Contudo, diferentemente do primeiro motor aristotélico, o Uno-Bem de Plotino, em sua plenitude e perfeição, transborda de si e gera os próximos níveis. Cf. O’Brien, 1999, 46.

<sup>237</sup> Cf. V 3 [49], 1, 3-4. Vide sobre o longo debate e a extensa controvérsia sobre esse aspecto do pensamento Plotiniano em O’Brien, 1999, 47-50. No tratado V 1 [10], Plotino afirma que o Uno está eternamente voltado a si mesmo (cf. cap. 6, 18-19)

<sup>238</sup> ἔξ αὐτοῦ ἀεὶ γεννώμενον μένοντος.

<sup>239</sup> τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ αἰδίων γεννᾷ· καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ.

algo que atingiu a sua plenitude e perfeição é uma imagem com relação ao seu modelo, assim como o calor é uma imagem do fogo e o frio é uma imagem do gelo e da neve (cf. V 1 [10], 6, 32-35).

E esse parece ser o ponto central para a compreensão da natureza da matéria em Plotino. A processão ou a emanção é um percurso de uma contínua degradação desde a máxima unidade, autossuficiência e perfeição do princípio supremo até a máxima multiplicidade, imperfeição e carência da matéria. Contudo, o perfeitíssimo não gera diretamente o imperfeito. O uno gera “... as coisas máximas depois dele... o máximo depois dele e o segundo é o Intelecto” (*Noûs*) (V 1 [10], 6, 40-42)<sup>240</sup>.

O vocabulário que Plotino usa é o da superabundância (ὑπερπλεονάζω) e do transbordamento (ὑπερπλήρωσις). O Uno transborda e superabunda, gerando o próximo nível sem sair de si mesmo e sem diminuir a si. Na verdade, a geração do Uno ainda não é propriamente a do Intelecto, mas de um “halo luminoso”, ou de uma “radiação circular” emanada dele enquanto ele permanece: “... como o halo do sol que brilha ao seu redor aureolando-o” (cf. V 1 [10], 6, 27-32)<sup>241</sup>. Contudo, segundo esclarece no tratado diretamente posterior (V 2 [11]), esse “Ente” gerado pelo transbordamento do Uno ainda é indefinido e não é propriamente Intelecto. É ao voltar-se para contemplar a sua origem (o Uno) que o Intelecto se plenifica e se aperfeiçoa, tornando-se propriamente Intelecto:

---

<sup>240</sup> μηδὲν ἀπ’ αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ’ αὐτόν. μέγιστον δὲ μετ’ αὐτὸν νοῦς καὶ δεύτερον. Parece que o mais que perfeito (o Uno) gera o perfeito em si (o Intelecto), o perfeito em si gera o perfeito por outro (a Alma), e o perfeito por outro gera o imperfeito (a matéria), que por sua vez, é iluminada e conformada pela alma, tornando-se quase perfeita (o cosmos). Um raciocínio semelhante é apresentado por John M. Rist. Plotinus on matter and evil. *Phronesis*. Vol. 6, No. 2 (1961), pp. 154-166 (13 pages). “A metafísica de Plotino pode ser relacionada com uma série descendente de números que vão do Infinito ao zero. O Uno é o infinito e a matéria zero. Embora zero não seja nada, ele não é ‘absolutamente não existente’ e ele pode, paradoxalmente, ter efeitos positivos” (1961, p. 160). A tradução é nossa.

<sup>241</sup> οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν ὥσπερ περιθέον.

Porque o Uno, sendo perfeito porque nada busca, nada possui, nada necessita, transbordou, por assim dizer, e esta superabundância sua originou outra coisa e esta, uma vez originada, voltou-se até aquele e se plenificou e, ao contemplá-lo se converteu de fato em Intelecto. Seu detenimento frente aquele deu origem ao Ente; mas seu olhar até aquele deu origem ao Intelecto. Assim, como se deteve para contemplá-lo, converte-se por sua vez em Intelecto e em Ente (V 2 [11], 1, 7-13)<sup>242</sup>.

Desse modo, Plotino isenta o Uno de qualquer movimento gerador e conformador do próximo nível. É o próprio Intelecto que se autoconforma e, no limite, se autogera ao voltar-se para o seu princípio<sup>243</sup>. A geração, portanto, é bifásica e se dá em duas etapas distintas: na primeira, a Hipóstase subsequente procede de seu princípio indeterminada; e na segunda, ela se autodetermina ao voltar-se e contemplar o seu princípio. Não obstante, após o seu aperfeiçoamento, sendo semelhante ao Uno, o Intelecto “... verteu abundantemente sua potência” (V2 [11], 1, 15-16)<sup>244</sup>, gerando uma imagem (εἶδος) e uma tradução de si. E esta atividade derivada da essência (do Intelecto) é a atividade da Alma, que transborda do Intelecto enquanto este permanece em si mesmo, assim como o Uno permanece enquanto o Intelecto transborda e emana dele (cf. 1, 15-18). A Alma também necessita voltar-se ao seu princípio para o seu aperfeiçoamento. Contudo, como uma imagem da imagem, a processão que ocorre a partir da Alma, como sugere Plotino, se dá de um modo distinto e, de certa forma, até inverso.

## 6.2. A processão “sui generis” da Alma

---

<sup>242</sup> ὁ γὰρ τέλειον τῶ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μεδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρύν καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποιήκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς αὐτός. καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὄν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν. ἐπεὶ οὖν ἔστι πρὸς αὐτό, ἵνα ἴδῃ, ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν.

<sup>243</sup> Ao voltar-se para sua fonte, o Intelecto vê e contempla o Uno. E essa visão é propriamente o Intelecto (ἡ δὲ ὄρασις αὐτῆ νοῦς). Mas como está ao redor de sua fonte, a visão do Intelecto é múltipla, e, portanto, de um nível distinto e já inferior à unidade do princípio. Afinal, “... o círculo é divisível por natureza, enquanto o centro não o é” (ἀλλ’ κύκλος τοιοῦτος οἷος μερίζεσθαι· τοῦτο δὲ οὐχ οὕτως). Cf. V 1 [10], 7, 5-8.

<sup>244</sup> δύνανται προχέας πολλήν.



Diferentemente do Uno e do Intelecto, após voltar-se para o seu progenitor e se plenificar, a Alma não permanece em si mesma ao gerar o grau de realidade subsequente. A Alma, diz Plotino, “... não cria permanecendo, mas engendra uma imagem após pôr-se em movimento” (V 2 [11], 1, 18-19)<sup>245</sup>. Na verdade, parece que o que Plotino chama de “movimento” (κινηθεῖσα) é a geração sucessiva de níveis no interior da própria Alma, como uma espécie de emanção e processão própria e interna (semelhante à processão que ocorre a partir do Uno) que a faz gerar uma imagem como um “subnível” de si mesma, voltando desse modo para o sentido contrário de sua origem, criando ela mesma o seu próprio desdobramento e voltando-se, de certo modo, para o sentido oposto de sua origem:

Assim que contemplando o princípio do qual proveio, se plenifica; mas avançando até um movimento diferente e ainda contrário engendra como imagem de si mesma a sensação e a natureza que vegeta nas plantas. (Mas nada está desligado nem desconectado de seu antecedente) (V 2 [11], 1, 19-22)<sup>246</sup>.

Ao afirmar que nada está desligado (ἀπέρτητα) e desconectado (ἀποτέμνται), parece que Plotino pretende afirmar a unidade da Alma, apesar de sua “subdivisão” em distintos níveis<sup>247</sup>. E essa unidade é que, parece, justifica a afirmação acima de que, ao contrário do Uno e do Intelecto, a processão que ocorre no interior da Alma se dá a partir de um “movimento” (κίνησις). Afinal, é a própria Alma que se move na direção contrária de sua origem para conformar o posterior. E ainda que esse “movimento” se dê a partir da processão de distintos níveis, de certo modo, a Alma

---

<sup>245</sup> ἢ δὲ οὐ μένουσα ποιεῖ, ἀλλὰ κινηθεῖσα ἐγέννα εἶδωλον.

<sup>246</sup> ἐκεῖ μὲν οὖν βλέπουσα, ὅθεν ἐγένετο, πληροῦται, προελθοῦσα δὲ εἰς κίνησιν ἄλλην καὶ ἐναντίαν γεννᾷ εἶδωλον αὐτῆς αἴσθησιν καὶ φύσιν τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς. οὐδὲν δὲ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπέρτητα οὐδ' ἀποτέμνται.

<sup>247</sup> O nível superior, emanado diretamente do Intelecto, o nível sensitivo e o vegetativo. Para ver sobre a apropriação de Aristóteles e sobre a síntese entre Platão e Aristóteles na psicologia plotiniana: Cf. Blumenthal, H. J. ‘Plotinus’ psychology: Aristotle in the service of platonism. In: *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and later neoplatonism*. Variorum, 1993, cap. V, p. 340-364. E cf. Armstrong, A. H. ‘Aristotle in Plotinus: the continuity and discontinuity of Psyché and Nous. In: *Oxford studies in ancient philosophy. Supplementary volume. Aristotle and the later tradition*. 1992, p. 117-127.

superior (ou seja, a Alma diretamente emanda pelo Intelecto) se estende até as plantas. Com efeito, diz Plotino, é algo dela que está nas plantas: “... está assim porque prosseguiu baixando até lá criando com seu avanço e seu interesse pelo inferior uma nova Hipóstase” (cf. V 2 [11], 1, 22-27)<sup>248</sup>.

Entretanto, nem toda a Alma está nas plantas. O nível superior permanece em seu nível, assim como o Intelecto permanece em si após gerar a Alma. E nesse sentido, a processão da Alma parece ainda bastante similar à que ocorre a partir do Uno, sem aparentes razões para justificar o “movimento” anímico que Plotino afirma: “Assim, pois, (a Alma) procede desde o começo até o último, de forma que cada parte permaneça sempre em seu próprio posto, ao passo que a parte engendradora ocupa outro novo, o de nível inferior” (V 2 [11], 2, 1-4)<sup>249</sup>. De modo que a afirmação de que a processão da Alma se dá a partir de um “movimento” em direção contrária permanece obscura. Parece que Plotino quer dizer que há e não há um “movimento” da Alma em direção ao sensível ao mesmo tempo, por se tratar da constituição de níveis distintos que, no entanto, formam um todo único e contínuo consigo mesmo; uma mesma vida (ζωή) que se estende do intelecto até as plantas:

... todos estes níveis são aquele e não são aquele: são aquele porque provêm daquele, mas não são aquele porque aquele os doou permanecendo ele em si mesmo. Há, pois, como uma vida larga estendida longitudinalmente; cada uma das peças consecutivas é distinta; mas o todo é contínuo consigo mesmo, mas sempre há uma parte nova por sua diversidade, sem que a anterior pereça na seguinte (V 2 [11], 2, 24-28)<sup>250</sup>.

---

<sup>248</sup> οὕτως ἐστίν, ὅτι ἐπὶ τοσοῦτον πρόβη εἰς τὸ κάτω ὑπόστασιν ἄλλην ποιησαμένη τῆ προόδῳ καὶ προθυμίᾳ τοῦ κείρονος· A afirmação da criação de uma nova hipóstase dentro da Alma parece reforçar a tese de que na Alma ocorra uma imagem (micro) da processão (macro), que ocorre a partir do Uno até a Alma.

<sup>249</sup> Πρόεισιν οὖν ἀπ’ ἀρχῆς εἰς ἔσχατον καταλειπομένου ἀεὶ ἐκάστου ἐν τῆ οἰκείᾳ ἔδρᾳ, τοῦ δὲ γεννωμένου ἄλλην τάξιν λαμβάνοντος τὴν χείρονα·

<sup>250</sup> πάντα δὲ ταῦτα ἐκεῖνος καὶ οὐκ ἐκεῖνος· ἐκεῖνος μὲν, ὅτι ἐξ ἐκείνου· οὐκ ἐκεῖνος δὲ, ὅτι ἐκεῖνος ἐφ’ ἑαυτοῦ μένων ἔδωδεν. ἔστιν οὖν οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο τῆ διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον.

Após essas considerações, Plotino conclui o tratado perguntando-se se o último nível dessa processão da Alma, a alma que está nas plantas, nada engendra e produz. A resposta é “sim”. Contudo, o modo como a vegetatividade produz só pode ser vislumbrado, diz Plotino, partindo de outro princípio. Concluindo assim o texto, o nosso filósofo anuncia que continuará examinando a processão a partir da Alma, e como ela engendra e produz um próximo nível, em um tratado futuro.

### **6.3. A gênese do produto da alma inferior**

Em um texto posterior, ainda da primeira fase, o tratado III 4 [15], Plotino prossegue a reflexão que deixou incompleta e que teve início no tratado V 2 [11]. Inclusive, o nosso filósofo inicia o texto de seu 15º tratado retomando as últimas palavras do 11º, lembrando que havia dito que diferentemente dos princípios cujas Hipóstases geram permanecido em si mesmos<sup>251</sup>, a Alma “... se move quando engendra tanto a sensibilidade hipostática quanto a vegetatividade [a Natureza], chegando inclusive até as plantas” (cf. III 4 [15], 1, 1-3)<sup>252</sup>. Ainda que sejam “níveis hipostáticos” distintos, todos esses níveis são e compõem a própria Alma; o que justifica o “movimento” anímico em direção ao sensível apontado por Plotino desde seu 11º tratado. Afinal, mesmo nas plantas, nas quais domina o nível propriamente vegetativo, ainda está presente o nível superior (a intelectividade); assim como no humano a vegetatividade ainda está presente, ainda que não predomine (cf. III 4 [15], 1, 3-7)<sup>253</sup>.

---

<sup>251</sup> Trata-se do Uno e do Intelecto, que geram os próximos níveis sem “descenderem” e sem saírem de si mesmos.

<sup>252</sup> ἢ δὲ ψυχὴ κινουμένη ἐλέγετο γεννᾶν καὶ αἰσθησιν τὴν ἐν ὑποστάσει καὶ φύσιν καὶ μέχρι φυτῶν.

<sup>253</sup> Parece que é essa unidade e essa presença da Alma como um todo em cada nível hipostático que permite a Plotino afirmar a unidade da Alma e, portanto, o seu “movimento” em direção ao sensível.

A questão que Plotino se propõe, logo no início do texto, após lembrar a processão e o “movimento” da Alma apontados no tratado [11], é com relação à continuidade processiva da Alma após o seu último nível, a vegetatividade hipostática. Pergunta-se: “... a vegetatividade não engendra nada?” (III 4 [15], 1, 8)<sup>254</sup>. E responde que engendra algo completamente distinto de si, porque depois dela não há vida. O que a vegetatividade anímica gera é, portanto, segundo Plotino, carente de vida (ἄζωον). E nesse sentido, o que é engendrado já não é mais alma e é completamente distinto. Afinal, como vimos, a partir do tratado IV 7 [2], uma das principais definições de Alma para Plotino é a posse de vida inerente e consubstancial<sup>255</sup>.

Contudo, seguindo o esquema processivo da Alma apresentado no tratado V 2 [11], essa vida anímica que tem origem na alma superior, enquanto princípio que não se divide nos corpos, gera a vida sensitiva, responsável pela percepção e movimento; e a vida sensitiva gera a vida vegetativa, responsável pelo crescimento, reprodução e alimentação dos corpos. Isto é, a vida da alma inferior (sensitivo-vegetativa) está relacionada à manutenção e à regência do externo e particular, e ainda que possua vida consubstancial, essa vida é cada vez mais débil, limitada e indefinida, porque está voltada para o parcial e externo, enquanto a alma superior está voltada para si mesma e para sua fonte, para o inteligível e para o universal.

Assim como a processão que ocorre a partir do Uno, a processão que se dá a partir da Alma é também uma degradação contínua, do nível mais universal, livre e

---

<sup>254</sup> αὕτη μὲν οὖν οἰδὲν γεννᾷ; Trata-se da mesma pergunta que conclui o tratado V 2 [11].

<sup>255</sup> Cf. acima, p. 42 ss.

contemplativo (a alma superior) ao nível da alma mais “parcial” e “determinada” (a alma sensitivo-vegetativa) que chega até as plantas<sup>256</sup>.

Em um texto intermediário entre o tratado V 2 [11] e o III 4 [15], Plotino apresenta mais elementos do último grau da processão realizado pela Alma. Trata-se do tratado III 9 [13] *Miscelânea* (ΕΠΙΣΚΕΨΕΙΣ ΔΙΑΦΟΡΟΙ). Lá (cf. III 9 [13], 3, 7-16), Plotino indica que a processão que ocorre a partir da alma superior, quando a alma sensitiva volta-se para contemplar o seu princípio e a seguir contempla a si mesma, é de uma imagem mais indeterminada (ἀόριστον) e deficiente (κενεμβατέω). Essa imagem (a alma vegetativa), diz Plotino, penetrando o vazio do não-ser (isto é, a “escuridão” e a ausência mais distante do princípio) se faz ainda mais indeterminada, engendrando a completa obscuridade (πάντη σκοτεινόν) desprovida de razão e de inteligibilidade (ἄλογον γὰρ καὶ ἀνόητον), totalmente distante do Ser (πάντη καὶ πολὺ τοῦ ὄντος ἀποστατοῦν) (cf. III 9 [13], 3, 7-14). Ora, ainda que Plotino não diga explicitamente, isso que é engendrado pela alma vegetativa como completa obscuridade, indeterminação, indeficiência e não-ser, parece ser a matéria<sup>257</sup>.

---

<sup>256</sup> Cf. O’Brien, 2017, p. 219.

<sup>257</sup> Como aponta O’Brien, alguns estudiosos (Sobretudo, Schwyzer, 1973, 275-278) resistiram à conclusão de que essas duas passagens (dos tratados 13 e 15) estejam se referindo à matéria como o produto final da processão da Alma. Contudo, como veremos abaixo, Plotino dá vários elementos que indicam que o gerado pela vegetatividade hipostática da Alma é a matéria (cf. O’Brien, 2017, p. 219). Narbonne (1993, p. 179-207) ressalta o aspecto ainda aporético dos primeiros tratados para a afirmação do engendramento da matéria e aponta para alguns passos de Plotino nos quais ele parece acreditar em sua condição não engendrada (cf. *ibidem*, 159-169). Ainda que não discorde do engendramento da matéria pela Alma em Plotino, Narbonne procura mostrar que é apenas no tratado I 8 [51] que nosso filósofo irá explicitamente estabelecê-la. P. C. L., Oliveira, comentado o texto de Narbonne, afirma: “É razoável a sua afirmação de que somente no tratado I 8 (51) a tese de fato é enunciada com toda a clareza, não obstante haver pelo menos indícios fortes de sua aceitação em tratados anteriores” (cf. 2009, p. 153). Com efeito, a tese da geração da matéria em Plotino recebeu distintas e polêmicas interpretações. Cf. K. Corrigan. “Is there more than one generation of matter in the *Enneads*?” In: *Phronesis* 31, 1986, p. 167-181.

Como explica O'Brien (2017, p. 220), a processão da Alma é, portanto, significativamente distinta da processão que superabunda a partir do Uno. O Uno gera porque é completo e permanece em si (cf. V 2 [11], 1, 7); a alma gera voltando-se para o inferior e tornando-se progressivamente mais indefinida e indeterminada (cf. III 9 [13], 3, 11-12). Nem o Uno nem o Intelecto geram por alguma forma de movimento; já a Alma gera colocando-se a si mesma em movimento (V 2 [11], 1, 18-19), “em direção a ela própria” e em direção “ao que lhe é posterior” (III 9 [13], 3, 7-12). Ao voltar-se para si mesma e se deparar com certa indeterminação, a alma dirige-se para baixo, em direção ao não-ser<sup>258</sup>.

Por essa razão, o que a vegetatividade engendra e produz é incapaz de voltar-se para o seu progenitor para o seu aperfeiçoamento, uma vez que o engendrado é indeterminação absoluta, como uma imagem da alma inferior, que por sua vez é uma imagem da alma que emanou do Intelecto. A imagem da imagem é, portanto, sem vida (ἄζων), sem razão (ἄλογου) e sem inteligibilidade (ἀνόητον). Diferentemente de todas as outras hipóstases geradas que são indeterminação relativamente ao seu próprio aperfeiçoamento, visto que são formas indeterminadas, que se autodeterminam ao voltarem-se e contemplarem a sua fonte, o produto gerado pela alma “parcial” é indeterminação absoluta. Ora, o que não possui vida conatural não pode mais voltar-se para a sua origem, e muito menos contemplar o seu princípio, aperfeiçoando-se por si mesma (cf. III 4 [15], 1, 10-19)<sup>259</sup>.

Assim, a alma necessita voltar uma segunda vez o olhar para o que foi engendrado, contemplando-o novamente. E esse segundo olhar (δευτέρᾳ προσβολῇ) é que lhe conforma (ἐμόρφωσε) e lhe estrutura, deixando a alma satisfeita e a levando a

---

<sup>258</sup> Cf. Igal, 1985, p. 270, n. 30.

<sup>259</sup> Cf. O'Brien, 1999, p. 68.

“entrar” ou a “vir” (ἔρχεται) no que foi engendrado (καὶ ἡσθεῖσα ἔρχεται εἰς αὐτό) (cf. III 9 [13], 3, 15-17). Ora, aqui, parece, encontramos o “movimento” peculiar da processão da Alma, apontada desde as últimas linhas do tratado V 2 [11]. Diferentemente das outras Hipóstases que permanecem em si mesmas após a processão do nível subsequente, ficando a cargo do posterior o seu auto-aperfeiçoamento pelo retorno e pela contemplação de sua origem; o produto da alma inferior (ou da vegetatividade hipostática) não pode voltar-se para a sua origem, necessitando de um “movimento” da Alma em sua direção<sup>260</sup>. E esse “segundo olhar”, torna a “geração bifásica” da alma bastante peculiar, uma vez que é ela que se “move” para o aperfeiçoamento do nível subsequente. É desse modo que, segundo o tratado III 4 [15], o produto gerado pela alma inferior (a matéria) se aperfeiçoa, tornando-se corpo (σῶμα):

Mas, tornando-se perfeito, se converte em corpo após receber a forma adequada à sua capacidade, sendo um receptáculo de quem o engendrou e o nutriu; e apenas isso no corpo é a última das coisas de cima na última das coisas de baixo (III 4 [15], 1, 15-19)<sup>261</sup>.

Ora, o receptáculo (ὑποδοχή) que se converte em corpo após receber a forma adequada a sua capacidade (μορφήν λαβόν τὴν τῆ δυνάμει πρόσφορον), tornando-se perfeito (τελειούμενον) mediante a conformação da alma vegetativa que se “move” em sua direção é sem dúvida a matéria, ainda que Plotino não o afirme explicitamente nesse texto. Como veremos na sequência, em um texto intermediário entre o tratado [11] e o tratado [13] e, por conseguinte, também fundamento anterior do tratado [15], o tratado II 4 [12], Plotino apresenta a natureza da matéria como não-ser, receptáculo,

---

<sup>260</sup> Justificando mais propriamente o “movimento” que, diferentemente do Uno e do Intelecto que permanecem em si, Plotino identifica na processão da Alma em direção ao sensível.

<sup>261</sup> τελειούμενον δὲ γίνεται σῶμα μορφήν λαβόν τὴν τῆ δυνάμει πρόσφορον, ὑποδοχὴ τοῦ γεννήσαντος καὶ ἐκθρέψαντος· καὶ μόνον τοῦτο ἐν σώματι ἔσχατον τῶν ἄνω ἐν ἐσχάτῳ τοῦ κάτω. No tratado IV 3 [27], Plotino afirma que a forma presente na matéria vem depois, quando já há matéria, ou seja, primeiro a Alma produz a matéria, depois a forma presente na matéria. (cf. 20, 37-38).

obscuridade total, indeterminação absoluta. Todas as características e os atributos que Plotino usa nesses dois tratados diretamente posteriores para conceituar o produto da geração da alma inferior. Além disso, como veremos a seguir, no tratado IV 3 [27], Plotino apresenta de modo explícito a produção e a conformação da matéria pela Alma (também em duas etapas: uma etapa produtiva e uma etapa conformativa) por meio de uma alegoria da luz penetrando na escuridão, confirmando essa interpretação desse conjunto de tratados da primeira fase. Mas antes de continuar a estudar a conformação da matéria para a constituição dos corpos e do sensível, vamos verificar algumas “características” fundamentais de sua “natureza”.

#### **6.4. A “natureza” da matéria: indeterminação absoluta e potencialidade de todas as coisas**

Em seu 12º tratado (II 4, na ordem eneádica) *Sobre a matéria* (ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ), ou *Sobre as duas matérias*<sup>262</sup>, Plotino desenvolve e aprofunda o seu pensamento sobre a matéria. Não propriamente acerca de sua gênese, mas fundamentalmente sobre a sua condição e sua natureza<sup>263</sup>. Segundo Plotino, o que justifica e comprova a existência da matéria não é simplesmente a realidade dos corpos e do próprio mundo físico, mas é a condição fluente e inconstante dos corpos. O cerne da argumentação é essencialmente

---

<sup>262</sup> Igal (cf. 1982, p. 407), afirma que o título *Sobre as duas matérias* que aparece nos catálogos de *Vida de Plotino*, de Porfírio (cf. 4, 45 e 24, 46) corresponde melhor ao conteúdo do texto que trata efetivamente sobre as duas matérias: a matéria inteligível que constitui a individualidade e a expressão das formas e do inteligível; e a matéria como o substrato que constitui os sensíveis. A primeira é vivente, intelectual, substancial e luminosa; a segunda opaca, morta e imagem, como um “cadáver ornamentado” (cf. II 4 [12], 5, 1-23); na medida em que é uma imagem distante do ser, que submergiu na escuridão e na natureza da imagem (cf. II 4 [12], 15, 23-28).

<sup>263</sup> Para ver sobre a interpretação Plotiniana sobre o Sofista de Platão, em sua caracterização da matéria como “não-ser” não absoluto, mas como o máximo possível distante do Ser, cf. O’Brien, 2017, p. 206 ss.; e 1999, p. 55 ss. Cf. também, Magris, A. *Invito al pensiero di Plotino*. Il male come “non-essere”. Milano: Mursia, 1986.



parmenídeo: nem a transformação e a corrupção podem ser absolutas, caso contrário a essência seria aniquilada no não-ser total; nem, ao contrário, a geração é a passagem do não-ser total para o ser<sup>264</sup>. Logo: “... deve existir algo subjacente aos corpos [um substrato (ὑποκείμενον)] que seja diferente deles” (II 4 [12], 6, 2-3)<sup>265</sup>; algo que permaneça mesmo após abandonar essa ou aquela forma (cf. II 4 [12], 6, 7-8)<sup>266</sup>. Ora, isso que se transforma não pode ser a forma, “... pois, como, sem matéria seriam constituídos de massa e magnitude?”<sup>267</sup>; mas também não pode ser a matéria primeira (ἄλη ἢ πρώτη), pois eles se corrompem (cf. II 4 [12], 6, 15-18); e como Plotino já havia apontado acima, se a matéria se corrompesse os entes seriam aniquilados no não-ser e não haveria a contínua transformação de uns elementos em outros (cf. II 4 [12], 6, 1-3).

A corrupção (φθορά), portanto, diz Plotino, é de um composto (συνθέτου), de um composto de matéria e forma (ἕλης καὶ εἶδους) (cf. II 4 [12], 6, 8-11) que se decompõe e retorna à condição primária da forma e da matéria, enquanto algo “simples” (ἀπλοῦν) e não composto (μὴ σύνθετον) e que, portanto, não estão sujeitas à decomposição<sup>268</sup>. Nesse sentido, a matéria, em Plotino, não é corpórea e não é idêntica aos corpos. Os corpos são, já, uma composição de matéria e forma. Isso, porque, segundo Plotino, a quantidade não é um atributo próprio da matéria. A quantidade, o tamanho ou a magnitude é uma forma da qual participa cada “quanto” particular. Assim

<sup>264</sup> O que, segundo demonstrou Parmênides, é impossível, uma vez que do não-ser (o nada) nada sai. Aliás, o não-ser absoluto nem existe, porque se existir ele já será algo (um “ser”) e não mais nada e não-ser. Cf. Bornheim, Gerd A. 2011.

<sup>265</sup> ὅτι μὲν οὖν δεῖ τι τοῖς σώμασιν ὑποκείμενον εἶναι ἄλλο ὄν παρ’ αὐτά

<sup>266</sup> Trata-se de uma abordagem tipicamente aristotélica, que concebe a matéria prima como um substrato (ὑποκείμενον) para os corpos. Cf. Aristóteles, *Física* 191 a 7-12; e 192 a 31. Cf. II 4 [12], 1, 1-2.

<sup>267</sup> πῶς γὰρ ἄνου ἕλης ἐν ὄκω καὶ μεγέθει;

<sup>268</sup> Cf. II 4 [12], 8, 13-15. Afinal, a decomposição da matéria prima impossibilitaria a própria transformação cíclica dos elementos e dos corpos.

como cada “branco” particular participa da forma da brancura. Pela mesma razão, aquilo que faz algo ser de determinada cor (a forma da cor) não é dessa mesma cor, já que não possui materialidade; e o que faz algo ser de determinado tamanho não é desse mesmo tamanho. Isto é, o que imprime quantidade na matéria não é “quanto”, e o que imprime cor não é colorido. Mas, ao contrário, o que é “quanto” participa da quantidade enquanto forma, ainda que a magnitude como “quanto” se dê na composição de matéria e forma. Logo, diz Plotino, “... aquilo que faz dela [da matéria] algo de um certo tamanho é o tamanho, isto é, a razão”<sup>269</sup> (cf. II 4 [12], 9, 1-12).

Com efeito, os corpos possuem não apenas quantidade e magnitude, mas também muitas outras qualidades, que são oriundas da presença da forma na matéria, como cor, temperatura, densidade ou figura. Caso contrário, – e esse parece ser o ponto central da argumentação plotiniana –, se a matéria possuísse alguma determinação por sua própria natureza, ela não poderia ser a matéria prima para todas as coisas de diferentes tamanhos, cores, densidades, temperaturas e figuras (cf. II 4 [12], 8, 1-12). Diferentemente da argila, que é matéria para o ceramista, mas que não é matéria para tudo e para todos em si mesma, a matéria prima, diz Plotino, deve ser a matéria em relação a todas as coisas sensíveis, e não só em relação a algumas. E por essa razão, não podemos atribuí-la nenhuma qualidade e nenhuma determinação corpórea e sensível. Sendo uma realidade una e simples, isenta de qualquer composição, a matéria será deserta de qualquer determinação, sendo, portanto, substrato e receptáculo para todas as

---

<sup>269</sup> ἀλλ' αὐτὸ "τὶ πηλικόν" ἢ πηλικότηες ἢ ὁ λόγος τὸ ποιοῦν. A razão como forma que delimita, conforma e determina a matéria.

coisas (cf. II 4 [12], 8, 13-15)<sup>270</sup>, como indeterminação absoluta ou o verdadeiramente indeterminado (ἀληθεστέρως ἄπειρον)<sup>271</sup>.

Logo, a matéria será isenta de qualquer qualidade, quantidade, formato e magnitude. Pois, assim como a qualidade, a quantidade também é razão, já que é forma, medida e número (cf. II 4 [12], 8, 28-30). E se a matéria possuir magnitude (μέγεθος) por si mesma, possuirá também figura (σχῆμα) e formato, tornando-se intratável e não maleável para a recepção de todas as formas e para a configuração de todas as coisas (cf. II 4 [12], 8, 22-24). Mas se não possui nenhuma quantidade, nenhuma qualidade, nem magnitude, em que a matéria contribui para a formação dos corpos? (cf. II 4 [12], 11, 4-7).

Contribui maximamente, diz Plotino (cf. II 4 [12], 12, 1). Pois, como ausência de qualquer determinação, a matéria é capaz de receber todas as formas, qualidades e magnitudes, dando-lhes substancialidade (ὑπόστατα) (cf. II 4 [12], 12, 1-5). Caso contrário, a quantidade não teria “quanto”, nem a qualidade e a forma teriam “corpo”, no sentido de expressão sensível e espacial. É que a forma do corpo não é corpórea, nem a quantidade e a magnitude são magnitudes (cf. II 4 [12], 12, 1-6). Em outras palavras: elas necessitam de matéria para realizar plenamente a sua potência e capacidade<sup>272</sup>; afinal a matéria toma dimensionalmente as formas que recebe, pois ela é receptiva de dimensão (cf. II 4 [12], 11, 17-19), e tem uma aptidão primordial para a massa, ainda que não seja massa, mas aparência de massa e massa vazia (cf. II 4 [12], 11, 27-30), por

---

<sup>270</sup> Em conformidade com Platão, que apresentou a noção de receptáculo (cf. *Timeu* 49 a 6; 50 b 6; 51 a 7) e com Aristóteles, que foi o primeiro a usar a palavra matéria como um termo técnico para designar a matéria prima original.

<sup>271</sup> Cf. II 4 [12] 15, 28. Plotino usa os termos ilimitado (συμβεβηκός) e indeterminado (ἄπειρον) para retratar a condição de absoluta ausência de forma da “matéria prima”. Cf. II 4 [12] 15, *passim*.

<sup>272</sup> Nesse sentido, a potência da magnitude é realizar um tamanho determinado (um “quanto”) e a potência da forma é realizar um formato.

sua afinidade natural de receber dimensionalmente e massivamente as formas. Com efeito, segundo Plotino, a completa privação e indeterminação ainda possui uma especificidade (cf. II 4 [12], 13, 8-11): a de ser completamente “outra”, ou “outras” (dada sua indeterminação) com relação à forma (cf. II 4 [12], 13, 25-34)<sup>273</sup>, tornando possível um reflexo e uma imagem “espaçotemporal” da forma na indeterminação da matéria, transformando a quantidade em um “quanto” e a forma em um determinado “formato”. Esse reflexo parece permitir certa atualização das potências das formas que penetram na matéria, como imagem das formas, constituídas de ato e potência, que encontram um terreno fértil na matéria, como pura potência ou potência de todas as coisas<sup>274</sup>.

Essa função e peculiaridade da matéria de atualização das potencialidades da alma aparece já em um tratado anterior ao tratado II 4 [12], o tratado IV 8 [6], que apresenta reflexões e justificativas mais acerca da necessidade da origem e existência da matéria do que de sua natureza. No início do capítulo 6, Plotino afirma que se só existisse o Uno todos os seres permaneceriam latentes e inexistentes, sem a multiplicidade de seres sensíveis e sem a diversidade da existência das almas (cf. IV 8 [6], 6, 1-6). Do mesmo modo, não deveria existir apenas as almas, sem que viessem a existência os seres originados por elas: “Se é verdade que a cada ser lhe é inerente por

---

<sup>273</sup> Contudo, ser “outra” não significa propriamente ser “algo” ou ter alguma “qualidade”. A matéria é ilimitada por si mesma, por sua oposição à razão (cf. II 4 [12], 15, 32-35). E por isso, segundo Plotino, só é possível conhecê-la por um “raciocínio bastardo”, fundado em uma “pseudo inteleção”, visto que um raciocínio acerca do indeterminado não pode ser determinado (cf. II 4 [12] 10, *passim*). Daí, talvez, a ambiguidade e a dificuldade de apreender com mais “precisão” o pensamento plotiniano acerca da natureza da matéria.

<sup>274</sup> Em um tratado da fase intermediária, o tratado II 5 [25] *Sobre o que está em potência e o que está em ato*, Plotino apresenta os inteligíveis como puro ato e somente ato; os sensíveis como ato e potência; e a matéria como pura potência, como potência de todas as coisas e sempre potência, incapaz de tornar-se realmente ato, sendo em ato apenas uma imagem, e, portanto, uma aparência ou uma falsidade em ato (cf. II 5 [25], 5, *passim*). Entretanto, no tratado diretamente posterior na ordem cronológica, o tratado III 6 [26], Plotino afirma, surpreendentemente, que a matéria sequer é potência (δύναμις). Afinal, “o que produz?” (γὰρ καὶ ποιεῖ;). Cf. 7, 9. De certo modo, esse paradoxo revela a ambiguidade presente no tratamento da matéria em Plotino.

natureza a capacidade de produzir o seguinte e a de desenvolver-se a partir de algum princípio indiviso (ἀμεροῦς ἀρχῆς), ao modo de semente (σπέρματος), que se encaminhe até o sensível como final” (cf. IV 8 [6], 6, 6-10)<sup>275</sup>.

A alegoria da semente apresenta o sensível como o máximo desenvolvimento das potencialidades já contidas no Uno; o final do percurso processivo, sem o qual a alma não poderia atualizar as suas potências, nem sequer conhecer as próprias virtualidades que desconhecia se não houvesse exteriorizado a si mesma (cf. IV 8 [6], 5, 30-33). “Porque sempre é a atualidade a que manifesta a potência, que permaneceria totalmente oculta e como difusa e inexistente se nunca se atualizasse realmente” (IV 8 [6], 5, 33-36)<sup>276</sup>. E, nesse sentido, essa atualização da alma parece que se dá, justamente, por meio da confrontação e da limitação imposta pela matéria como fonte dos males e do padecimento da alma<sup>277</sup>. Afinal, a experiência do mal possibilita à alma a aquisição de informação que desconhecia e equivale, por contraste com os males, a um conhecimento mais claro do bem (cf. IV 8 [6], 7, 12-18).

Com efeito, já em seu 6º tratado, Plotino apresenta a tese de que a potência processiva nascida do Uno não poderia cessar e se deter sem que houvesse alcançado o último grau possível de todas as coisas, transmitindo seus dons e fazendo participar do Bem tudo o quanto seja possível (cf. IV 8 [6], 6, 13-16). Nesse sentido, diz Plotino, a gênese da matéria se dá necessariamente, como consequência de causas anteriores a ela, uma vez que não há obstáculo para que o impulso da potência do Uno alcance todas as

---

<sup>275</sup> εἴπερ ἐκάστη φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ’ αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελίττεσθαι οἷον σπέρματος ἕκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν ἰούσης.

<sup>276</sup> εἴπερ πανταχοῦ ἡ ἐνέργεια τὴν δύναμιν ἔδειξε κρυφείσαν ἂν ἀπάντη καὶ οἷον ἀφαρισθεῖσαν καὶ οὐκ οὔσαν μηδέποτε ὄντως οὔσαν. Em um tratado da última fase, Plotino confirma a possível contribuição dos males para a perfeição do conjunto: “Então, os males que existem no universo são necessários porque decorrem de causas precedentes? Seria antes porque, se eles não existissem, o universo seria imperfeito. Pois muitos deles, ou mesmo todos, contribuem para o todo...” (II 3 [52], 18, 1-3).

<sup>277</sup> Cf. II 4 [12] 16, *passim*.

coisas e realize todas as possibilidades contidas em si mesma (cf. IV 8 [6], 6, 20-23). A matéria, portanto, aparece nesse tratado como manifestação e desdobramento necessário e espontâneo das realidades primeiras, como uma “série contínua” de uma mesma realidade que parte da máxima unidade e alcança a máxima multiplicidade<sup>278</sup>. A diferença é que as realidades primeiras existem por si mesmas e as realidades segundas (sensíveis) existem por participação nas primeiras, “imitando no possível a natureza inteligível” (cf. IV 8 [6], 6, 23-30)<sup>279</sup>.

### 6.5. Matéria como simulacro e espelho impassível

Em um tratado posterior, ainda da fase intermediária, o tratado III 6 [26] *Sobre a impassibilidade das coisas incorpóreas* (ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΠΑΘΕΙΑΣ ΤΩΝ ΑΣΩΜΑΤΩΝ), Plotino apresenta um paralelo entre o Ente e a matéria, a princípio, por aquilo que apresentam de semelhança e afinidade: a incorporeidade (ἀσώματον). Afinal, ambos, tanto a matéria como o Ente são distintos dos corpos (ἕτερα τῶν σωμάτων). Porém, como a matéria não é inteligência (οὔτε νοῦς), não é alma (οὔτε ψυχή) e, portanto, não é vida (οὔτε ζωή), nem forma (οὔτε εἶδος), nem razão (οὔτε λόγος), nem limite (οὔτε πέρας), mas ilimitação (ἀπειρία) essencial e absoluta<sup>280</sup>, não lhe cabe a denominação de <ente> (ὄντος), mas o mais apropriado seria chamá-la <não-ente> (μὴ ὄν) (cf. III 6 [26], 7, 5-12).

---

<sup>278</sup> Inclusive, no tratado II 4 [12], a matéria sensível aparece como uma imagem da matéria inteligível, presente no Intelecto como substrato comum responsável pela individualidade e variedade das formas (cf. cap. 4). Sobre o sensível e o inteligível como uma série contínua, cf. abaixo, p. 166, n. 384.

<sup>279</sup> μιμούμενα τὴν νοητὴν καθόσον δύναται φύσιν.

<sup>280</sup> Cf. acima, p. 121 ss.

Contudo, Plotino esclarece que a matéria é não-ente não como o movimento é não-ente em relação ao repouso, se remetendo ao *Sofista* de Platão; mas como o não-ente absoluto, ou seja, como a máxima oposição ao Ente em si, o Intelecto e o inteligível. Diz Plotino que trata-se do verdadeiramente não-ente (ἀληθινῶς μὴ ὄν), simulacro e aparência de massa (εἶδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου) (cf. III 6 [26], 7, 12-20)<sup>281</sup>.

Simulacro e aparência tal como um espelho (ὡς ἐν κατόπτρῳ) que, em si mesmo, não contém nada do que reflete e aparenta. Trata-se de um reflexo (φαντάζω): o que está situado em uma parte (na forma) se reflete em outra (na matéria) (τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον). As coisas parecem originar-se nele (no simulacro) e ele parece contê-las, possuí-las e até mesmo sê-las; no entanto, em si mesmo ele não possui nada e não é nenhuma de todas as coisas (cf. III 6 [26], 7, 20-28). Citando Platão, Plotino afirma que as coisas que entram e saem são cópias dos seres (ὄντων μιμήματα) (*Timeu*, 50 c 4-5). Na verdade, são “... imagens que penetram em uma imagem amorfa...” (εἶδωλα εἰς εἶδωον ἄμορφον) (cf. III 6 [26], 7, 29). Essas imagens, que são cópias dos seres (ὄντων μιμήματα), são fracas (ἀμενηνὰ), débeis (ἀσθενῆ) e sem resistência (ἀντερεῖδον οὐκ ἔχοντα); contudo, como a matéria também é uma imagem e sequer tem resistência, “... as coisas a atravessam sem cortá-la, como se fosse através da água ou como se alguém projetasse, por assim dizer, formas no que é chamado vácuo” (cf. III 6 [26], 7, 30-33)<sup>282</sup>. Assim, as imagens dos seres (as imagens

---

<sup>281</sup> Aqui, Plotino parece esbarrar em um problema de difícil solução, uma vez que o não-ser ou o não-ente absoluto, desde Parmênides e mesmo no *Sofista* de Platão, necessariamente não existe e, portanto, não é. Conforme será apresentado na sequência, parece que Plotino associa a matéria ao não-ser absoluto de modo ainda alegórico, já que ela não possui nada do que reflete, tal como um espelho, apesar de ser “algo” capaz de “refletir”.

<sup>282</sup> ἀλλ’ οὐδὲ ἐκείνης ἐχούσης δίεισιν οὐ τέμνοντα οἶον δι ὕδατος ἢ εἴ τις ἐν τῷ λεγομένῳ κενῷ μορφᾷς οἶον εἰσπέμποι.

das formas) que atravessam a imagem e o simulacro do Ser (a matéria), dão para o sensível o estatuto de falsidade (ψεῦδος), como num sonho (ὄνειρος), ou como o reflexo na água (ὑδατι) ou no espelho (κατόπτρῳ) (cf. III 6 [26], 7, 35-45).

Com efeito, continua Plotino, é necessário que o afetado possua potências contrárias aos agentes que produzem as afecções. Afinal, é devido ao calor que há em um substrato que surge a alteração provocada por aquilo que esfria; do mesmo modo, é devido à umidade presente em algo que é possível a alteração provocada por aquilo que seca (cf. III 6 [26], 8, 1-5). Nesse sentido, Plotino aponta para a necessidade de contraposição para a possibilidade da alteração que, nesse caso, constitui a própria realidade sensível.

Contudo, nenhuma alteração afeta realmente a matéria em si mesma, que permanece completamente impassível, tal como a cera (κηρῶ) que recebe a impressão de figuras e imagens. A cera permanece a mesma, seja antes seja depois da impressão. E mesmo o desaparecimento da imagem, para a matéria (cera) é completamente indiferente; assim como a luz não altera o objeto iluminado, nem o frio altera a natureza da pedra (cf. III 6 [26], 9, 1-12). Do mesmo modo, os espelhos são completamente impassíveis às imagens que neles se refletem (cf. III 6 [26], 9, 15-18). O que é modificado e afetado e sofre alguma alteração são as qualidades que se juntam na matéria, sobretudo, as que são contrárias (cf. III 6 [26], 9, 23-25). Ora, a alteração é própria do composto (cf. III 6 [26], 11, 10-12). Afinal, a matéria deve permanecer a mesma, caso contrário, se sofrer alteração deixará de ser o que propriamente a constitui,



um substrato onirreceptivo<sup>283</sup> (πανδεχῆς), e passará a ser algo definido e limitado, ou seja, um obstáculo (ἐμπόδιον) para a recepção das formas (cf. III 6 [26], 10, 1-15).

E desse modo, é possível vislumbrar uma primeira indicação de como se dá, segundo Plotino, a participação da matéria nas formas inteligíveis. Plotino afirma que a participação não é como pensam, mas trata-se, no limite, de uma aparência de participação (cf. III 6 [26], 11, 25-27). A matéria não sendo modificada pelas imagens das formas permanece o que era desde o princípio, impassível, sem acréscimo nem diminuição. O adorno dado pelas imagens das formas são como revestimentos que não a alteram (cf. III 6 [26], 11, 12-18). O adorno não a transforma de feia em bela, nem de má em boa, caso contrário, ela deixaria de ser ela mesma. E isso resulta que a matéria, segundo Plotino é completamente impassível ao bem, “... e isso é o mesmo que dizer que ela é totalmente impassível (ὄλως ἀπαθῆ)” (cf. III 6 [26], 11, 45-46)<sup>284</sup>. Isso significa que a participação, segundo Plotino, em sua interpretação de Platão, não é a presença de uma forma no substrato conferindo-lhe formato e tornando-o um composto unificado (ἐν σύνθετον) de elementos comodificados (συντραπέντων) e como que cofusionados (συγκραθέντων) e coafetados (συμπαθόντων) (cf. III 6 [26], 12, 1-5).

Nesse caso, a imagem das formas que “entram” na matéria não a afetam e não a modificam: “Mas ela deve permanecer quando as formas entram e deve ser impassível quando elas saem, para que haja sempre algo que entre nela e também saia. Então, o que entra, entra como uma imagem e como não verdadeiro em algo não verdadeiro” (cf. III

---

<sup>283</sup> Platão, *Timeu*, 51 a 7.

<sup>284</sup> ὥστε εἴ τις τὴν ὕλην λέγει κακὴν, οὕτως ἂν ἀληθεύοι, εἰ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπαθῆ λέγοι· τοῦτο δὲ παύτόν ἐστι τῶ ὄλως ἀπαθῆ εἶναι. É nesse sentido que, segundo Plotino, é possível qualificar a matéria como “má” (κακὴν), ou seja, como “impassível ao Bem” que é o mesmo que dizer que ela é totalmente impassível.

6 [26], 13, 30-33)<sup>285</sup>. Ora, com isso Plotino quer dizer, como explicita na sequência do texto, que falsamente a imagem entra no falso: “é como se alguém visse entrar em um espelho as imagens dos objetos que se refletem e enquanto eles se refletem” (cf. III 6 [26], 13, 34-36)<sup>286</sup>. Trata-se, pois de imagens que se refletem em um espelho, produzindo a imagem da imagem, que é propriamente o sensível. Desse modo, a matéria participa da forma sem realmente participar, refletindo sua imagem por sua proximidade e vizinhança (cf. III 6 [26], 14, 22-24). E esse reflexo ou essa projeção, composto da natureza da forma e da capacidade reflexiva da matéria é que produz todos os corpos, o cosmos e toda a natureza sensível. Afinal, se não existisse a matéria, nada (nenhum reflexo passível de atualização) teria vindo à existência; assim como não haveria imagem se não houvesse espelho ou algo semelhante (cf. III 6 [26], 14, 1-3).

#### **6.6. A “entrada” da alma no corpo: a alegoria do fogo (πυρὸς) e da sombra (σκιᾶς)**

Após estudarmos a natureza da Alma e a natureza da matéria, voltamos ao tratado IV 3 [27] para compreendermos o modo como se dá a relação entre ambas. Plotino inicia o capítulo 9 com uma pergunta sobre um tema que ele qualifica como de grande importância, tanto quanto o tema da unimultiplicidade da alma estudado anteriormente<sup>287</sup>. Trata-se do tema da “entrada” ou da “estadia” (ἐγγίγνεται) da alma

---

<sup>285</sup> ἀλλὰ δεῖ καὶ εἰσιόντων τὴν αὐτὴν μένειν καὶ ἐξιόντων ἀπαθῆ, ἵνα καὶ εἰσὶν τι αἰεὶ εἰς αὐτὴν καὶ ἐξίη. εἴσεισι δὴ τὸ εἰσιὸν εἶδωλον ὄν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές.

<sup>286</sup> ἄρα οὖν πειδῶς εἰς ψεῦδος ἔρχεται καὶ παραπλήσιον γίνεται οἶον καὶ εἰς τὸ κάτοπτρον, εἰ ὀρῶτο τὰ εἶδωλα τῶν ἐνορωμένων καὶ ἕως ἐνορᾶ ἐκεῖνα; Nesse sentido, esse trecho está em consonância com a afirmação de um tratado anterior, VI 4 [22], onde Plotino afirma que em uma linguagem mais precisa, a alma nem sequer veio “aqui”, mas permanece em si mesma, na alma total, dando a impressão de ter vindo “aqui” (cf. 12, 33-37).

<sup>287</sup> “... não menos merecedor que o anterior de nossa estranheza e de nossa investigação”. οὐχ ἦττον γὰρ καὶ τοῦτο θαυμάσαι τε καὶ ζητῆσαι ἄξιον. (IV 3 [27] 9, 2-3).

no corpo (σώματι ψυχῆ); ou mesmo da produção do corpo pela alma<sup>288</sup>: “Que classe de entrada [ou de produção] é essa?” (IV 3 [27] 9, 2)<sup>289</sup>, pergunta-se. E sua resposta, parte do princípio de que há duas possibilidades a serem consideradas: a primeira é a da alma que estava ou que já esteve em outros corpos anteriormente, sejam corpos terrestres, aéros ou ígneos. E a segunda, é a da alma que “entra” em um corpo, ou “torna-se” um corpo pela primeira vez, passando “... de um estado de desencarnação para um corpo qualquer” (IV 3 [27] 9,7-8)<sup>290</sup>. Segundo Plotino, é o exame desse segundo modo que melhor pode revelar o que experimenta (πάθος) a alma ao entrar em contato com a natureza corpórea (σώματος φύσιν). Trata-se do exame da primeira associação (κοινωνία) da alma com o corpo (cf. IV 3 [27] 9, 8-12).

Contudo, qualquer análise nesse sentido é possível apenas por motivos didáticos e aclaratórios (διδασκαλίας καὶ τοῦ σαφοῦς), sobretudo, tratando-se da Alma do universo, ou melhor, da “... entrada [da Alma] e da animação do universo” pela qual Plotino afirma ser necessário começar o exame (cf. IV 3 [27] 9, 12-15)<sup>291</sup>. Afinal, “... não houve um tempo em que este universo não estivesse animado, nem houve um tempo em que o corpo subsistisse em ausência da alma, nem um tempo em que a matéria (ἴλη) estivesse desordenada (ἀκόσμητος)” (IV 3 [27] 9, 15-18)<sup>292</sup>. No entanto, é possível separar um componente do outro mentalmente, procedendo a decomposição

---

<sup>288</sup> Além do sentido de “entrada” e de “vinda”, associados ao termo γίγνομαι, e de “estar em”, “se encontrar em” e “tornar-se”; o termo ἐγγίγνομαι também poder ser traduzido como “se produzir” ou “engendrar algo corpóreo e terreno”, na medida em que compartilha a mesma raiz de ἐγγεννάω, ἐγγείνομαι, ἔγγειος e, no limite, γέννησις. Como veremos, o sentido de “produção” parece condizer melhor com a alegoria do fogo e da sombra que Plotino apresenta na sequência do texto, apesar de Plotino também usar o termo “entrar” (εἴσοδος) para se referir a relação da alma com o corpo.

<sup>289</sup> τίς ὁ τρόπος; [καὶ πῶς].

<sup>290</sup> ἢ δὲ ἐκ τοῦ ἄσωμάτου εἰς ὀτιοῦν σῶμα.

<sup>291</sup> Nesse trecho Plotino usa propriamente o termo “entrar” (εἴσοδος) para se referir a união da alma com o corpo. τὴν εἴσοδον καὶ τὴν ἐμψύχωσιν... (cf. abaixo, p. 135 ss.).

<sup>292</sup> ἐπεὶ οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἐψύχωτο τόδε τὸ πᾶν, οὐδὲ ἦν ὅτε σῶμα ὑφειστήκει ψυχῆς ἀπούσης, οὐδὲ ἴλη ποτὲ ὅτε ἀκόσμητος ἦν. Este trecho deixa explícito que essa análise tem em vista, portanto, o processo de ordenamento da matéria (ἴλη) e de conformação e animação do sensível, ainda que apenas de modo didático.

analítica pelo pensamento (διανοίᾳ) e pela razão (λόγῳ) (cf. IV 3 [27] 9, 18-20). Os componentes desse composto (σύνθεσιν) certamente são a alma e a matéria, que formam todos os corpos, a ordem (κόσμος) e a animação (ἐμψύχωσις) do universo sensível.

Segundo Plotino, não há outro lugar em que a Alma possa se situar e nem poderia proceder adiante se não houvesse corpo e a natureza sensível: “Mas se a alma necessita proceder adiante, haverá de criar [produzir] um lugar para si mesma, e, em consequência, também um corpo” (cf. IV 3 [27] 9, 20-23)<sup>293</sup>. O corpo é, portanto, o lugar natural para a Alma, é a sua morada, uma casa bela e variada (οἶκός τις καλὸς καὶ ποικίλος) (cf. IV 3 [27] 9, 29-30). Não obstante, usando a alegoria do fogo e da luz, Plotino narra o que seria a processão da matéria pela Alma e a conformação (ἐμόρφωσεν) posterior da natureza sensível<sup>294</sup>.

A Alma, como um centro luminoso que irradia esplendor (φῶς ἐκλάμπαν), ao se expandir e proceder adiante se converte em escuridão (σκοτός ἐγίνετο), tocando os últimos confins do fogo (ἐπ’ ἄκροις τοῖς ἐσχάτοις τοῦ πυρὸς). Plotino apresenta, portanto, a matéria como o resultado oposto da irradiação e da expansão da luz anímica, uma ausência de luz que, no entanto, tem origem na própria irradiação do fogo da Alma; como uma espécie de “resíduo” do resfriamento mais “externo” da combustão do fogo primordial. Na medida em que o fogo toca as bordas mais distantes e extremas de sua própria irradiação, ele se converte em escuridão, isto é, se resfria e se transforma em uma natureza sem calor e sem luz própria. Desse modo, tendo sua origem na própria

---

<sup>293</sup> προῖεναι δὲ εἰ μέλλοι, γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα. Aqui o termo γέννησις está diretamente relacionado ao sentido de “engendrar” e de “produzir”. A alma produz um corpo. Cf. acima, p. 131, n. 287.

<sup>294</sup> Pelo contexto que vimos acima e pela apresentação da sequência do texto, parece realmente não restar dúvida de que a “escuridão” e a “sombra” da alegoria do fogo representam a matéria. Cf. O’Brien, 1999, p. 70.

Alma, a “escuridão” não poderia deixar de participar de sua estrutura (cf. IV 3 [27] 9, 24-30).

Em consonância com os textos da primeira fase que vimos acima, em sua ausência de luz, a matéria não pode voltar-se para a sua fonte para o seu auto-aperfeiçoamento. É preciso que a alma volte o olhar uma segunda vez para conformar a matéria<sup>295</sup>. No tratado 27, Plotino afirma que, visto que essa “escuridão” veio a existência (ἐπεὶπερ ὑπέστη), isto é, dada a existência da matéria, a Alma a conforma e a configura apenas reparando nela (cf. IV 3 [27] 9, 26-27)<sup>296</sup>. E com essa afirmação, parece que Plotino retoma o processo da “geração bifásica” de produção e de conformação da Alma apresentado em tratados anteriores (cf. acima, p. 113 ss.). Na primeira etapa, a Alma produz a matéria; e na segunda, a conforma e a ordena, configurando os corpos e o universo sensível.

Contudo, nessa segunda etapa conformativa, parece que não é a própria irradiação luminosa da Alma que penetra na escuridão, mas uma espécie de claridade ou de reflexo luminoso decorrente da fonte da luz. Logo na sequência do texto, no início do capítulo 10, Plotino prossegue com a alegoria do fogo, apresentando a conformação da matéria como uma espécie de irradiação luminosa que se dá em uma etapa posterior à produção da matéria. Primeiro surge a “sombra do fogo” (πυρὸς σκιᾶς) a partir de sua própria extremidade: “... já que o primeiro que surge dessa extremidade [do fogo] mais tarde é concebido como a sombra do fogo”<sup>297</sup>. Porém, essa sombra, que inicialmente era totalmente obscura (πρώτῳ γενομένῳ παντάπασιν ἀμυδρῷ), volta a ser iluminada

---

<sup>295</sup> Cf. acima, p. 113 ss.

<sup>296</sup> Aqui, novamente, a escuridão como ausência de luz, ou como “não-ser”, aparece como existente. Cf. acima, p. 127, n. 281.

<sup>297</sup> εἰς ὕστερον τοῦ πρώτου ἐκ τοῦ ἐσχάτου νοουμένου πυρὸς σκιᾶς.

(εἶτα ἐπιφωτιζομένου), – em uma segunda etapa –, se difundindo sobre ela uma espécie de forma (ὥστε οἶον εἶδος ἐπιθεῖν τῷ ἐπιβληθέντι) (cf. IV 3 [27] 10, 7-9)<sup>298</sup>.

Porém, para explicitar que essa conformação se dá por uma espécie de reflexo de um grau posterior, Plotino apresenta uma gradação entre a fonte da luz, a própria luz e o reflexo luminoso, isto é, entre o sol (ἥλιον), a luz (φῶς) e a lua (σελήνην), como um reflexo que não possui luz própria. Estes são representantes de três níveis de gradação da luz. A fonte luminosa é o sol; a própria luz pode ser representada pelos raios solares que viajam pelo espaço<sup>299</sup>; e o reflexo é a luz da lua, que, iluminada pelos raios do sol, reflete o seu brilho. Ainda que estejam todos juntos (ὁμοῦ πάντα)<sup>300</sup>, eles mantêm sua ordem de primeiro, de segundo e de terceiro (τάξις δὲ πρώτων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων ἔχοντα) (cf. IV 3 [27] 10, 1-4).

Essa alegoria do fogo e da irradiação luminosa é útil para Plotino explicitar não apenas a condição dos corpos, iluminados e conformados pela iridiscência psíquica, mas também a condição da própria Alma. O cosmos conformado passa a ser estimado pela Alma, recebendo seus cuidados sem contaminá-la; assim como a escuridão recebe a claridade de uma luz, sem esgotar ou obstruir a sua fonte. Relação extremamente proveitosa para os corpos e para o cosmos, ainda que inócua para a Alma, já que, nas palavras de Plotino, a Alma governa o universo “... permanecendo acima” (cf. IV 3 [27] 9, 31-34)<sup>301</sup>. Essa afirmação, no contexto do tratado 27, está estreitamente vinculada à

---

<sup>298</sup> Em um tratado anterior, Plotino usa a alegoria da nuvem obscura para representar a matéria. Os raios do sol, que não são o próprio sol, mas a sua irradiação, a iluminam, dando-lhe um aspecto dourado e brilhante. (cf. V I [10], 2, 20-21).

<sup>299</sup> Cf. acima, n. 266. Cf. V I [10], 2, 20-21.

<sup>300</sup> Como veremos a seguir, essa é uma observação importante para a concepção da gradação hipostática de Plotino. Ainda que formem níveis de realidade distintos, todos os graus ou Hipóstases estão juntos (ὁμοῦ πάντα). Cf. abaixo, p. 148.

<sup>301</sup> ἄνω γὰρ μένων ἐπιστατεῖ.

sua teoria da parte não descida da alma (exposta em tratados anteriores)<sup>302</sup> e à tese da dupla função da Alma: uma função intelectual ou contemplativa e uma função propriamente cósmica, que ordena e governa os corpos e o universo, tal como descrito já em seu sexto tratado (cf. IV 8 [6] 17-31)<sup>303</sup>.

A Alma perfeita, seja a Alma do cosmos seja a alma dos deuses (como a alma dos astros), governa o universo facilmente e sem esforço, descolando com sua parte superior, sem deixar de contemplar as realidades primeiras. E tanto mais as almas particulares serão perfeitas, quanto mais governarem o todo junto à Alma universal, sem se identificar e se deixar abater pela passividade, ou pela “sombra exterior” presente na matéria<sup>304</sup>, pois, como veremos na sequência, a Alma não “entra” propriamente nos corpos, mas são os corpos que estão na Alma.

### **6.7. A Alma não está no corpo: a alegoria do mar e da rede**

Apesar de usar expressões e verbos como “entrar” (εἴσοδος), “penetrar” (δύω), “descer” (κατάβασις), “encarnar” (ἐνσωμάτωσις), para se referir ao processo de união e associação entre a alma e o corpo, como uma espécie de “vinda” (ἐγγίγνεται; ἦκειν) da alma em direção ao sensível<sup>305</sup>, a partir de seus tratados intermediários, Plotino apresenta essa linguagem como alegórica e imprecisa<sup>306</sup>. Segundo essa abordagem mais

---

<sup>302</sup> Cf. acima, pág. 98 ss.

<sup>303</sup> Cf. acima, pág. 104 ss.

<sup>304</sup> Cf. IV 8 [6], 2, 15-22; 3, 22-31; 7, 22-32. Ou a sombra exterior refletida na matéria III 6 [26], *passim*. Esse é um tema presente no último capítulo. Cf. abaixo, p. 166 ss.

<sup>305</sup> Cf. IV 8 [6] 4, 1-21; 5, 24-37; 8, 1-4; IV 1 [21] 1, 10; VI 4 [22] 12, 22-37; IV 3 [27] 9 e 12.

<sup>306</sup> Cf. VI 4 [22] 16, 8-22. Nesse trecho, Plotino apresenta a linguagem usada desde os antigos por meio do verbo “vir” (ἦκειν) e do verbo “baixar” (κατελθεῖν) como uma forma de representação alegórica da associação (κοινωνίας) não local entre o corpo e a alma. “...é evidente que o que os antigos chamam de “vir”, consiste em que a natureza do corpo se situa lá e participa da vida e da alma, e que, em geral, o “vir” não consiste em vir localmente, mas em uma associação...”. δῆλον ὅτι ὁ λέγουσιν ἐκεῖνοι “ἦκειν”

precisa, não é a alma que está no corpo, mas o corpo que está na Alma. É, sobretudo, no tratado VI 4 [22] *Que o ente, sendo uno e o mesmo, está inteiro em todas as partes, livro I* (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟ ΟΝ ΕΝ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΝ ΟΝ ΑΜΑ ΠΑΝΤΑΧΟΥ ΕΙΝΑΙ ΟΛΟΝ ΠΡΩΤΟΝ), que Plotino apresenta, ainda que inicialmente, essa compreensão.

No capítulo 12, a alegoria do som e do ouvido, ou do objeto visível e da visão, é apresentada para representar a relação entre alma e o corpo. Assim como o som, o objeto visível se apresenta indivisamente no ar e no espaço, e ele é perceptível para todos que estejam presentes e que possuam olhos capazes de ver. Nesse sentido, não é o objeto visível ou o som que vai até os perceptíveis (isso é mais claro, sobretudo, no caso da visão), mas os olhos ou a capacidade auditiva que vai até o seu objeto de contemplação, por meio de sua própria afinidade e capacidade de assimilá-lo (cf. VI 4 [22] 12, 1-23). Assim, tal como o som, a alma está inteira em si mesma, ainda que apareça em muitos corpos. A alma dá a impressão, diz Plotino, de ter vindo aqui; mas permanece em si mesma na alma total (cf. VI 4 [22] 12, 30-40). É que estando em si mesma, está presente também aos corpos. E conclui: “Mas se, estando em si mesma, está presente a este corpo, quer dizer que este corpo é que foi até ela” (VI 4 [22] 12, 40-41)<sup>307</sup>. O corpo é que se situa no mundo da vida, e não o contrário. Isto é, é a Alma que sustenta e vivifica o corpo. Por isso, o mundo da vida (da Alma) está inteiro (ἀλλ’ ὅλος ἔσται) em todas as partes (πανταχοῦ) do corpo, não dividido (οὐ μεμερισμένος) e numericamente o mesmo (ὁ αὐτὸς εἰς ἀριθμῶ) (cf. VI 4 [22] 12, 45-50).

Essa concepção é mais bem explicitada, em sua fundamentação lógica, em um tratado posterior, ainda da fase intermediária, o tratado V 5 [32] *Que os inteliáveis não*

---

λεκτέον εἶναι τῆς σώματος φύσιν ἐκεῖ γενέσθαι καὶ μεταλαβεῖν ζωῆς καὶ ψυχῆς, καὶ ὅλως οὐ τοπικῶς τὸ ἦκειν, ἀλλ’ ὅστις τρόπος τῆς τοιαύτης κοινωνίας. VI 4 [22] 16, 10-13.

<sup>307</sup> εἰ δ’ οὕσα ἐφ’ ἑαυτῆς τούτῳ πάρεστι, τοῦτο ἦλθε πρὸς αὐτήν.



*estão fora do intelecto. Sobre o bem* (ΟΤΙ ΟΥΚ ΕΘΩ ΤΟΥ ΝΟΥ ΤΑ ΝΟΗΤΑ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ). Lá, no capítulo 9, Plotino afirma:

Todo o originado por outro subsiste em outro (...) já que, como originado por outro e necessitado de outro para sua gênese, necessita sempre de outro. Por isso mesmo subsiste em outro. Assim, pois, as coisas últimas subsistem por natureza nas penúltimas, e estas, nas anteriores, e assim uma na outra até chegar ao primeiro, que é princípio (32 [V 5], 9, 1 – 7)<sup>308</sup>.

Cada realidade, portanto, subsiste e está radicada na realidade anterior da qual procede. E, nesse sentido, todas as Hipóstases, como também o cosmos sensível, estão estabelecidos e são sustentados pelo princípio (o Uno), que abarca e está presente em tudo o que se estabelece nele. Porém, o antecessor não se desagrega em seus sucessores; ele os contém sem ser contido por eles. Assim, se o princípio contém tudo, não há nada em que ele não esteja presente (cf. V 5 [32] 9, 7-12). No entanto, há nessa presença um sentido ambíguo: não sendo contido por nada, o princípio não está presente. E, portanto, ele está e não está presente (ὥστε ἔστι καὶ οὐκ ἔχει). Sendo livre de todos (ὥ δ' εἶναι παντὸς ἐλευθερά), não é impedido de estar em nenhum (οὐδαμοῦ κωλυομένη εἶναι) (cf. V 5 [32] 9, 12-17)<sup>309</sup>. Entretanto, a Alma não está diretamente no princípio, nem os corpos e o mundo sensível; mas a Alma está no Intelecto, o corpo na Alma, e o Intelecto em outro (no Uno) (cf. V 5 [32] 9, 28-32)<sup>310</sup>.

Voltando ao tratado IV 3 [27], no final do capítulo 20, Plotino se pergunta: por que todos dizem que a alma está no corpo?<sup>311</sup> E responde que a nossa tendência de localizar a alma no corpo se dá pelo fato de a alma não ser visível (οὐχ ὁρατὸν ἢ

---

<sup>308</sup> πᾶν τὸ γενόμενον ὑπ' ἄλλου ἢ ἐν ἐκείνῳ ἐστὶ τῶ πεποιηκότι ἢ ἐν ἄλλῳ (...) ἄτε γὰρ γενόμενον ὑπ' ἄλλου καὶ πρὸς τὴν γένεσιν δεηθὲν ἄλλου, ἄλλου δεῖται πανταχοῦ. διόπερ καὶ ἐν ἄλλῳ. πέφυκεν οὖν τὰ μὲν ὑστατα ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν ὑστάτοις, τὰ δ' [ἐν πρώτοις] ἐν τοῖς προτέροις καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ, ἕως εἰς τὸ πρῶτον ἀρχὴν ὄν.

<sup>309</sup> O Uno-Bem não está em parte alguma. Todas as coisas estão nele, e por isso ele é o Bem de todas (cf. 9, 32-40).

<sup>310</sup> Cf. abaixo, p. 155 ss.

<sup>311</sup> πῶς οὖν ἐν τῶ σώματι ἢ ψυχῇ λέγεται πρὸς πάντων;

ψυχῆ), ao passo que o corpo o é: “Ao ver, pois, o corpo e darmos conta de que é um ser animado porque se move e sente, dizemos que é ele quem tem alma; donde podemos concluir logicamente que a alma está no corpo mesmo” (IV 3 [27] 20, 43-46)<sup>312</sup>. Mas se a alma, como fonte da vida, fosse visível e sensível (ὄρατὸν καὶ αἰσθητὸν), não diríamos que a alma está no corpo (οὐκ ἂν ἔφαμεν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι), mas que o corpo está na alma, ou seja, “que o acessório está no principal, o coeso no coesivo, o fluente no não fluente” (cf. IV 3 [27] 20, 47-51)<sup>313</sup>. No capítulo 9 do mesmo tratado, Plotino procura expressar de uma maneira muito concreta, por meio de uma belíssima imagem, o modo como o corpo está na alma. Trata-se da alegoria do mar (θαλάσσης) e da rede (δίκτυον).

O corpo está na alma que o sustenta sem ter parte alguma que não participe dela: “... como uma rede que tomasse vida na água, enxarcando-se dela, mas sem poder possuir o meio em que está...” (IV 3 [27] 9, 38-40)<sup>314</sup>. O corpo como uma rede boiando no mar, enxarcado e embebido de vida e de alma, expressa alegoricamente tanto a concepção da unidade do cosmos e da alma, por meio da imagem da rede e do mar, quanto da profunda relação e dependência existente entre a alma e o corpo, sobretudo, a dependência dos corpos, que ganham vida ao serem preenchidos pela água do mar. A água penetra na rede, não porque o mar está na rede, mas porque a rede está no mar e é completamente permeável e embebida por ele. A rede enxarcada representa o corpo vivo do cosmos, que está “boiando” no vasto oceano psíquico. Além disso, esse cosmos “rede” não é apenas corpo e matéria (representados pelas cordas da rede), nem apenas alma (representada pela água); mas uma rede embebida e enxarcada de vida, dilatada

---

<sup>312</sup> σῶμα οὖν ὄρωντες, ἔμψυχον δὲ συνιέντες, ὅτι κινεῖται καὶ αἰσθανεται, ἔχειν φαμέν ψυχὴν αὐτό. ἐν αὐτῷ ἄρα τῷ σώματι τὴν ψυχὴν εἶναι ἀκολούθως ἂν λέγοιμεν.

<sup>313</sup> ἀλλ' ἐν τῷ κυριωτέρῳ τὸ μὴ τοιοῦτον, καὶ ἐν τῷ συνέχοντι τὸ συνεχόμενον, καὶ ἐν τῷ μὴ ῥέοντι τὸ ῥέον.

<sup>314</sup> ὡς ἂν ἐν ὕδασι δίκτυον τεγγόμενον ζῳῆ, οὐ δυνάμενον δὲ αὐτοῦ ποιεῖσθαι ἐν ᾧ ἐστίν·

pela umidade presente em seu tecido, e, portanto, um corpo animado e misto, ou um ser “psicofísico”.

Essa alegoria torna possível compreender também como a alma pode estar presente em toda a extensão corporal, ou melhor, em cada ponto da rede, inteira e com “algo idêntico”. Afinal, a rede se coextende com um mar imenso e indeterminado, previamente “estendido”, de modo que a “água” está presente em cada partícula (μορίων) da rede. Ora, a água é o elemento fundamental do qual o mar é composto, de modo que a água (e, conseqüentemente, o próprio “mar”) está presente inteira para cada ponto da rede. A rede, contudo, só pode ocupar o seu lugar determinado no oceano. Por isso, onde quer que se extenda o corpo, ali estará a Alma; do mesmo modo, onde quer que esteja a rede no mar, ali estará a água e o oceano (cf. IV 3 [27] 9, 40-44). Essa relação é extremamente proveitosa para o corpo (a rede), que pode dilatar-se tanto quanto possível (ὀρίζεται τῷ ὅσῳ); mas é indiferente para a grandeza da Alma (o oceano): a Alma é o que é (ἔστι γὰρ ἥτις ἐστί)<sup>315</sup>.

E aqui, semelhante à alegoria do fogo e da sombra e da luminosidade que penetra na escuridão, como uma imagem do fogo primordial, também é possível distinguir entre o oceano e a água em si, pura, indeterminada e indissociável, e a umidade (da mesma água) que penetra o tecido da rede. Embora na alegoria da rede essa distinção não apareça tão clara, como vimos acima, ela é fundamental para compreender a relação da matéria (rede) e da alma (mar) para a constituição da forma presente na matéria (a umidade que “enxarca” a rede). O que parece contribuir significativamente com a distinção apresentada por Plotino, uma vez que, como veremos na sequência,

---

<sup>315</sup> Essa afirmação da total indiferença do sensível para a Alma parece contradizer a apresentação da matéria e, portanto, do sensível, como oportunidade necessária para a atualização das potencialidades da Alma, conforme o tratado IV 8 [6] 5, 30-33. Cf. acima, ps. 125-126.

Plotino procura minimizar o máximo possível a “distância” e a distinção entre a imagem como “sombra” (a forma presente na matéria) e seu modelo (a Alma)<sup>316</sup>:

E assim, a sombra é da mesma dimensão que a razão proveniente da Alma. Contudo, essa razão era tal que produziu uma magnitude da mesma dimensão que a que a forma da magnitude queria produzir (IV 3 [27] 9, 48-51)<sup>317</sup>.

## 6.8. Como a Alma ordena os corpos

A partir da alegoria do fogo e da escuridão, como também do mar e da rede, e ainda do simulacro e do espelho, é possível vislumbrar a concepção plotiniana da maneira como a alma ordena e governa os corpos. Tendo em vista a tese da dupla função da alma, uma função contemplativa e uma função propriamente cósmica, elaborada em seus primeiros tratados<sup>318</sup>, em consonância com a tese dos dois homens e da alma anfíbia<sup>319</sup>, é possível vislumbrar o que Plotino esclarece com mais força no capítulo 20 do tratado IV 3 [27], qual seja: que a alma não é a forma presente na matéria (cf. IV 3 [27], 20, 35-42). A forma presente na matéria, ou a alma que se divide (indivisamente) nos corpos, é, de acordo com a alegoria do fogo e do centro luminoso, a sombra ou o reflexo luminoso da luz que penetra e se mistura com a escuridão, iluminando-a. Tal como os raios do Sol que penetram em uma nuvem obscura, tornando-a dourada e luminosa<sup>320</sup>. A sombra, a imagem ou o reflexo presente na matéria não são o mesmo que a origem e a fonte da luz: a luminosidade presente na nuvem não é o próprio Sol; assim como o calor emitido pelo fogo – capaz de esquentar algo ou

---

<sup>316</sup> Cf. abaixo, p. 148 ss.

<sup>317</sup> καὶ τοσαύτη ἐστὶν ἡ σκιά, ὅσος ὁ λόγος ὁ παρ’ αὐτῆς. ὁ δὲ λόγος τοιοῦτος ἦν, ὡς μέγεθος τοσοῦτον ἐργάσασθαι, ὅσον τὸ εἶδος αὐτοῦ ἐβούλετο μέγεθος ἐργάσασθαι.

<sup>318</sup> Cf. acima pág. 90 ss.

<sup>319</sup> Cf. acima pág. 102 ss.

<sup>320</sup> Cf. acima, p. 134, n. 296.

alguém à distância – não é o próprio fogo<sup>321</sup>; e mesmo a umidade presente na rede não é o próprio oceano, ainda que todos esses exemplos de “imagens”, “reflexos” e “derivados” sejam da mesma natureza de suas respectivas fontes.

Segundo Plotino, as almas ordenam os corpos em virtude de sua essência (cf. [IV 3] 27,10, 20-22), voltando-se para o seu nível superior, original e contemplativo, ou melhor, voltando-se para a sua atividade interna e original, e não para a sua atividade externa e secundária (cf. IV 3 [27], 10, 32). Em outras palavras, Plotino quer dizer que a alma governa o sensível espontaneamente a partir de sua função contemplativa e intelectual, ligada à parte não descida da alma, enquanto a imagem externa ou a sombra da alma “age” e produz no sensível “automaticamente”, refletindo-se no sensível de acordo com a contemplação da parte superior. Desse modo, em Plotino, a criação (ποίησις) segue espontaneamente e necessariamente a contemplação (θεωρέω)<sup>322</sup>.

Assim, esse ordenamento não se dá por meio de escolha prévia ou de esforço deliberado (cf. IV 3 [27], 13, 18-22), nem em virtude de um plano, de um desejo, raciocínio ou reflexão; esses seriam expedientes externos e adventícios. Se produzisse assim, a Alma produziria como a arte humana (que é adquirida e adventícia) e não como a natureza (cf. IV 3 [27], 10, 15-18). Afinal, a arte é posterior à Natureza e a imita<sup>323</sup>, produzindo cópias “desbotadas e frágeis” (ἀμυδρὰ καὶ ἀσθενῆ ποιούσα μιμήματα), servindo-se de ferramentas (μηχαναῖς) e expedientes externos para formar uma imagem da natureza (εἶδωλον φύσεως) (cf. IV 3 [27], 10, 18-20). Segundo Plotino, a Alma produz por assemelhamento (ὁμοιωσις) (cf. IV 3 [27], 10, 33-36), sem que os corpos

---

<sup>321</sup> Sobre a alegoria do calor conatural do fogo e do calor irradiado pelo fogo, cf. 7 [V 4], 2, 34 – 36; 10 [V 1], 3, 7 – 12.

<sup>322</sup> Cf. III 7 (45) *Sobre a eternidade e o tempo*; Cf. Santa Cruz de Prunes, M. I. Le problème du monde sensible dans la philosophie de Plotin. In: *École pratique des hautes études*, 5e section, Sciences religieuses. Annuaire. Tome 82, Fascicule II. Vie de la Section : année 1973-1974. 1973, pp. 100-101. Cf. abaixo, p. 167, n 336.

<sup>323</sup> Cf. Platão, *Leis* 889 a-d; Aristóteles, *Física* 194 a 21-22.

primitivos possam se opor à sua vontade (cf. IV 3 [27], 10, 23). “Porque tudo quanto entra em contato com a Alma é elaborado conforme ao modo natural da essência da Alma” (IV 3 [27], 10, 13-14)<sup>324</sup>. A alma torna tudo o que “toca” semelhante a si: a alma “sombra” (que se divide e vivifica os corpos) é semelhante à alma propriamente dita (indivisível e contemplativa) e o corpo torna-se semelhante à alma, tornando-se um corpo vivo<sup>325</sup>.

Desse modo, a atividade própria da alma é de duas classes: “... uma interna e outra externa dirigida a outro”<sup>326</sup>. A alma é, portanto, uma espécie de intérprete que faz a mediação entre sua essência inteligível (que permanece em contemplação) e os corpos, conectando cada realidade desse universo a Deus. Não seria possível a existência de algo que não participasse (ἄμοιρον) na realidade essencial (inteligível); em contrapartida, não é possível que a essência (ou a divindade) descendesse (κατελθεῖν) até o contato direto com o sensível, abandonando sua própria natureza, necessitando de uma mediação que faça a conexão entre as duas realidades (cf. IV 3 [27], 11, 10-15).

Plotino usa o Sol como exemplo: há a essência inteligível do Sol e o Sol sensível. Mas entre ambos, há uma alma permanente sustentada por um intelecto permanente (ψυχὴ ἐξηρητημένη μένοντος νοῦ μένουσα). Essa alma é a intérprete (ἐρμηνευτικὴ), fazendo a mediação (ποιεῖ μέσου) tanto do que chega do Sol Inteligível para o sensível, quanto do que chega do sensível para o inteligível, já que seus limites

---

<sup>324</sup> ὅ τι γὰρ ἂν ἐφάψηται ψυχῆς, οὕτω ποιεῖται ὡς ἔχει φύσεως ψυχῆς ἢ οὐσία. Por isso, os seres viventes são como um “microcosmo” (μικροῦς κόσμους) Cf. IV 3 [27], 10, 12-13.

<sup>325</sup> No entanto, o que a Alma comunica ao corpo, como imagem do que ela mesma possui, é apenas uma imagem de vida (εἶδωλον ζωῆς) cf. IV 3 [27] 10, 38-42.

<sup>326</sup> ψυχῆς δὲ τὸ μὲν ἐν αὐτῇ τὸ δὲ ἐξ αὐτῆς εἰς ἄλλο. Plotino afirma, na sequência do texto, que nos seres inanimados (ἀψύχοις), a sua atividade interna permanece inativa, dormente ou em repouso (κείμενον), ao passo que sua atividade externa consiste em tornar semelhante a si aquilo que experimenta o influxo de sua potência (δυνάμενον) (cf. IV 3 [27], 10, 33-36). Contudo, na Alma, em si mesma, tanto a atividade interna como a dirigida a outro estão igualmente despertas (cf. IV 3 [27], 10, 36-37).

(inferior e superior) se “tocam” e se “conectam” (σύναψις)<sup>327</sup> e, portanto, estão em contato com as duas extremidades da realidade (cf. IV 3 [27], 11, 12-22). “Assim que [o inteligível] está junto ao sensível, sem deixar de estar a parte” (IV 3 [27], 11, 22-23)<sup>328</sup>.

Com efeito, mesmo permanecendo sempre acima sem sair de suas fronteiras, o Intelecto influencia todas as coisas por meio da Alma. E a alma que permanece em uma disposição mais acorde com a forma proveniente do Intelecto, a transmite aos seres que estão abaixo dela (o sensível, como a forma presente na matéria). Um transmite do mesmo modo (tal como receberam); outras, às vezes de um modo, às vezes de outro (cf. IV 3 [27], 12, 32-35). Mas independentemente da “qualidade” dessa transmissão, o mais importante aqui é que, segundo Plotino, a Alma produz todas as coisas como imitação (μίμησις) dos seres, isto é, a Alma produz o sensível como uma imitação e uma imagem (espontâneas) de sua contemplação inteligível. O sensível é, portanto, uma produção mimética (ποιησαμένη εἰς μίμησιν) do inteligível. A partir das razões (λόγους) que a Alma possui, advindas de sua contemplação inteligível, a Alma produz (como um reflexo) as razões que haverão de conformar a matéria (ὑψηλὸς λόγος): “uma razão que havia sido conformada à imagem da razão anterior à matéria”<sup>329</sup> (cf. IV 3 [27], 11, 8-12).

Segundo Plotino, é por conta dessa integração mimética, conjunta e unitária que a tradição pitagórica se refere enigmaticamente ao “musical e harmonicamente”,

---

<sup>327</sup> Plotino usa esse verbo duas vezes nesse trecho: συνήψατο τῷ θεῷ (cf. 10, 11), e κάκει συνήφθαι (cf. 10, 19).

<sup>328</sup> ἀλλ’ εἶναι ἐφ’ ἑαυτοῦ [οὐ τόποις] καὶ συνεῖναι χωρὶς ὄν.

<sup>329</sup> ὅς κατὰ τὸν πρὸ ὑψηλῆς ἐμμέρφωτο. Aqui, parece ser possível distinguir três razões, ou três níveis do desdobramento imagético e mimético da realidade: as razões, como essência inteligível, presentes no Intelecto; as razões presentes na Alma, como razões representativas, frutos de sua contemplação do inteligível; e as razões presentes na matéria, imagens das razões presentes na Alma, responsáveis pela conformação do sensível. É como se a Alma possuísse dois espelhos: voltando o primeiro para o inteligível, capta as imagens daquele, depois, transmitindo-as para um segundo espelho, irá refleti-las na matéria, conformando-a. Nesse sentido, a forma presente no sensível é a imagem da imagem.

fazendo alusão ao fato de que tudo o que acontece neste universo sucede de acordo com as coisas de lá, emitindo todas as almas (junto à Alma do universo) uma única melodia (cf. IV 3 [27] 12, 25-30). Uma prova dessa coordenação harmônica é a sintonia das almas com a própria ordem do universo: “... atuando em uníssono com a rotação celeste até o ponto de que suas sortes, suas vidas e suas decisões são pressagiadas pelas figuras dos astros” (IV 3 [27] 12, 19-24)<sup>330</sup>.

Inclusive, diz Plotino, os ciclos de “subidas” e “descidas” das almas corresponderão aos ciclos cósmicos (cf. IV 3 [27], 12, 14-19). Além disso, o nível da “descida” e os corpos aos quais as almas se associarão, depende de uma similaridade do corpo com a disposição de alma correspondente (cf. IV 3 [27], 12, 36-40). Assim, as almas não necessitam de ninguém, nem de nada externo que as envie e as introduza nos corpos. As almas não precisam que alguém as envie em um momento determinado, nem a um corpo específico; mas propendem a um corpo apropriado (πρόσφορον σῶμα) em um momento específico “automaticamente” e “espontaneamente” (αὐτομάτως κάττεισι), como por uma “atração irresistível” (ὀλκαῖς τισιν) (cf. IV 3 [27], 13, 5-12). Assim como cada árvore dá folhas e frutos no tempo certo e os animais geram pêlos, chifres e plumagens na época apropriada (cf. IV 3 [27], 13, 12-18). Do mesmo modo, a lei universal (καθόλου νόμῳ) e a justiça não tomam de algo externo a força para o seu cumprimento, mas são impostos como lei imanente “... naqueles mesmos que são seus usuários e portadores” (IV 3 [27], 13, 25-28)<sup>331</sup>. Como um ímpeto irracional que leva

---

<sup>330</sup> Segue o trecho completo: μαρτιρεῖ δὲ καὶ τὸ τῆς συμφωνίας τῶν ψυχῶν πρὸς τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς τάξιν οὐκ ἀπηρητημένων, ἀλλὰ συναπτουσῶν ἐν ταῖς καθόδοις ἑαυτὰς καὶ μίαν συμφωνίαν πρὸς τὴν περιφορὰν ποιουμένων, ὡς καὶ τὰς τύχας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς προαιρέσεις σημαίνεσθαι τοῖς τῶν ἄστρων σχήμασι.

<sup>331</sup> καὶ ὁ νόμος οὐκ ἐξωθεν τὴν ἰσχὺν εἰς τὸ τελεσθῆναι ἴσχει, ἀλλὰ δέδοται ἐν τοῖς χρησαμένοις εἶναι καὶ περιφέρουσιν αὐτόν·



alguém a saltar espontaneamente e a tomar essa ou aquela atitude, sem eleição prévia (cf. IV 3 [27], 13, 18-21):

E quando chega o instante preciso, o que a lei quer que se cumpra se cumpre no ato por obra dos mesmos que a levam consigo, de maneira que são eles mesmos os que a executam como portadores que são de uma lei que cobrou sua força por estar estabelecida neles, como gravitando sobre eles e infundindo-lhes o desejo e o comichão de ir lá onde a lei imanente neles lhes diz, como a vozes, que vão (IV 3 [27], 13, 27-33)<sup>332</sup>.

Na segunda parte desse mesmo tratado, IV 4 [28] *Problemas acerca da alma - livro II*, Plotino afirma que, assim como ocorre no animal individual, há duas formas de governo e de produção: a primeira é semelhante à arte humana; e a segunda é semelhante à natureza. O exemplo da arte, nesse trecho do texto, é apresentado por meio do procedimento do médico que atua e começa a partir de fora e por partes, ao passo que a natureza começa a partir de dentro e pelo princípio. O médico vai titubeando de muitas maneiras e deliberando (cf. IV 4 [28] 11, 1-7). Podemos dizer, em paralelo ao trecho anterior em que Plotino compara a arte humana com a produção da natureza<sup>333</sup>, que o médico necessita de investigação, raciocínio, conhecimento prévio, ferramentas, planificação. Já o governante do universo (παντὸς διοικούντα) atua a partir da totalidade, ao modo de partes de um só animal que estão compreendidas nele mesmo: “uma só natureza domina todas as outras (...) do mesmo modo que as naturezas que há nas ramas seguem a da árvore total” (cf. IV 4 [28] 11, 7-12)<sup>334</sup>.

---

<sup>332</sup> κὰν ἐνστίη καὶ ὁ χρόνος, καὶ ὃ θέλει γνέσθαι, γίνεται τότε ὑπ’ αὐτῶν τῶν ἐχόντων αὐτόν, ὥστε αὐτοὺς αὐτόν τελεῖν, ἅτε περιφέροντας ἰσχύσαντα ἐν τῷ ἐν τῷ ἐν αὐτοῖς αὐτόν ἰδρῦσθαι, οἷον βρίθοντα εἰς αὐτοὺς καὶ προθυμίαν ἐμποιοῦντα καὶ ὠδίνα ἐκεῖ ἐλθεῖν, οὐ ὁ ἐν αὐτοῖς ὦν οἷον ἐλθεῖν φθέγγεται.

<sup>333</sup> Cf. acima, p. 142 (cf. IV 3 [27], 10, 18-20).

<sup>334</sup> πάσας γὰρ τὰς φύσεις κρατεῖ μία, αἱ δὲ ἔπονται ἀνηρτημένα καὶ ἐξηρτημένα καὶ οἷον ἐκφῦσαι, ὡς αἱ ἐν κλάδοις τῆ τοῦ ὄλου φυτοῦ. Em um tratado pouco posterior, ainda da fase intermediária, o tratado V 8 [31] *Sobre a beleza inteligível*, Plotino prossegue essa reflexão apresentando o resultado da criação e do governo do cosmos como um processo isento de qualquer ideação e de consecução lógica (cf. V 8 [31], 7, 40-43). Mas isento também de qualquer semelhança com a fabricação artesanal que se vale de mãos e instrumentos: “Mãos e pés são posteriores” (cf. V 8 [31], 7, 10-13). Segundo Plotino,

Portanto, o cosmos, ou o princípio retor do cosmos, tal como uma grande árvore, não calcula e nem sequer raciocina (cf. IV 4 [28] 9, 1-8); uma vez que o raciocínio não corresponde com a posse da sabedoria, mas com a sua busca por quem ainda não a possui, como quem se exercita para aprender e para adquirir maestria e conhecimento: “porque o que raciocina trata de aprender precisamente aquilo pelo qual é sábio o que já o possui, de modo que a sabedoria está naquele que se detém” (cf. IV 4 [28] 12, 1-12)<sup>335</sup>. Nesse sentido, o raciocínio, a memória e o planejamento estão relacionados ao tempo, que supõe aprendizado, exercício, aquisição e desenvolvimento; mas no que é eterno e perfeito, como a Alma do cosmos e a Alma universal, não cabem planejamento, ideiação nem raciocínio:

E disso dá fé o mesmo que raciocinou, porque, uma vez averiguado o que deve, cessa de raciocinar: cessou ao alcançar a sabedoria. Se, pois, colocamos o princípio retor do universo ao nível do que aprende, é preciso atribuir-lhe raciocínios, perplexidades e recordações próprios de quem coteja o passado com o presente e com o futuro; mas se o dispomos ao nível do que sabe, é preciso pensar que sua sabedoria consiste em um estado fixo que chegou a seu término (IV 4 [28] 12, 12-18)<sup>336</sup>.

Logo, diz Plotino, a produção cósmica está submetida às razões que emanam da sabedoria da Alma. De modo que o princípio retor do cosmos não faz esforço algum, nem se vê forçado a andar desorientado nem perplexo, nem a passar apuros, como pensaram alguns, supondo que o governo do universo é trabalhoso<sup>337</sup> (cf. IV 4 [28] 12, 38-42). A Natureza que produz e coordena o universo é um nível ínfimo, um reflexo e

---

todas as coisas procedem espontaneamente da Alma e são como são (cf. V 8 [31], 7, 43-44). Para ver mais sobre a alegoria da árvore em Plotino, cf. abaixo, p. 159 ss.

<sup>335</sup> ζητεῖ γὰρ μαθεῖν ὁ λογισζόμενος ὅπερ ὁ ἤδη ἔχων φρόνιμος. ὥστε ἐν τῷ στάντι τὸ φρονεῖν.

<sup>336</sup> μαρτιρεῖ δὲ καὶ αὐτὸς ὁ λογισζόμενος· ὅταν γὰρ εὕρῃ ὁ δεῖ, πέπαυται λογισζόμενος· καὶ ἀνεπαύσατο ἐν τῷ φρονῆσαι γενόμενος. εἰ μὲν οὖν κατὰ τοὺς μανθάνοντας τὸ ἡγούμενον τοῦ παντὸς τάξομεν, λογισμοὺς ἀποδοτέον καὶ ἀπορίας καὶ μνήμας συμβάλλοντος τὰ παρεληλυθότα τοῖς παροῦσι καὶ τοῖς μέλλουσι. εἰ δὲ κατὰ τὸν εἰδότα, ἐν σάσει ὄρον ἐχούση νομιστέον αὐτοῦ εἶναι τὴν φρόνησιν. Na sequência do texto, Plotino afirma que, mesmo o conhecimento do futuro – “pois seria absurdo negar que o conheça” – não se dá para a Alma e para o princípio retor do cosmos como para os adivinhos, mas como a presença dos princípios pelos quais uma obra há de existir. De modo que a sabedoria sobre o futuro é a mesma que aquela sobre o presente, “... à margem do raciocínio” (cf. IV 4 [28] 12, 18-28).

<sup>337</sup> Suposta alusão aos epicuristas. Cf. Igal, 1985, p. 391, n. 53.

uma imagem da sabedoria da Alma. Ela limita-se a produzir de acordo com a Sabedoria que a manifesta, estampando e refletindo no sensível imagens que afloram da contemplação superior, como uma sabedoria “onipermanente” (cf. IV 4 [28] 13, 1-10)<sup>338</sup>. Desse modo, como veremos a seguir, ainda que Plotino use a linguagem da “imagem” e do “reflexo”, a sabedoria do nível superior da Alma se faz completamente presente no sensível, por meio da natureza produtora da forma imanente na matéria, como uma imagem direta e imediata de seu modelo e princípio.

---

<sup>338</sup> Sobre a essência contemplativa da produção cósmica da Natureza, cf. Plotino. *Enéada III 8 (30) Sobre a natureza, a contemplação e o Uno*. Introd., trad. e comentário José Carlos Baracat Júnior. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

## 7. O TODO EM TUDO (ὅλος πανταχοῦ)

### 7.1. O mundo sensível no inteligível

Há uma tese presente no pensamento plotiniano desde seus primeiros tratados, ainda que não apareça com tanta ênfase, sobretudo, na primeira fase de seus escritos: a presença de todos os níveis e dimensões da realidade em cada ponto da extensão cósmica, mitigando e relativizando o tradicional dualismo platônico<sup>339</sup>, ou mesmo as distinções e separações de suas Hipóstases e níveis de realidade. O ponto central, parece, é a compreensão de que a imagem, a partir do modo de produção e criação cósmica, não existe sem a presença imediata e integral de seu modelo; ou seja, a imagem é o reflexo direto e imediato do modelo, e, de certo modo, o contém, a ponto de tudo o que existe no modelo existir também presente na imagem, sem separações e sem distinções.

Já em seu tratado V 9 [5] *Sobre o Intelecto, as ideias e o Ser* (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΝΟΥ ΚΑΙ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ ΚΑΙ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ), Plotino afirma de modo bastante enfático a “imanência” da Alma em si e dos inteligíveis em si, a partir da presença e imanência da imagem da alma nos corpos, relativizando a distinção entre imagem e modelo e, de certo modo, negando a separação local entre sensível e inteligível:

Não se deve pensar que quantas coisas existem aqui sejam todas imagens de Modelos de lá, nem que a alma seja imagem da Alma em si, mas que uma alma difere de outra em valia, e que ainda aqui, ainda que não como está aqui, é uma Alma em si. Com efeito, sendo cada alma realmente alma, tem que haver ainda em nossas almas uma Justiça, uma Temperança e uma Ciência verdadeiras que não sejam figuras nem imagens daquelas, qual cópias em um meio sensível, mas que sejam aquelas mesmas existindo aqui

---

<sup>339</sup> Notadamente a partir da interpretação aristotélica (*Metafísica*, I 9) que entende a doutrina das formas de Platão como a postulação de uma duplicação da realidade, a partir de entidades que existem separadas e à parte da substância sensível (990 b 4-8).

de um modo distinto. Aquelas não estão, efetivamente, separadas em um lugar aparte. Consequentemente, ali onde há uma alma emergindo sobre o corpo, lá estão também aqueles<sup>340</sup>. É que o mundo sensível está em um só lugar, enquanto que o inteligível está em todas as partes. Quantas são, pois, as coisas que semelhante alma possui aqui, as mesmas estão lá. (V 9 [5], 13, 5-14)<sup>341</sup>.

Parece que o objetivo do texto acima é eliminar qualquer possibilidade de separação e de distinção na compreensão da relação entre sensível e inteligível e entre imagem e modelo, que entende tudo quanto há no sensível como cópia imperfeita de um mundo separado e distante<sup>342</sup>. Uma vez que não há um “lugar” para o inteligível, diz Plotino, não há distância e separação<sup>343</sup>.

Em um tratado que inaugura a fase intermediária, o grande tratado sobre a onipresença da alma e do inteligível, o tratado VI 4-5, Plotino explica que a dificuldade de compreender a presença integral da alma e do inteligível na totalidade do sensível se dá por uma inversão provocada por uma ilusão dos sentidos. É que tendemos a colocar o Ente no sensível, como se o sensível fosse a base e o fundamento para o inteligível. E

---

<sup>340</sup> Isto é, os inteligíveis. O grifo é nosso.

<sup>341</sup> ὅτι οὐ πάντα δεῖ, ὅσα ἐνταῦθα, εἶδωλα νομίζουσιν ἀρχετύπων, οὐδὲ ψυχὴν εἶδωλον εἶναι αὐτοψυχῆς, τιμιότητι δὲ ἄλλην ἄλλης διαφέρειν, καὶ εἶναι καὶ ἐνταῦθα, ἴσως δὲ οὐχ ὡς ἐνταῦθα, αὐτοψυχὴν. εἶναι δὲ ψυχῆς ὄντως οὐσης ἐκάστης καὶ δικαιοσύνην δεῖ τινα καὶ σωφροσύνην, καὶ ἐν ταῖς παρ’ ἡμῖν ψυχαῖς ἐπιστήμην ἀληθινήν, οὐκ εἶδωλα οὐδὲ εἰκόνας ἐκείνων ὡς ἐν αἰστωτῶ, ἀλλὰ ταῦτ’ ἐκεῖνα ἄλλον τρόπον ὄντα ἐνταῦθα· οὐ γὰρ ἔν τινι τόπῳ ἀφωρισμένα ἐκεῖνα· ὥστε, ὅπου ψυχὴ σώματος ἐξανέδου, ἐκεῖ κάκεινα. ὁ μὲν γὰρ αἰσθητὸς κόσμος μοναχοῦ, ὁ δὲ νοητὸς πανταχοῦ. ὅσα μὲν οὖν ψυχὴ ἔχει ἢ τοιαύτη ἐνταῦθα, ταῦτα ἐκεῖ·

<sup>342</sup> Esta interpretação da doutrina da participação de Platão parece estar diretamente relacionada a uma tentativa de resposta de Plotino à crítica de Aristóteles à doutrina das formas (cf. *Metafísica*, I 9). Cf. e abaixo, p. 153, n. 353.

<sup>343</sup> Em um tratado pouco posterior, o tratado VI 9 [9] *Sobre o Bem ou o Uno*, Plotino afirma: “... os corpos impedem uns aos outros de comunicarem-se uns com os outros, ao passo que os seres incorpóreos não estão dissociados por corpos nem estão distanciados, portanto, uns dos outros localmente, mas pela alteridade e a diversidade; desaparecida, pois, a alteridade, esses seres, que já não são distintos, estão presentes uns aos outros” (VI 9 [9], 8, 30-33). Por essa razão, o tratado diretamente posterior, o V 1 [10] *Sobre as três Hipóstases que são princípios*, apresenta a “alteridade primeira” como um dos princípios e causas dos males das almas, uma espécie de separação da totalidade que as levam a querer ser de si mesmas, dando as costas ao seu princípio e correndo demasiadamente na direção contrária, alienando-se de si mesmas e esquecendo a sua origem (cf. V 1 [10], 1, 1-10). Sobre esse tratado, vide: F. Brunner, *Le premier traité de la cinquième ‘Ennéade’: ‘des trois Hypostases Principielles’*, en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3ª ser., 23 (1973), págs. 135-172.

assim, não compreendemos como o inteligível se estende e se divide em um universo tão grande (cf. VI 4 [22], 2, 28-32). Porém, em realidade:

... isto que chamamos grande é pequeno, ao passo que o que reputamos por pequeno é grande, visto que se estende inteiro até cada parte do sensível, ou melhor dito, o sensível, indo de todas as partes com todas as suas partes até aquele, o encontra inteiro em todas as partes e superior a si mesmo em grandeza (VI 4 [22], 2, 32-34)<sup>344</sup>.

O sensível encontra o inteligível inteiro em todas as partes, porque este não está voltado para nada e não pode desagregar-se e dividir-se a si mesmo, uma vez que não saiu de si; mas está em unidade consigo mesmo e está inteiro em si mesmo. É o sensível que está nele, uma vez que não é o Ente que está no não-ente, mas o não-ente que está no Ente. Desse modo, onde quer que o sensível o encontre na extensão espaço-temporal, o encontra inteiro (cf. VI 4 [22], 2, 21-27). Portanto, diz Plotino, o inteligível está presente sem estar presente (παρόντι καὶ οὐ παρόντι). Está presente para o sensível, sem, contudo, deixar de estar voltado para si mesmo (cf. VI 4 [22], 2, 37-38):

Aquele está, efetivamente, em si mesmo ainda quando alguma coisa deseje estar presente a ele. Em qualquer ponto, pois, que o corpo do universo se encontre com ele, encontra o Todo, de sorte que não necessite já para nada ir longe; lhe basta girar em um mesmo ponto, sabendo que esse ponto que desfruta com cada parte de si é o Todo (VI 4 [22], 2, 38-44)<sup>345</sup>.

Cada ponto de contato de cada parte do corpo animado do cosmos com a Alma e com o inteligível é o encontro com o Todo. Ainda que, como veremos a seguir, cada um recebe a totalidade de acordo com a sua capacidade. Na sequência do texto, Plotino esclarece que o Ente está presente para aqueles que não estão nem longe nem perto. Isto é, para aqueles que sobrepuseram a limitação espaçotemporal da percepção sensível.

---

<sup>344</sup> τὸ δὲ ἐστὶ τοῦτο τὸ λεγόμενον μέγα μικρόν· ὁ δὲ νομίζεται μικρόν, ἐκεῖνο μέγα, εἴ γε ὅλον ἐπὶ πᾶν τούτου μέρος φθάνει, μᾶλλον δὲ τοῦτο πανταχόθεν τοῖς αὐτοῦ μέρεσιν ἐπ' ἐκεῖνο ἰὸν εὐρίσκει αὐτὸ πανταχοῦ πᾶν καὶ μείζον ἑαυτοῦ.

<sup>345</sup> ἔστι γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἐκεῖνο, κἂν τι αὐτῷ ἐθέλη παρεῖναι. ὅπου δὴ συνίῃ τὸ σῶμα τοῦ παντός, εὐρίσκει τὸ πᾶν, ὥστε μηδὲν ἔτι δεῖσθαι τοῦ πόρρω, ἀλλὰ στρέφεσθαι ἐν τῷ αὐτῷ, ὡς παντός ὄντος τούτου, οὐ κατὰ πᾶν μέρος αὐτοῦ ἀπολαύει ὅλου ἐκείνου.

Desse modo, diz Plotino, está presente para os que são capazes de recebê-lo (cf. VI 4 [22], 2, 47-50). É que cada um recebe apenas uma faceta daquele, uma potência da totalidade que foi comunicada a um corpo particular, assim como o sol ilumina cada ponto da terra por meio de um raio específico (cf. VI 4 [22], 3, 1-7).

Contudo, “... nem ainda assim deixa aquele de estar inteiramente presente, já que não está desconectado dessa potência sua que comunicou a dito ser” (cf. VI 4 [22], 3, 8-10)<sup>346</sup>. Do mesmo modo, cada raio do sol contém e expressa o sol total. A potência presente nos corpos, de acordo com o que vimos acima, são as imagens das almas e as imagens das formas presentes no sensível que animam os corpos; contudo, conforme esclarece Plotino, elas não estão separadas, distantes e desconectadas de sua origem e de seu modelo. O único impedimento, portanto, para a plena integração da imagem no modelo e a plena recepção da totalidade no particular é a capacidade de percepção e de recepção desse “corpo animado”, uma vez que a totalidade do Ente está completamente presente (cf. VI 4 [22], 3, 10-12)<sup>347</sup>.

Assim, ainda que inteiramente presente, sobretudo, nos entes em que estão presentes todas as potências, está ao mesmo tempo separado. Porque se estivesse limitado em uma forma particular, no tempo e no espaço<sup>348</sup>, deixaria de ser um todo e de estar em si mesmo em todas as partes (cf. VI 4 [22], 3, 12-15). E é justamente por não estar limitado e não pertencer a nenhum particular que a totalidade está presente em todos. Estranho e mesmo impossível seria o contrário, se estando localizado em algum lugar estivesse presente a algo também localizado (cf. VI 4 [22], 3, 15-27):

---

<sup>346</sup> οὐ μὴν οὐδ' ὥς ἐκεῖνο μὴ ὅλως παρεῖναι, ἐπεὶ καὶ τότε οὐκ ἀποτέμνεται ἐκεῖνο τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, ἣν ἔδωκεν ἐκεῖνον·

<sup>347</sup> Cf. também VI 4 [22] 9, 1-25.

<sup>348</sup> Cf. VI 5 (23) 11, 1-28.

Mas de fato a razão diz que não lhe sendo cabível lugar algum, necessariamente está presente a quem está presente, todo inteiro, e que estando presente a todos como a cada um, lhes está presente todo inteiro (cf. VI 4 [22], 3, 27-30)<sup>349</sup>.

## **7.2. O modelo presente na imagem: uma “releitura” plotiniana da doutrina da participação**

No capítulo 10 do mesmo tratado VI 4 [22], Plotino apresenta e compara duas formas distintas de produção e de criação: a do artista e a da natureza<sup>350</sup>. Aqui, no tratado VI 4 [22], o exemplo usado para representar a arte humana é o pintor e a sua obra que, segundo Plotino, não é propriamente uma imagem produzida por seu modelo, isto é, a natureza; uma vez que quem a produziu foi o pintor. Nem sequer se o pintor pintasse a si mesmo, porque quem realmente pinta não é o corpo do pintor nem a forma representada (a imagem do pintor), mas a posição determinada das cores (cf. VI 4 [22], 10, 5-11)<sup>351</sup>.

Esse tipo de imagem produzida pela arte humana pode existir completamente separada e desconectada de seu modelo (a natureza), porque não é produzida por ele. Nesse sentido, a pintura de uma árvore, por exemplo, pode existir e se perpetuar na total ausência da árvore que serviu de modelo para tal pintura. Mas esse não é o caso da

---

<sup>349</sup> νῦν δὲ φησιν ὁ λόγος, ὡς ἀνάγκη αὐτῶ τόπον οὐκ εἰληχότι ᾧ πάρεστι τούτῳ ὅλον παρεῖναι, παντὶ δὲ παρὸν ὡς καὶ ἐκάστῳ ὅλον παρεῖναι. Dentro de nossa perspectiva e do escopo de nosso trabalho, essa é uma das teses mais admiráveis e significativas da cosmologia plotiniana: a de que “... uma mesma coisa [a totalidade] pode estar inteira em todas as partes”, e ao mesmo tempo (cf. VI 5 [23] 3, 28-30).

<sup>350</sup> Esses termos serão colocados dessa maneira apenas no tratado 27 (cf. IV 3 [27], 10, 17-20). Lá, Plotino afirma que a arte humana é posterior à natureza e a imita, produzindo cópias desbotadas e frágeis, por meio de ferramentas, planos, volições e raciocínios. Diferentemente da Natureza que produz espontaneamente, tornando semelhante a si tudo o que toca. Cf. acima, p. 142.

<sup>351</sup> Parece que com essa afirmação, Plotino quer dizer que o processo de efetivação e de realização da pintura, ou de sua produção, se dá por causas externas e adventícias, isto é, por meio da disposição das cores, dos instrumentos, das condições, técnicas, planos e condições do pintor. Como afirma em outro tratado, o artesão, ou o pintor, “... não possui seu produzir por si mesmo, mas como algo adventício, pois o adquiriu a partir do aprendizado” (III 2 [47] 2, 11-12).



produção de uma imagem ou de um reflexo que é produzido diretamente por seu modelo. Esses “... vêm à existência por obra de um original propriamente dito e provém dele, e não é possível que as imagens originadas existam desconectadas dele” (VI 4 [22], 10, 14-16)<sup>352</sup>. Tal é o caso da imagem ou do reflexo que se produz na água (ὑδασι), em um espelho (κατόπτροις) ou na sombra (σκιᾶς) (cf. VI 4 [22], 10, 12-14).

O mesmo vale para o exemplo do calor e do fogo. Plotino afirma que nem mesmo é possível dizer que o calor seja uma imagem do fogo; pelo menos não no primeiro sentido, da arte humana, de uma imagem que possa existir independentemente de seu modelo: “porque se isto fosse verdade, alguém poderia produzir calor sem fogo prévio”<sup>353</sup>. Só é possível pensar o calor como imagem no segundo sentido; e nesse caso, o fogo é completamente inerente ao calor (πῦρ ἐν τῇ θερμότητι εἶναι) (cf. VI 4 [22], 10, 17-20). E essa distinção é fundamental para Plotino precisar, como uma possível resposta ao longo debate da tradição grega, em que sentido as formas presentes no sensível são imagens dos modelos inteligíveis, como uma defesa reelaborada ou uma releitura da doutrina platônica da participação<sup>354</sup>.

Afinal, diz Plotino, é a partir de um conceito equivocado de “imagem” (como cópia independente e separável do modelo, e que nem sequer é produzida pelo modelo; tal como a produzida pelo artesão e pela pintura) que os objetantes “... pretenderam que as potências degradadas provenham de seus originais” (cf. VI 4 [22], 10, 15-17)<sup>355</sup>. Segundo Plotino, não existe distanciamento e separação na estrutura do conjunto da

---

<sup>352</sup> ἐνταῦθα ὑφίσταται τε παρὰ τοῦ προτέρου κυρίως καὶ γίνεται ἀπ’ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔστιν ἀφ’ ἑαυτοῦ ἀποτετμημένα τὰ γενόμενα εἶναι.

<sup>353</sup> εἰ γὰρ τοῦτο, χωρὶς πυρὸς ποιήσει τὴν θερμότητα.

<sup>354</sup> E, de certa forma, como uma resposta à crítica aristotélica a respeito da teoria das formas. Cf. acima, p. 148 ss.

<sup>355</sup> τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὰς ἀσθενεστέρας δυνάμεις παρὰ τῶν προτέρων ἀξιόσους γίνεσθαι. Aqui, referindo-se aos “objetantes”, parece que Plotino está se referindo de modo mais direto às críticas feitas, inicialmente, por Aristóteles à doutrina platônica da participação como uma duplicação desnecessária da realidade entre dois mundos separados e distantes (Cf. *Metafísica*, I 9).

realidade, no que tange à relação entre sensível e inteligível. Onde esteja a imagem, ali mesmo está, junto com ela e de modo inerente, o seu modelo:

... assim como a imagem de alguma coisa, por exemplo uma luz pálida, não poderia existir desconectada do princípio do qual provém, e em geral, assim como a tudo aquilo que recebe sua existência de outro por ser sua imagem não é possível fazê-lo existir uma vez que se desconectou de seu princípio, assim tampouco estas potências presentes aqui [imagens] procedentes daquele [modelo] poderão existir desconectadas daquele. E se isto é verdade, onde estejam estas potências, ali estará junto com elas aquele do qual provieram, de maneira que, de novo, teremos que ele mesmo [o modelo] estará por sua vez em todas as partes não dividido e inteiro (cf. VI 4 [22], 9, 38-46)<sup>356</sup>.

Com efeito, a forma, o Ente ou o inteligível não poderiam sofrer qualquer tipo de divisão ou ruptura, estando uma parte “aqui” e outra “lá”, por exemplo, uma vez que o que caracteriza o inteligível é sua absoluta indissociação e unimultiplicidade. Dessa forma, diz Plotino mais adiante nesse mesmo texto, quem examinar a participação (μεταλήψεως) da matéria nas formas, tal como sua exposição apresenta e indica, “... deixaria de descrê-la como impossível ou de pô-la em dúvida” (VI 5 [23] 8, 1-3)<sup>357</sup>. Para tanto, é necessário antes de tudo descartar a ideia de que as formas e a matéria estão situadas separadamente, e que chegue até a matéria “... uma irradiação emitida desde algum ponto distante de cima” (cf. VI 5 [23] 8, 3-6)<sup>358</sup>. Segundo Plotino, essas são palavras vazias: “Porque, o que pode querer dizer <longe> e <separado> neste contexto?” (cf. VI 5 [23] 8, 6-8)<sup>359</sup>. Por essa razão, mesmo a linguagem da irradiação (ἔλλαμψιν) é imprecisa e apenas alegórica e não deve ser entendida literalmente. O seu

---

<sup>356</sup> καθάπερ τὸ ἴνδαλμά τινος, οἷον καὶ τὸ ἀσθενέστερον φῶς, ἀποτεμνόμενον τοῦ παρ’ οὗ ἐστὶν οὐκέτ’ ἂν εἶη, καὶ ὅλως πᾶν τὸ παρ’ ἄλλου τὴν ὑπόστασιν ἔχον ἴνδαλμα ὃν ἐκείνου οὐχ οἷόν τε ἀποτέμνοντα ἐν ὑποστάσει ποιεῖν εἶναι, οὐδ’ ἂν αἱ δυνάμεις αὐταὶ αἱ ἀπ’ ἐκείνου ἐλθοῦσαι ἀποτεμνημένα ἂν ἐκείνου εἶεν. εἰ δὲ τοῦτο, οὗ εἰσιν αὐταὶ, κάκεινο ἀφ’ οὗ ἐγένοντο ἐκεῖ ἅμα ἔσται, ὥστε πανταχοῦ ἅμα πάλιν αὐτὸ οὐ μεμερισμένον ὅλον ἔσται.

<sup>357</sup> Οἶμαι δὲ ἔγωγε καὶ εἰ τις ἐπισκέψαιτο τὴν τῆς ὕλης τῶν εἰδῶν μετάληψιν, μᾶλλον ἂν εἰς πίστιν ἐλθεῖν τοῦ λεγομένου καὶ μὴ ἂν ἔτι ὡς ἀδυνάτω ἀπιστεῖν ἢ αὐτὸ ἀπορεῖν. Parece tratar-se da continuação de sua resposta aos “objetantes”. Cf. acima, p. 153, n. 353.

<sup>358</sup> εὐλογον γὰρ καὶ ἀναγκαῖον, οἶμαι, μὴ κειμένων τῶν εἰδῶν χωρὶς καὶ αὐτῆς τῆς ὕλης πόρρωθεν ἄνωθεν ποθεῖν τὴν ἔλλαμψιν εἰς αὐτὴν γερονέναι.

<sup>359</sup> τί γὰρ ἂν εἶη τὸ <πόρρω> ἐν τούτοις καὶ τὸ <χωρὶς>:

uso, diz Plotino, se justifica apenas por analogia (λέγομεν), pelo fato de que o objeto iluminado é uma imagem de seu modelo que existe de maneira independente da imagem, como fonte de luz (cf. VI 5 [23] 8, 11-14). No entanto, como não existe separação e nem lugar, no que diz respeito ao inteligível, não há distancia, duplicidade nem mediação:

Mas agora, expressando-nos com maior exatidão, devemos precisar que não é que a forma esteja separada localmente e que logo a ideia se reflete na matéria como na água, mas que como a matéria está em contato com ela por todas as partes mas sem estar em contato, retém em cada parte de si mesma quanto é capaz de receber da forma por sua proximidade com ela, já que não há nada de intermediário, mas que a idéia atravesse e percorra a matéria de parte a parte, permanecendo em si mesma (VI 5 [23] 8, 15-22)<sup>360</sup>.

### 7.3. A unidade e a onipresença das Hipóstases: a alegoria dos círculos concêntricos

Voltando ao tratado VI 4 [22], Plotino apresenta um questionamento, em forma de objeção, a respeito de sua reelaboração da doutrina da participação. Pergunta-se: “... por que nem todas as coisas participam de toda a realidade inteligível, se [ela] está inteira em todas as partes?” (VI 4 [22] 11, 1-2)<sup>361</sup>. Além dessa primeira questão, Plotino ainda apresenta uma segunda questão na sequência do texto: “... como é que se dá nela um Primeiro, e logo um Segundo e logo outras coisas a continuação daquele?” (VI 4 [22] 11, 2-4)<sup>362</sup>. São duas perguntas distintas, mas que, parece, convergem em um mesmo ponto fundamental: o problema da presença da totalidade do inteligível (que inclui as Hipóstases) para o sensível. Como é possível que algo não participe de todo o inteligível se o todo está presente em todas as partes? E como é possível que essa

---

<sup>360</sup> δεῖ δὲ νῦν ἀκριβέστερον λέγοντας μὴ οὕτω τίθεσθαι ὡς χωρὶς ὄντος τόπων τοῦ ἔδους εἶθ' ὥσπερ ἐν ὕδατι ἐνοραῖσθαι τῇ ὕλῃ τὴν ἰδέαν, ἀλλὰ τὴν ὕλην [εἶναι] πανταχόθεν οἶον ἐφαπτομένην καὶ αὐτὴ οὐκ ἐφαπτομένην τῆς ἰδέας κατὰ πᾶν ἐαυτῆς ἴσχειν παρὰ τοῦ εἶδους τῷ πλησιασμῷ ὅσον δύναται λαβεῖν οὐδενὸς μεταξὺ ὄντος, οὐ τῆς ἰδέας διὰ πάσης διεξεληθείσης καὶ ἐπιδραμούσης, ἀλλ' ἐν αὐτῇ μενούσης.

<sup>361</sup> Ἀλλὰ διὰ τί, εἴπερ ὅλον πανταχοῦ, οὐχ ὅλου πάντα μεταλαμβάνει τοῦ νοητοῦ;

<sup>362</sup> πῶς δὲ τὸ μὲν πρῶτον ἐκεῖ, τὸ δὲ ἔτι δεύτερον καὶ μετ' ἐκεῖνο ἄλλα;

totalidade presente em tudo possua distintos níveis ou dimensões, completamente “imateriais” e “transcendentes”, como supõe a sua teoria da processão?

Em primeiro lugar, diz Plotino, o Ente está presente em todas as partes sem deixar de estar presente a si mesmo, ou seja, sem estar destituído de si próprio (οὐκ ἀπολειπόμενον ἑαυτοῦ) e, portanto, sem sair do próprio Ente (cf. VI 4 [22] 11, 4-5). Isto é, ele está presente, fundamentalmente e primariamente, a si mesmo. Novamente, é o sensível que se faz presente a ele (ao inteligível ou ao Ente), porém, na medida em que é capaz de estar presente. E está presente a quem possa estar presente (παρεῖναι δὲ αὐτῷ τὸ δυνάμενον παρεῖναι), ou seja, a quem possa recebê-lo e a quem possa participar dele, de acordo com a sua idoneidade (cf. VI 4 [22] 11, 3-4); isto é, por ser capaz de estar presente não localmente (οὐ τόπῳ παρεῖναι) (cf. VI 4 [22] 11, 6-8). Da mesma forma que um meio transparente (διαφανές) participa da luz de uma maneira distinta de um meio turvo (τεθολωμένῳ) (VI 4 [22] 11, 8-9). A fonte da luz e a luz para os dois casos são as mesmas. No entanto, o meio transparente participará mais da luz que um meio turvo, por possuírem capacidades distintas de refletir e de permitir a “penetração” e a “absorção” da luz. De um ponto de vista platônico, o meio transparente é mais semelhante e, portanto, mais afeito à natureza da luz<sup>363</sup>.

Parelelamente, estão presentes os Primeiros, Segundos e Terceiros: “porque nada impede que estejam juntas as coisas que são diversas...”. Isto, porque essa diversidade

---

<sup>363</sup> Vide, por exemplo, *Rep.*, 507 c 6-8; 508 b 3; 509 a 1. Para Platão, o olho só pode contemplar o sol porque tem uma natureza semelhante (*hómoios*) à luz. Assim como a alma pode contemplar o bem, por ser-lhe semelhante. É a tese platônica, cuja origem (segundo Aristóteles) remonta a Empédocles (cf. *De Anima* I 2, 404b 11 ss), de que algo só pode ser conhecido por seu semelhante, e que é esse parentesco (*syngeneia*) que possibilita conhecê-lo e imitá-lo. O inteiramente dessemelhante não pode conhecer o objeto com o qual não tem nenhuma similitude e participação (*méthexis*). Segundo Arnou, essa semelhança plotiniana está fundada na “simpatia universal”, que é consequência, no limite, da unidade fundamental de todas as coisas. Cf. Arnou, R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Felix Alcan. Collection historique des grands philosophes, 1921, p. 143 ss.

se dá em nível e em potência, não em lugar (οὐ τόποις) (cf. VI 4 [22] 11, 9-11)<sup>364</sup>. Em outras palavras, cada nível ou dimensão da realidade é apreendido e se faz presente de acordo com a capacidade de cada um aprendê-la e de estar presente. As Hipóstases não estão separadas e não existem separadamente. É a distinção na aptidão de apreensão que as separam e as dividem de acordo com a capacidade de cada ente, ao passo que na realidade todas estão juntas e não são dissociadas. Assim como ocorre já com os sentidos: “... a partir de um mesmo centro, o olho percebe a cor, o olfato a fragrância, e outros sentidos outros sensíveis, estando todos eles juntos e não dissociados” (VI 4 [22] 11, 11-13)<sup>365</sup>.

Do mesmo modo que muitos ouvidos podem perceber uma voz emitida de um mesmo ponto, e muitos olhos podem ver o mesmo emissor do som situado em um ponto específico; corpos distintos participam de maneiras distintas da mesma alma. Da mesma forma, no caso dos corpos, todos os sensíveis (objetos visíveis e sons) estão todos juntos (ὁμοῦ πάντων); o que os distingue é a capacidade de percepção de cada percepiente. A partir de um emissor de voz situado em um determinado ponto, uma coisa é a visão e a apreensão dos olhos e outra distinta a audição e a apreensão dos ouvidos<sup>366</sup>. “Pois assim também corpos capazes de receber alma a receberam um após outro de um mesmo princípio” (cf. VI 4 [22] 12, 1-9)<sup>367</sup>.

Assim como no caso da relação do sensível com o inteligível, a voz estava em todas as partes do ar, não dividida, mas uma só inteira em todas as partes. A partir desse

---

<sup>364</sup> καὶ δὴ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα τάξει καὶ δυνάμει καὶ διαφοραῖς, οὐ τόποις. οὐδὲν γὰρ κωλύει ὁμοῦ εἶναι τὰ διάφορα...

<sup>365</sup> ἐπεὶ καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ὁ μὲν ὀφθαλμὸς εἶδε τὸ χρῶμα, ἡ δὲ ὄσφρησις τὸ εὐώδες, ἄλλη δὲ αἴσθησις ἄλλο, ὁμοῦ πάντων, ἀλλ’ οὐ χωρὶς ὄντων.

<sup>366</sup> Isto é, ainda que o visível e o audível esteja inteiramente disponível, mesclado e onipresente, cada órgão dos sentidos capta um sensível específico. Da mesma forma, as Hipóstases estão inteiramente presentes; mas cada “nível” da Alma capta a Hipóstase correspondente.

<sup>367</sup> ὁ δὲ οὗς ἦν, οὕτω τοι καὶ τὸ δυνάμενον ψυχὴν ἔχειν ἕξει καὶ ἄλλο αὖ καὶ ἕτερον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ.

exemplo, diz Plotino, independentemente se todos aceitam ou não a teoria da indivisibilidade da luz e do som no ar, ela é útil para esclarecer que “... a participação é participação em um só e mesmo princípio” (cf. VI 4 [22] 12, 10-14)<sup>368</sup>. Porém, segundo Plotino, parece fundamental frisar: cada um participará segundo sua capacidade e de acordo com o nível de percepção e apreensão disponível. No entanto, o todo está presente em tudo.

Com efeito, se não há separação e se a presença da prole e dos provenientes (imagem) supõe a presença imediata do progenitor (modelo), sem ruptura e distinção, uma vez que não há distanciamento e separação espacial (cf. VI 5 [23] 3, 25-29), onde quer que estejam presentes os Terceiros, diz Plotino<sup>369</sup>, ali estarão também presentes os Segundos e os Primeiros; como círculos concêntricos sem intervalos, vinculados e voltados uns aos outros como se fossem uma única esfera voltada para um único centro. De modo que quem participa nos últimos e nos Terceiros participa também, necessariamente, nos Primeiros:

E se alegássemos que a continuação do Uno mesmo há outro, este que vem a continuação do Uno existe junto com ele, ao redor dele e orientado até ele; é como a prole daquele contígua a ele, de maneira que quem participa no seguinte a aquele já participa naquele. Porque como no mundo inteligível se dá uma “hierarquia” de Primeiros, Segundos e Terceiros, e como estão vinculados qual uma só esfera a um só centro e não estão separados por intervalos, mas todos juntos consigo mesmos, daí que onde quer que estejam presentes os Terceiros, ali estão também presentes os Segundos e os Primeiros (VI 5 [23] 4, 16-25)<sup>370</sup>.

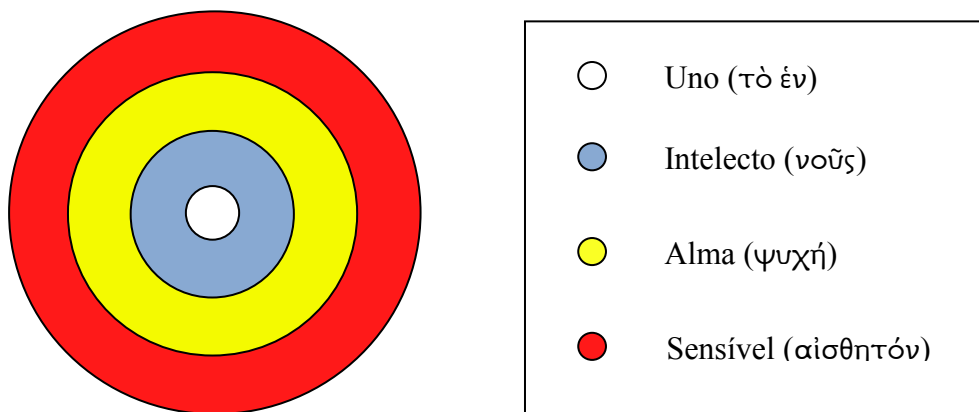
#### 7.4. A unidade do cosmos: a alegoria dos raios concêntricos e da grande árvore

<sup>368</sup> εἰρήσθω δ' οὖν δι' ἐκεῖνο, ὅτι ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ἢ μετάληψις.

<sup>369</sup> Na continuação desse mesmo texto, em VI 5 [23], *livro II*.

<sup>370</sup> καὶ γὰρ εἰ λέγοιμεν ἄλλο μετ' αὐτοῦ τὸ ἓν, ὁμοῦ αὖ αὐτῷ καὶ τὸ μετ' αὐτὸ περὶ ἐκεῖνο καὶ εἰς ἐκεῖνο καὶ αὐτοῦ οἷον γέννημα συναφὲς ἐκείνῳ, ὥστε τὸ μετέχου τοῦ μετ' αὐτὸ κάκεινου μετεληφέναι. πολλῶν γὰρ ὄντων τῶν ἐν τῷ νοητῷ, πρώτων τε καὶ δευτέρων καὶ τρίτων, καὶ οἷον σφαίρας μιᾶς εἰς ἐνκέντρον ἀνημμένων, οὐ διαστήμασι διειλημμένων, ἀλλ' ὄντων ὁμοῦ αὐτοῖς ἀπάντων, ὅπου ἂν παρῆ τὰ τρίτα, καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ πρώτα πάρεστι.

A alegoria das esferas concêntricas<sup>371</sup> apresenta, por meio de uma bela imagem, não apenas a unidade dos diversos níveis da realidade em uma única esfera voltada para um único centro, mas também a presença imediata do nível diretamente anterior que, inclusive, fundamenta e sustenta os níveis ou círculos mais externos. Isto é, por meio dessa alegoria é possível vislumbrar e representar como o sensível está na Alma, a Alma está no Intelecto e o Intelecto está no Uno, sem ruptura, sem distanciamento e sem separação. Plotino apresenta de forma geométrica e espacial o seu conceito da unidade e da onipresença de todos os níveis da realidade cósmica como uma forma pedagógica e alegórica de ilustrar o seu pensamento. Segue abaixo um gráfico para representá-la<sup>372</sup>:



A despeito das limitações espaciais da imagem, nessa alegoria o todo está presente em tudo e os níveis superiores sustentam e estão diretamente presentes nos níveis mais “distantes” e externos. A partir de cada ponto do nível mais externo (o sensível), é possível acessar o todo da Alma, do Intelecto e do Uno; e o cosmos aparece

<sup>371</sup> Que aparece em outros trechos da obra plotiniana. Vide, por exemplo, o capítulo 8 do tratado VI 9 [9] *Sobre o Bem ou o Uno* (cf. 8, 1-34), onde Plotino apresenta essa alegoria junto à crítica e à “consciência” de sua limitação espacial. No tratado VI 3 [27], Plotino apresenta essa alegoria com quatro círculos concêntricos, ou com um foco central de luz, o Uno, e três círculos concêntricos que o rodeiam, representando o Intelecto, a Alma e o cosmos sensível, respectivamente. O círculo externo, diz Plotino, necessita do resplendor alheio por falta de luz própria (cf. IV 3 [27] 17, 13-16).

<sup>372</sup> A inclusão do círculo externo, representando o sensível, está presente no tratado IV 3 [27], 17, 13-20.

como uma totalidade que, de certo modo, inclui de modo integrado e presente as três Hipóstases divinas diretamente presentes ao sensível por meio da Alma. Na continuação do texto, Plotino afirma que essa alegoria também ajuda a compreender a gênese da multiplicidade (cf. VI 5 [23] 5, 6-7). Como? Acrescentando raios concêntricos paralelos que ocupam toda a extensão do círculo, partindo de um mesmo centro, sem intervalos e sem separação. Contudo, adverte o nosso filósofo, lembrando-nos das limitações e das insuficiências da imagem: não se trata de uma figura espacial, mas de potências e essências inextensas (ἀδιάστατοι δυνάμεις καὶ οὐσίαι) (cf. VI 5 [23] 5, 7).

O centro original de cada raio coincide com o centro original de todas as esferas. De modo que cada raio está em contato com o centro do qual partiu, e cada centro de cada raio permanece conectado com “o único centro primitivo” (ένος πρώτου κέντρου)<sup>373</sup>. Assim, haverá tantos centros quantos são os raios. No entanto, “... todos aqueles centros juntos não seriam mais que um só” (cf. VI 5 [23] 5, 9-17)<sup>374</sup>. No inteligível, dada sua infinitude, diz Plotino, a unidade se expressa em uma multiplicidade e a multiplicidade converge em plena unidade (cf. VI 5 [23] 6, 3-7). E, talvez, essa seja a maior riqueza da alegoria dos raios concêntricos em Plotino: a mútua

---

<sup>373</sup> Cf. VI 5 [23] 5, 12-14. Aqui, parece uma clara alusão à parte não descida da Alma, como centro original de cada raio que permanece conectado ao centro primitivo do universo que, no limite, é o Uno. Logo na sequência do texto, Plotino confirma essa tese ao afirmar que o homem particular devém sem deixar de ser o Homem em si (cf. VI 5 [23] 6, 6-7). E ainda apresenta esse Homem original como uma unidade que se expressa em uma multiplicidade de raios: “Assim, pois, o homem que subsiste na matéria, partindo de um só Homem, o que subsiste na Ideia, dá origem a uma multiplicidade de homens da mesma espécie, com o qual uma só e mesma coisa existe em uma multiplicidade no sentido de que há um só selo como que estampado em uma multiplicidade. Contudo, o Homem em si (...) e o Ente universal em sua totalidade não existem em uma multiplicidade desse modo, mas que é a multiplicidade a que existe nele, melhor dito, em torno dele” (cf. VI 5 [23] 6, 7-13) ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ὁ ἐν τῇ ὕλῃ ἀφ’ ἐνός τοῦ ἀνθρώπου τοῦ κατὰ τὴν ιδέα πολλοὺς ἐποίησε τοὺς αὐτοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἔστιν ἐν τὸ αὐτὸ ἐν πολλοῖς οὕτως, ὅτι ἔστιν ἐν τι οἷον ἐνσφραγιζόμενον ἐν πολλοῖς αὐτό. αὐτὸ δὲ ἄνθρωπος καὶ αὐτοέκαστον καὶ ὅλον τὸ πᾶν οὐχ οὕτως ἐν πολλοῖς, ἀλλὰ τὰ πολλὰ ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ περὶ αὐτό.

<sup>374</sup> ἐν δὲ ὁμοῦ πάντα ἐκεῖνα εἶναι. Na continuação do texto, Plotino procura mostrar como, nos Entes inteligíveis, a unidade e a multiplicidade são equivalentes: “Porque os Entes inteligíveis, ainda que muitos, são um só, e ainda que um só, são muitos em virtude de sua natureza infinita. Há muitos em um só e um só em muitos e todos estão juntos”. Πολλὰ γὰρ ὄντα τὰ νοητὰ ἐν ἑστί, καὶ ἐν ὄντα τῇ ἀπείρῳ φύσει πολλὰ ἔστι, καὶ πολλὰ ἐν ἐνὶ καὶ ἐν ἐπὶ πολλοῖς καὶ ὁμοῦ πάντα (cf. VI 5 [23] 6, 1-3).



convergência da unidade e da multiplicidade, dada a unidade e a conexão do centro de cada raio com o centro primitivo de todo o universo.

Em outro tratado da última fase, o tratado III 3 [48] *Sobre a providência, livro II* (ΠΕΡΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ), Plotino apresenta outra poderosa imagem para representar sua concepção de um universo com distintos níveis integrados e onipresentes: a alegoria da árvore. No último capítulo do texto, Plotino afirma que todas as coisas existem juntas e se unem por meio de um único princípio, formando um todo (ὅλον πάντα) (cf. III 3 [48] 7, 8-10). E descreve de modo alegórico como se dá a geração de todas as coisas a partir da “raiz” primordial de toda a realidade: “E desse princípio vai saindo todas e cada uma das coisas – enquanto aquele permanece dentro – qual de uma só raiz que permanece fixa em si mesma” (cf. III 3 [48] 7, 10-12)<sup>375</sup>. A raiz permanece fixa em si mesma, ou seja, no interior da terra, enquanto a árvore se desenvolve florescendo em uma multiplicidade dividida de troncos, galhos e ramas. Porém, cada uma das ramas é uma imagem do conjunto (cf. III 3 [48] 7, 12-14)<sup>376</sup>.

Com efeito, essa expansão da árvore se dá em todas as direções, em direções contrárias e distintas; umas permanecem mais próximas à raiz e outras se distanciaram mais, dividindo-se até converterem-se em pontas, ramas, frutos e folhas, ou seja, até atingirem as partes mais altas da árvore e mais “distantes” do tronco e da raiz (cf. III 3

---

<sup>375</sup> πρόεισι δὲ ἤδη ἐκ ταύτης ἕκαστα μενούσης ἐκείνης ἔνδον οἷον ἐκ ρίζης μιᾶς ἐστῶσης αὐτῆς ἐν αὐτῇ.

<sup>376</sup> Isto é, cada ser individual é um microcosmo, uma imagem fragmentada do conjunto unimúltiplo que possui em si a expressão da totalidade. Plotino já reconhece as expressões particulares da natureza, tais como os brotos e as ramas de uma árvore, como símeles do conjunto. Os antigos, e o próprio Plotino, chamavam esse fenômeno de “homeomerias”, ou seja, literalmente “partes iguais”. A matemática moderna, especialmente a geometria não euclidiana, por meio do matemático Benoit Mandelbrot cunhou em 1975 o termo *fractal*, para retratar objetos geométricos autossimilares que podem ser divididos, sendo cada parte resultante semelhante ao original. Cf. T. A. Assis; J. G. V. Miranda; F. B. Mota; R. F. S. Andrade; C. M. C. Castilho. *Geometria Fractal: propriedades e características de fractais ideais*. Revista Brasileira de Ensino de Física, v. 30, n. 2, 2304 (2008). *Apud*: B.B. Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature* (W.H. Freeman and Company, Nova Iorque, 1975).

[48] 7, 14-16). No entanto, todas são sustentadas por uma mesma raiz. Diz Plotino, umas partes são permanentes e outras se renovam sempre. Em uma árvore, a raiz, o tronco e os galhos são permanentes, ao passo que as folhas e os frutos se renovam ciclicamente. E é isso o que Plotino sugere explicitamente, ao mencionar os frutos e as folhas como impermanentes (cf. III 3 [48] 7, 16-17).

A raiz, o tronco e os galhos parecem aludir às três Hipóstases divinas: o Uno, o *Noûs* e a Alma, a estrutura metafísica que sustenta o universo sensível; e as folhas e os frutos parecem representar o mundo sensível propriamente dito<sup>377</sup>. Essa leitura parece se confirmar pela análise da continuação do texto: Plotino afirma que as partes impermanentes da árvore guardam dentro de si as razões representativas dos princípios superiores, ou seja, da raiz, do tronco e dos galhos, desejando ser uma espécie de microárvore (μικρὰ δένδρα) (cf. III 3 [48] 7, 17-19). Em outras palavras, os seres sensíveis guardam em si as imagens (que, conforme vimos acima, possuem presentes seus modelos) de toda a estrutura inteligível, ou seja, as razões representativas dos princípios, que os levam a desejar ser como “microárvores”, ou melhor, microcosmos que são expressões atualizadas da totalidade do real e de seus diversos níveis hipostáticos: sensível, anímico, inteligível e o centro de onde emana cada raio que,

---

<sup>377</sup> Igal interpreta este trecho como se Plotino estivesse se referindo apenas ao mundo sensível, entendendo o tronco e os galhos como representação do céu e das estrelas fixas (o mundo supralunar), que possuem perpetuidade numérica; em contrapartida, os frutos e as folhas representariam o mundo sublunar, gozando apenas de perpetuidade específica, mas não numérica, tal como define Plotino no tratado II 1 [40] (cf. Igal, 1985, nota 32). Contudo, essa leitura parece não levar em consideração o fato de que Plotino começa a alegoria comparando o princípio de todo o universo com a raiz de uma árvore: “... aquilo no qual todas as coisas se unem é o princípio em que todas existem juntas e no qual todas formam um todo. E desse princípio saem já todas e cada uma das coisas – ao passo que aquele permanece dentro – qual de uma só raiz que permanecesse fixa em si mesma” (cf. III 3 [48] 7, 8-12). Ora, o princípio no qual todas as coisas formam uma mesma unidade e de onde saem todas as coisas, como origem uma do todo múltiplo, enquanto ele mesmo permanece “dentro”, isto é, em si mesmo, segundo a linguagem Plotiniana, não parece ser o céu e o espaço celeste, mas mais propriamente o Uno, como princípio de onde procede toda a multiplicidade. Por meio da análise de outro trecho de outro tratado, conforme veremos na sequência, essa leitura parecerá ainda mais clara.

conforme vimos na alegoria dos raios concêntricos, coincide com o centro primitivo do universo<sup>378</sup>.

Há ainda uma indicação mais precisa de que a alegoria da árvore presente em III 3 [48] esteja se referindo à unidade e à plena integração de todas as Hipóstases divinas com o sensível. Ela aparece em outro tratado, anterior ao III 3 [48], o tratado da fase intermediária III 8 [30] *Sobre a Natureza, a contemplação e o Uno* (ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΕΝΟΣ). Lá, no capítulo 10, Plotino inicia o texto buscando definir melhor como o Uno pode ser o princípio de todas as coisas, sem ser nenhuma de todas elas e ainda estando presente diretamente a todas. No final do capítulo anterior, o capítulo 9, Plotino termina dizendo que o Uno tem que ser anterior e mais simples que o Intelecto (cf. III 8 [30] 9, 43-48), que sendo o princípio de todas as coisas, é preciso que ele seja anterior a todas e não seja nenhuma delas (cf. III 8 [30] 9, 43-48). De modo que esse trecho não deixa nenhuma dúvida de que Plotino esteja se referindo diretamente ao Uno como princípio superior de toda multiplicidade<sup>379</sup>.

Na sequência, ele propõe inicialmente a alegoria da fonte transbordante, cujo princípio é ela mesma e não algo que seja diferente dela. Uma fonte que se entregue a todos os rios sem se diminuir e sem se esgotar neles, mas permanecendo em si mesma transbordando de si em quietude. A fonte (o Uno) que formará o rio original (do Intelecto) que, posteriormente, fluirá em muitas e distintas direções (cf. III 8 [30] 10, 5-10).

---

<sup>378</sup> Essa explanação parece bastante significativa, afinal, segundo Plotino, a partir de inúmeros registros de sua obra, o desejo que move o ser humano é a *ἐνότης* e a *ἐνωσις*, como desejo de unidade e de unificação com o Princípio (as Hipóstases divinas), sobretudo, com o Uno-Bem, e não apenas o desejo de ser semelhante ao universo sensível (cf. VI 2 [43] 11, 14 ss; 17, 25 ss). Cf. abaixo, p. 195 ss.

<sup>379</sup> Como princípio da vida, diz Plotino, o Uno é causa da vida e potência de todas as coisas (cf. III 8 [30] 10, 1-5).

Nesse ponto, Plotino propõe uma segunda imagem. Ele diz: “... imagina a vida de uma árvore gigante difundida por toda ela ao passo que o princípio permanece e não se expande pelo todo, permanecendo o mesmo como que sentado na raiz” (III 8 [30] 10, 10-12)<sup>380</sup>. O princípio emana a vida que se difunde por toda a árvore, como a seiva que percorre e preenche todos os galhos, folhas e frutos, sem, contudo, sua fonte sair de si mesma, na raiz. O princípio da árvore é a sua raiz que gera e alimenta toda a árvore sem diminuir-se ou sair de si mesma. Assim como no tratado III 3 [48], aqui, o princípio responsável por todo o desenvolvimento da árvore (o Uno) não sai de si mesmo, não sai de “dentro” de si. Trata-se da imagem da raiz que permanece no interior da terra, sem sair de si mesma, presente em ambos os tratados.

Nesse sentido, a imagem usada nesses dois textos é precisamente a mesma e, em ambos, Plotino destaca que o Princípio alimenta e desenvolve a árvore sem sair de si, sendo que no tratado III 8 [30], anterior ao III 3 [48] na ordem cronológica, o Uno aparece explicitamente identificado à “raiz” da árvore. Essa contribuição do tratado III 8 [30] parece suficiente para indicar a possibilidade da leitura que identifica a estrutura permanente da árvore<sup>381</sup> (raiz, tronco e galhos) com as três Hipóstases divinas, na medida em que a raiz aparece diretamente identificada ao Uno e as estruturas impermanente que se renovam ciclicamente (folhas e frutos) com o universo sensível.

E essa interpretação parece contribuir para a compreensão dessa alegoria nos respectivos contextos em que elas são apresentadas. Tanto no capítulo 10 do tratado III 8 [30], quanto no capítulo 7 do tratado III 3 [48], Plotino pretende demonstrar como a unidade fundamental, fonte e raiz de toda a vida múltipla e variada do universo, não se

---

<sup>380</sup> ἡ ζωὴν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης καὶ οὐ σκεδασθείσης περὶ πᾶν αὐτῆς οἷον ἐν ῥίζῃ ἰδρυμένης.

<sup>381</sup> Segundo a alegoria da árvore presente no tratado III 3 [48] (cf. 7, 16-17).

fraciona no todo e não se divide em seus progenitores, ainda que, concomitantemente, esteja diretamente presente em tudo e em todos, fazendo tudo uma unidade múltipla e variada<sup>382</sup>. O Uno, como princípio de toda a realidade, em analogia à raiz da grande árvore, fornece toda a sua vida, permanecendo fixo em si mesmo, “... pois não é múltiplo, mas princípio da vida múltipla” (cf. III 8 [30] 10, 12-14)<sup>383</sup>. No entanto, a partir dele, uma grande árvore com raiz, tronco, galhos, folhas e frutos se desenvolve<sup>384</sup>. Eis uma alegoria possível para representar os diversos níveis hipostáticos que compõe o todo da realidade cósmica que, no entanto, formam uma única e mesma realidade, sem rupturas e sem separação<sup>385</sup>.

---

<sup>382</sup> No tratado III 3 [48] 7, 8-28, Plotino procura mostrar como, por meio da unidade da origem e da “raiz” de todas as coisas, toda multiplicidade forma e compõe uma mesma unidade fundamental, inclusive, os males e as determinações exteriores que, Plotino compara com excrescências que se desenvolvem nos ocos dos galhos e das ramas. No entanto, mesmo essas excrescências têm, no limite, origem na própria raiz “... ainda que de outro modo” (cf. 7, 20-23). Isto é, tem uma origem indireta, como possibilidade contida no infinito.

<sup>383</sup> ... οὐ πολλή οὖσα, ἀλλ’ ἀρχή τῆς πολλῆς.

<sup>384</sup> Há também trechos em que Plotino usa a alegoria da árvore como representação do universo sensível, como, por exemplo, no tratado IV 3 [27] 4, 27-33.

<sup>385</sup> No capítulo 9 do tratado VI 4 [22], Plotino também procura mostrar como uma mesma potência, expressão de uma única substância, está em todas as partes do universo, sem divisões e sem rupturas.

## 8. O UNIVERSO DIVINO E O “LUGAR” DO SER HUMANO NO COSMOS

### 8.1. Os deuses sensíveis

Se não há separação e distanciamento, a conclusão de Plotino é que “... nenhum inteligível está longe nem está separado de nenhum sensível”. Só está longe no sentido de que não é mesclado<sup>386</sup>: “Assim que está junto ao sensível sem deixar de estar à parte” (IV 3 [27] 11, 22-24). Logo, “são deuses os deuses sensíveis” (θεοὶ δὲ εἰσὶν οὗτοι), porque estão vinculados à alma primitiva (ἐξαρχῆς ψυχῆ) e jamais se distanciam dos inteligíveis (IV 3 [27] 11, 22-24)<sup>387</sup>. Os deuses sensíveis são os astros, o espaço celeste e o próprio cosmos, que, desde seus primeiros tratados são apresentados como divinos pela excelência de seus corpos, por sua condição universal e total e por seu não “distanciamento” e sua não “separação” da Alma primitiva (Hipóstase) e do inteligível<sup>388</sup>. Essa ideia parece ter inspiração no *Timeu* platônico, como Plotino sugere já em um de seus primeiros tratados, o tratado IV 8 [6]: “Por outra parte, ao dizer

---

<sup>386</sup> Segue o trecho completo: οὐ γὰρ μακρὰν οὐδὲ πόρρω οὐδενὸς οὐδὲν καὶ αὐτὸ πόρρω τῆ διαφορᾷ καὶ μὴ μίξει, ἀλλ’ εἶναι ἐφ’ ἑαυτοῦ [οὐ τόποις] καὶ συνεῖναι χωρὶς ὄν. Não é “inteiramente” mesclado, uma vez que a imagem da alma, como “irradiação” anímica, é mesclada ao sensível. Contudo, a parte superior da Alma e todo o inteligível, como também o Uno, estão presentes ao sensível sem estarem mesclados. Todos os “níveis” formam, segundo a descrição de um tratado ainda da primeira fase, uma série contínua (συνέχεται): “E assim, todos os seres, tanto os inteligíveis como os sensíveis, formam por sempre uma série contínua: os primeiros existem por si mesmos ao passo que os segundos recebem sua existência por sempre por participação naqueles, imitando no possível a natureza inteligível” (IV 8 [6] 6, 23-30). καὶ συνέχεται πάντα εἰσαεὶ τὰ τε νοητῶς τὰ τε αἰσθητῶς ὄντα, τὰ μὲν παρ’ αὐτῶν ὄντα, τὰ δὲ μετοχῆ τούτων τὸ εἶναι εἰσαεὶ λαβόντα, μιμούμενα τὴν νοητὴν καθόσον δύναται φύσιν. Cf. também II 9 [33], 3, *passim*.

<sup>387</sup> οὐ γὰρ μακρὰν οὐδὲ πόρρω οὐδενὸς οὐδὲν καὶ αὐτὸ πόρρω τῆ διαφορᾷ καὶ μὴ μίξει, ἀλλ’ εἶναι ἐφ’ ἑαυτοῦ [οὐ τόποις] καὶ συνεῖναι χωρὶς ὄν. θεοὶ δὲ εἰσὶν οὗτοι τῶν αἰεὶ μὴ ἀποστατεῖν ἐκείνων, καὶ τῆ μὲν ἐξαρχῆς ψυχῆ προσηρτησθαι τῆ οἷον ἀπελθούση ψυχῆ...

<sup>388</sup> Esse é um dos pontos centrais da crítica plotiniana ao gnosticismo. Para Plotino, depreciar o universo sensível e se considerar superior aos astros e ao cosmos é completamente irracional e absurdo: “quem, sem ter-se tornado demente, poderia tolerar isso?” (cf. II 9 [33] 8, 29-48).

[Platão] que as almas dos astros guardam com seu corpo a mesma relação que a [a alma] do universo com o universo – pois põem os corpos dos astros dentro das rotações da alma...” (IV 8 [6] 2, 38-41)<sup>389</sup>.

O movimento circular e perfeito dos astros, como também sua perenidade e estabilidade, são, segundo Plotino, indicativos fundamentais de sua divindade<sup>390</sup>. Os corpos dos astros seriam, portanto, a expressão das “rotações da Alma”. É em um tratado pouco posterior, ainda da primeira fase, que Plotino irá relacionar explicitamente as rotações celestes ao “movimento circular” próprio da Alma. Notadamente no tratado II 2 [14] *Sobre o movimento do céu* (ΠΕΡΙ ΚΙΝΗΣΕΩΣ ΟΥΡΑΝΟΥ). Lá, ele se pergunta por que o céu se move circularmente (cf. II 2 [14] 1, 1)<sup>391</sup>. A resposta, inspirada em Platão, é que o movimento celeste é uma imitação do movimento próprio do Intelecto e da Alma<sup>392</sup>. No entanto, a origem desse movimento não é local, tampouco espacial. O movimento local dos astros e planetas é apenas uma imagem do movimento anímico, ou da atividade da Alma. A Alma, assim como o Intelecto, não se move espacialmente, mas está voltada a si mesma, em um movimento autoconsciente, autointelectivo e vital (cf. II 2 [14] 1, 5-11)<sup>393</sup>, isto é, a atividade da alma concentra-se em si mesma e em seu princípio anterior, o seu núcleo ou o seu centro. Desse modo, dizer que a alma gira ao redor de seu centro é apenas uma analogia (cf. II 2 [14] 2, 10-11). Como a alma não pode dirigir-se completamente a deus, então, ela gira ao seu redor

---

<sup>389</sup> τὰς τε τῶν ἀστέρων ψυχὰς τὸν αὐτὸν τρόπον πρὸς τὸ σῶμα ἔχειν λέγων, ὥσπερ τὸ πᾶν ἐντίθησι γὰρ καὶ τούτων τὰ σώματα εἰς τὰς τῆς ψυχῆς περιφοράς. Cf. Platão, *Timeu* 38 c 7-8.

<sup>390</sup> Que é o tema central do tratado II 1 [40] *Sobre o céu* (ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ). Cf. também II 9 [33] 5, 1-16; 8, 30-46.

<sup>391</sup> Para os antigos, a partir de Ptolomeu e Aristóteles, o movimento dos astros é circular e perfeito, em consonância com a antiga tradição que associa o círculo à representação da perfeição e da unidade (vide, a esse respeito, o poema de Parmênides, D. K. fr. 8). Foi só Kepler, no século XVII, que descobriu que as órbitas dos planetas são elípticas e não um círculo perfeito. Cf. Cohen, B. *O Nascimento de uma nova física*. Lisboa: Gradiva, 1988. Cf. Dreyer, J. L. E. *History of Astronomy from Thales to Kepler*, 2nd edition. Dover Publications, 1953.

<sup>392</sup> Cf. Platão, *Leis* 897 c; *Timeu* 34 a. (cf. II 2, 1).

<sup>393</sup> εἰς αὐτὴν συναισθητικὴ καὶ συννοητικὴ καὶ ζωτικὴ

(cf. II 2 [14] 2, 15-16), mantendo-se em sua presença e recebendo os eflúvios emanados do princípio. O corpo se moverá como pode, não como alma apenas, mas como corpo animado (ὡς σῶμα ἔμψυχον), como animal em um movimento “psicossomático” e misto<sup>394</sup> (cf. II 2 [14] 1, 16-17).

Para Plotino, inspirado em Platão e Aristóteles<sup>395</sup>, o movimento circular é a combinação do movimento retilíneo do corpo (que nasce, cresce e perece), com a quietude, constância e perenidade do centro da Alma e do Intelecto (cf. II 2 [14] 1, 17-18). O centro permanece imóvel, ao passo que a circunferência exterior gira ao seu redor, já que se estivesse imóvel não seria mais que um centro estendido. Pois assim é como a circunferência pode tender ao centro: não coincidindo com ele, “... isso seria destruir o círculo” (ἀπολεῖ γὰρ τὸν κύκλον), o que é impossível; mas girando ao seu redor e satisfazendo o seu desejo de proximidade e semelhança (cf. II 2 [14] 1, 33-38).

Nesse sentido, os seres que povoam o cosmos, bem como o movimento circular dos astros e os ciclos naturais dos elementos que o constituem são imagens da realidade e atividade psíquicas<sup>396</sup>. Com isso, seguindo a Platão, Plotino apresenta o movimento do

---

<sup>394</sup> ... ὥστε εἶναι μικτὴν ἐκ σωματικῆς καὶ ψυχικῆς. Ainda que os corpos dos astros sejam de uma natureza distinta dos corpos do mundo sublunar. Segundo Plotino, são corpos ígneos e não de terra como os nossos. Sendo mais tênues e possibilitando grande mobilidade, os corpos dos astros realizam plenamente sua aspiração circular, girando ao redor de si mesmos, ao passo que os corpos terrenos não podem girar plenamente (cf. II 2 [14] 2, 17-20). No tratado II 1 [40] *Sobre o céu*, é essa diferença na composição corpórea que explica a perpetuidade numérica dos astros e do cosmos, ou seja, sua eternidade; em contraste com a perpetuidade específica ou da forma que reina no mundo sublunar, isto é, a eternidade das espécies, mas não dos indivíduos: “... homem e cavalo existem sempre, mas não o mesmo homem e o mesmo cavalo” (II 1 [40] 1, 26-27). Esse exemplo, Plotino retoma de Platão e de Aristóteles (cf. Platão, *Banquete* 207 c-208 b; *Leis* 721 c; Aristóteles, *De Anima* 415 a 26-b 7). A despeito de concordar com a distinção aristotélica entre “mundo supralunar” e “mundo sublunar”, Plotino critica a tese do estagirita de um “quinto corpo” ou “quinto elemento”, o éter, para explicar a eternidade do cosmos (cf. II 1 [40] 2, 12-17). Contudo, apresenta o fogo de que são compostos os astros como de uma excepcional qualidade: luz que brilha, mas não arde (cf. II 1 [40] 7, 33-49), que não se desgasta (cf. 8, 1-4), não é vulnerável (cf. 8, 4-15), não tende para a degeneração (cf. 8, 15-19), nem queima combustível (cf. 8, 19-28).

<sup>395</sup> Cf. Platão, *República* 436 d-e; Aristóteles, *Física* 265 b 1-8.

<sup>396</sup> No tratado VI 5 [23], Plotino apresenta o tempo como uma imagem da eternidade, que vai se espacializando constantemente, semelhante a uma linha que, presa em um ponto central, gira ao redor



céu e o movimento dos astros como imagem dos movimentos ou das atividades da alma:

...é que Platão atribui aos astros não apenas o movimento esférico em companhia do universo, mas ademais a cada um o da rotação ao redor de seu próprio centro. Porque cada um, ali onde está, se sente jubiloso de estar abraçando a Deus compelido não pela reflexão, mas por uma necessidade natural (II 2 [14] 2, 23-27)<sup>397</sup>.

## 8.2. O cosmos total e autossuficiente

Além do movimento circular dos astros e do cosmos e de sua perpetuidade e constância, Plotino ainda apresenta outro componente para justificar a sua divindade: a universalidade cósmica e a sua condição de totalidade e autossuficiência, sem nada externo que possa lhe preocupar e lhe aflingir. Voltando ao tratado IV 8 [6], inspirado em Platão<sup>398</sup>, Plotino afirma que o cosmos é “... perfeito, completo e autossuficiente, sem ter nada que seja desconforme com a sua própria natureza” (IV 8 [6] 2, 15-16)<sup>399</sup>. Sua Alma, isenta de apetites (ἐπιθυμίας) e paixões (πάσχουσα), encontra-se sempre em conformidade com o seu querer natural. Afinal: “nada se lhe subtrai e nada se lhe

---

dele, dando a impressão de o prolongar indefinidamente. Parece que, aqui, Plotino apresenta a imagem da espiral para representar o tempo, que vai se especializando na medida em que imita, por meio do movimento circular constante, a perfeição estável do centro: “Em qualquer ponto que percorra a linha, o centro se reflete nela; mas o centro não se move; é a linha a que gira ao redor dele” (cf. VI 5 [23] 11, 15-22). Para ver mais sobre o tempo como imagem da eternidade, cf. III 7 [45] *Sobre a eternidade e o tempo* (ΠΕΡΙ ΑΙΩΝΟΣ ΚΑΙ ΧΡΟΝΟΥ).

<sup>397</sup> καὶ Πλάτων δὲ τοῖς ἄστροις οὐ μόνον τὴν μετὰ τοῦ ὅλου σφαιρικὴν κίνησιν, ἀλλὰ καὶ ἐκάστῳ δίδωσι τὴν περὶ τὸ κέντρον αὐτῶν· ἕκαστον γάρ, οὗ ἔστι, περιελθὸς τὸν θεὸν ἀγάλλεται οὐ λογισμῷ ἀλλὰ φυσικαῖς ἀνάγκαις. No tratado IV 4 [28], Plotino afirma que a Terra, semelhante aos astros, também é uma divindade que possui não apenas alma vegetativa e sensitiva, mas alma intelectual como o cosmos e todos os astros (cf. 22, 15-19). “E visto que cada um dos astros o é [um deus], por que não dizer que também o é a Terra como animal parcial que é do animal universal? Pois não é possível afirmar que a Terra receba de fora sua consistência em virtude de uma alma externa mas que por dentro careça de alma como se não fosse capaz de possuir, também ela, uma alma própria” (IV 4 [28] 22, 19-22). εἶπερ δὲ καὶ τῶν ἄστρον ἕκαστον, διὰ τί οὐ καὶ τὴν γῆν ζῶον μέρος τοῦ παντὸς ζώου οὔσαν; οὐ γὰρ δὴ ἔξωθεν μὲν συνέχεσθαι ὑπὸ ψυχῆς ἀλλοτρίας φατέον, ἔνδον δὲ μὴ ἔχειν ὡς οὐ δυναμένης καὶ αὐτῆς ἔχειν οἰκείαν.

<sup>398</sup> Cf. Platão, *Timeu*, 33 d 2; e 92 c 8.

<sup>399</sup> τὸ δὲ τέλειον τε ὄν καὶ ἰκανὸν καὶ αὐταρκες καὶ οὐδὲν ἔχον αὐτῷ παρὰ φύσιν βραχέος οἷον κελεύσματος δεῖται·

agrega”<sup>400</sup> (cf. IV 8 [6] 2, 16-19). Isto é, sendo a totalidade de tudo o que existe, não há nada externo para o cosmos e, portanto, não há ameaça ou limitação. Em concordância com esse tratado da primeira fase, Plotino explicita em um tratado da fase intermediária, *Sobre o céu* II 1 [40]: “... para quem não há nada exterior, para esse a natureza do corpo não será discordante com a alma, de modo que o animal [o cosmos] se mantenha o mesmo e permaneça sempre” (II 1 [40] 3, 11-13)<sup>401</sup>.

Mas como pode ser eterno e imortal, pergunta-se Plotino, se o cosmos é composto de matéria e corpo e se o corpo flui perpetuamente? (cf. II 1 [40] 3, 1-3). Ora, se para o cosmos não há nada externo, ele flui dentro de si mesmo, não flui fora: “se, pois, flui dentro de si mesmo e sem afastar-se de si mesmo, permanecerá o mesmo: nem aumentará nem diminuirá. E, portanto, tampouco envelhece” (cf. II 1 [40] 3, 3-6)<sup>402</sup>. Afirmado que o cosmos flui dentro de si mesmo, uma vez que ele é a própria totalidade, Plotino procura justificar não apenas a sua perfeição e perenidade, mas também a sua autossuficiência<sup>403</sup>.

No capítulo 3 do tratado III 2 [47] *Sobre a providência – livro I* (ΠΕΡΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ ΠΡΩΤΟΝ), um tratado já da última fase, Plotino dá voz ativa ao cosmos, apresentando uma prosopopéia em que o próprio universo narra as suas origens e sua natureza<sup>404</sup>. Plotino afirma que aquele que se fixar no cosmo inteiro talvez possa escutá-

---

<sup>400</sup> οὐδὲν γὰρ ἄπεισιν οὐδὲ πρόσεισι. Cf. *Ibid.* 33 c 6-7.

<sup>401</sup> ᾧ δὲ ἔξω μηδέν, οὐκ ἀσύμφωνος ἂν τούτων ἢ σώματος φύσις πρὸς ψυχὴν πρὸς τὸ τὸ αὐτὸ εἶναι ζῶον καὶ ἀεὶ μένον.

<sup>402</sup> εἰ οὖν ἐν αὐτῷ καὶ οὐκ ἀπ’ αὐτοῦ, μένον τὸ αὐτὸ οὔτ’ ἂν αὔξειτο οὔτε φθίνοι· οὐ τοίνυν οὐδὲ γηράσκει.

<sup>403</sup> Tese, como veremos, presente em todas as fases de seu pensamento. No tratado VI 5 [23], por exemplo, Plotino afirma: “E assim, o corpo do universo atua e padece dentro de si mesmo; nada lhe vem de fora” (VI 5 [23] 10, 37-38). καὶ τό γε σωματικὸν τοῦ παντὸς δρᾷ καὶ πάσχει ἐν αὐτῷ, καὶ οὐδὲν ἔξωθεν εἰς αὐτό.

<sup>404</sup> Há duas grandes prosopopéias ao longo das *Enéadas*: essa no cap. 3 do tratado III 2 [47]; e outra no tratado III 8 [30], 4, 3-14, onde a Natureza narra e explicita sua própria maneira de produzir os corpos e os sensíveis.

lo revelar a sua grandeza (cf. III 2 [47] 3, 19-20). O que parece mais interessante para a nossa abordagem é a afirmação da autossuficiência cósmica. Já no início da narrativa, o cosmos afirma que foi criado por um deus, e que foi gerado perfeito (τέλειος) e autossuficiente (αὐτάρκης) “... integrado por todos os viventes”<sup>405</sup>, sem necessitar de nada externo, uma vez que não há nada fora dele. “... Em mim estão todas as plantas, todos os animais e todos os seres originados por natureza...”; como também inúmeros deuses, demônios (*daimons*), almas boas, felizes e virtuosas (cf. III 2 [47] 3, 23-26)<sup>406</sup>.

O cosmos se apresenta, portanto, como a totalidade de tudo o que existe. Plotino justifica a sua grandeza, afirmando que não faz sentido pensar que o poder da Alma esteja por sobre toda a terra e nas profundezas do mar; mas não chegue ao ar, ao éter e ao céu inteiro<sup>407</sup>. Segundo Plotino, por meio da voz do próprio cosmos, também em todo o céu estão todas as almas boas dando vida aos astros e a “bem regulada e eterna rotação celeste”<sup>408</sup>. Esta, por sua vez, é uma imitação do Intelecto, uma vez que se move circularmente, girando sabiamente e eternamente ao redor de um mesmo centro, já que não busca nada fora (cf. III 2 [47] 3, 27-33)<sup>409</sup>. O cosmos é, portanto, uma imagem distendida da perfeição do Intelecto, que permanece como um arquétipo e um paradigma diretamente presente ao sensível e no qual ele (o sensível) subsiste sempre:

---

<sup>405</sup> ... ἐκ πάντων ζώων... Cf. Platão, *Timeu* 30 d, 32 d, 39 e.

<sup>406</sup> ... ὅτι πάντα ἐν ἐμοὶ καὶ φῖτὰ καὶ ζῶα καὶ συμπάντων τῶν γενητῶν φύσις καὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ δαιμόνων δῆμοι καὶ ψυχὰ ἀγαθαὶ καὶ ἄνθρωποι ἀρετῆ εὐδαίμονες.

<sup>407</sup> No tratado IV 4 [28], Plotino afirma que a presença da vida e da Alma nas partes do universo indicam a necessidade da presença da vida no Todo. Afinal, as partes são dependentes do conjunto, e não o contrário: “Pois não é certo que o universo devia estar convertido em <cosmos> ao modo de um edifício inanimado (...). Não, mas que o universo mesmo devia estar bem desperto por todos os lugares, e suas partes bem vivas, uma de um modo e outra de outro, sem que possa haver nenhuma que não o esteja graças a ele” (IV 4 [28] 36, 10-14). οὐ γὰρ δὴ, ὡσπερ ἄψυχον οἰκίαν (...) εἰς κόσμον ἔδει αὐτὸ γεγονέναι, ἀλλ’ εἶναι αὐτὸ ἐγρηγορὸς πανταχῆ καὶ ζῶν ἄλλο ἄλλως καὶ μηδὲν δύνασθαι εἶναι, ὃ μὴ ἔστιν αὐτῶ.

<sup>408</sup> ... τῇ εὐτάκτῳ οὐρανοῦ καὶ αἰδίῳ περιφορᾷ...

<sup>409</sup> ... νοῦ μιμήσει κύκλῳ φερομένη ἐμφρόνως περὶ ταύτων ἀεί· οὐδὲν γὰρ ἔξω ζητεῖ. Conforme vimos acima, p. 171 ss.

Mas, como dissemos que a este cosmos cabe existir sempre e jamais deixar de existir, diríamos correta e consistentemente que a providência para este universo é ser ele conforme ao intelecto, e que o intelecto existe antes dele não por ser anterior no tempo, mas porque o cosmos procede do intelecto e porque este é por natureza anterior e causa daquele, como um arquétipo e um paradigma, sendo o cosmos imagem dele e através dele existindo e subsistindo sempre... (III 2 [47] 1, 20-24)<sup>410</sup>.

Com efeito, é o próprio movimento do cosmos que revela a presença do Intelecto, uma vez que não impera o azar e o acaso; caso contrário o universo seria caótico e desordenado (cf. III 2 [47] 2, 35-38). Apesar de Plotino admitir a existência do acaso e do destino como causa extrínseca, própria da carência e da consecução da matéria, <o Intelecto impera sobre a necessidade><sup>411</sup>. O universo não é razão e intelecto puros, mas partícipe do Intelecto e da Razão (cf. III 2 [47] 2, 32-34). Só o inteligível ou o Intelecto em si pode ser puramente Razão, mas o que foi originado e é inferior a ele não pode ser Razão; mas tampouco pode ser puramente matéria. É preciso que seja uma mescla entre razão e matéria (cf. III 2 [47] 2, 37-39). Mas esses são os elementos em que se decompõe, já o princípio do qual procede é uma Alma que preside a mescla e “... governa este universo facilmente por uma espécie de presença” (cf. III 2 [47] 2, 39-42)<sup>412</sup>.

### 8.3. A providência (πρόνοια) cósmica e o “olhar total” (ὄλον σκοπέω)

O tratado III 2 [47], *Sobre a providência* livro I (ΠΕΡΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ ΠΡΩΤΟΝ), e o tratado III 3 [48], *Sobre a providência* livro II (ΠΕΡΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ

---

<sup>410</sup> ἐπεὶ δὲ τὸ αἰεὶ καὶ τὸ οὐποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδέ φαμεν παρεῖναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολούθως λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸν εἶναι, καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον ὄντα, ἀλλ’ ὅτι παρὰ νοῦ ἔστι καὶ φύσει πρότερος ἐκεῖνος καὶ αἴτιος τούτου ἀρχέτυπον οἶον καὶ παράδειγμα εἰκόνος τούτου ὄντος καὶ δι’ ἐκεῖνον ὄντος καὶ ὑποστάντος αἰεὶ ...

<sup>411</sup> ἄρχοντος δὲ νοῦ ὅμως ἀνάγκης. Cf. 2, 36-37; cf. Platão, *Timeu* (48 a 2).

<sup>412</sup> καὶ εἰς ἃ μὲν λήγει, ὕλη καὶ λόγος, ὅθεν δὲ ἄρχεται, ψυχὴ ἐφεστώσα τῷ μεμιγμένῳ, ἦν οὐ κακοπαθεῖν δεῖ νομίζειν ῥᾶστα διοικοῦσαν τόδε τὸ πᾶν τῇ οἴον παρουσίᾳ.

ΔΕΥΤΕΡΟΝ) – que originalmente (antes da edição porfiriana) formavam um grande tratado cosmológico –, talvez sejam os textos mais completos do ponto de vista da cosmologia plotiniana da última fase de seus escritos. O tema central de ambos os tratados é a constituição e a coordenação do cosmos em sua relação intrínseca com a Alma, responsável pela providência como regulação cósmica. Plotino começa o texto de III 2 [47] afirmando que “... não é razoável e que é próprio de um homem desprovido de inteligência e de percepção o atribuir a espontaneidade e o azar à essência e à constituição deste universo...”<sup>413</sup>. Ele afirma que isso é óbvio antes mesmo de qualquer discussão, e que, ademais, já foram escritos inúmeros argumentos que o demonstram satisfatoriamente (cf. III 2 [47] 1, 1-5).

Porém, o modo como estão constituídas todas as coisas podem gerar dúvidas sobre a perfeição e a providência do universo, levando alguns (como os epicuristas) a negar a existência da providência; e outros (os gnósticos) a afirmar que o cosmos é obra de um demiurgo mal (cf. III 2 [47] 1, 6-10). Ora, Plotino argumenta que, para o cosmos (entenda-se a ordem universal), a providência (πρόνοια) consiste em uma conformidade do universo com o Intelecto (cf. III 2 [47] 1, 22-23)<sup>414</sup>, ou seja, com a inteligência unitária, coesa e harmônica, que entende juntamente e faz com que a parte seja um todo e que toda parte seja amiga de todas as outras, sem que nenhuma se separe e fique isolada do conjunto (cf. III 2 [47] 1, 30-35). Para Plotino, tanto a afirmação de que o cosmos não existia antes e que passou a existir a partir de certo tempo; quanto a afirmação de sua eternidade e existência perpétua, exigem a admissão da providência. Seja a providência pensada como cálculo e previsão de uma inteligência superior, no

---

<sup>413</sup> Τὸ μὲν τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ διδόναι τοῦδε τοῦ παντὸς τὴν οὐσίαν καὶ σύστασιν ὡς ἄλογον καὶ ἀνδρὸς οὔτε νοῦν οὔτε αἴσθησιν κεκτημένου, δῆλον πού καὶ πρὸ λόγου καὶ πολλοὶ καὶ ἱκανοὶ καταβέβληνται δεικνύντες τοῦτο λόγοι.

<sup>414</sup> ... τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολούθως λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸν εἶναι...

primeiro caso; seja pensada como uma processão do cosmos do Intelecto divino e eterno, no segundo. Isso, porque, segundo Plotino, é o próprio cosmos que revela a presença de uma inteligência universal (cf. III 2 [47] 1, 17-27).

Ainda que múltiplo e tendo uma parte distante e estranha às outras, ainda que não reine apenas a concórdia e a amizade, mas também a inimizade<sup>415</sup>, sendo uma parte hostil às outras (cf. III 2 [47] 2, 3-7); este universo entoa uma só harmonia (ἄρμονίαν) por sobre o conjunto (cf. III 2 [47] 2, 27-29). Plotino recorre à alegoria musical da “harmonia das esferas” da tradição pitagórica para expressar o seu pensamento. Acima dos efeitos que as partes causam e padecem reina uma harmonia universal semelhante a um grande coro que realiza a harmonia por meio de sons distintos e dissonantes: “é verdade que todas e cada uma das partes emitem seus respectivos sons; mas, acima delas, a razão produz a harmonia e faz uma a coordenação com o conjunto” (III 2 [47] 2, 30-32)<sup>416</sup>.

Na verdade, as deficiências e imperfeições do cosmos são apenas aparentes. Segundo Plotino, a causa dessas imperfeições está na orientação de um determinado modo de olhar e não na própria realidade cósmica. O erro consiste em considerar as partes isoladas do conjunto (χωρὶς λαβόντος), como selecionar o mais vil de todos os animais sem considerar todos os outros, ou isolar um pêlo ou um dedo do pé sem considerar o homem inteiro (πάντα ἄνθρωπον) “... espetáculo maravilhoso de ver” (δαιμονίαν τινὰ ὄψιν βλέτειν), ou como quem toma Tersites como média de todos os

---

<sup>415</sup> Reminiscência de Empédocles.

<sup>416</sup> καὶ μίαν ἐπ’ αὐτοῖς ποιαῦτα ποιοῦσι καὶ πάσχουσιν ὁμῶς ἄρμονίαν ἐνεστήσατο φθεγγομένων μὲν ἐκάστων τὰ αὐτῶν, τοῦ δὲ λόγου ἐπ’ αὐτοῖς τὴν ἄρμονίαν καὶ μίαν τὴν σύνταξιν εἰς τὰ ὅλα ποιουμένου.

homens<sup>417</sup>. É preciso considerar as partes (μέρη) em sua relação com o conjunto (ὅλον) e ver se estão em consonância (σύμφωνα) e harmonia (ἀρμότουντα) com ele<sup>418</sup> (cf. III 2 [47] 3, 12-18). O erro consiste, portanto, em olhar as partes fragmentadas, separadas e desconectadas do todo<sup>419</sup>. Para ver a providência presente no cosmos é preciso escapar do olhar parcial e fragmentado e direcionar o olhar para o conjunto.

A partir desse olhar de conjunto, ou de um “olhar total” (ὅλον σκοπέω)<sup>420</sup> o cosmos é um todo formoso, autossuficiente, amigo de si mesmo e de suas próprias partes, “... tanto das principais como das menos importantes, que são igualmente idôneas” (cf. III 2 [47] 3, 7-10)<sup>421</sup>. A principal evidência está no fato de que o universo é constituído de opostos complementares, como aponta em outro trecho do mesmo texto: “... branco e negro, quente e frio, com asas e sem asas, com pés e sem pés, racional e irracional” (III 2 [47] 16, 46-47)<sup>422</sup>. É que, a partir desse olhar de conjunto, esses contrários não são contraditórios, mas todos formam uma unidade coesa, todos são

---

<sup>417</sup> Tersites é mencionado na *Ilíada* como protótipo da feiúra (*Ilíada* II 216-219). Para ver mais sobre a interpretação dos mitos em Plotino, cf. Oliveira, L. A exegese de mitos em Plotino e Porfírio. In: *Revista Archai*, Brasília, n. 1, p. 73-94, Jul. 2008.

<sup>418</sup> Platão, *Leis*, 903 b-d. Segue o texto original de Plotino: τὰ τε γὰρ μέρη πρὸς αὐτὸ τὸ ὅλον δεῖ σκοπεῖν, εἰ σύμφωνα καὶ ἀρμότουντα ἐκείνῳ.

<sup>419</sup> Em outras palavras, podemos dizer que esse erro consiste em não reconhecer a presença da inteligência e do Intelecto no mundo. Pois, como Plotino já havia afirmado no mesmo texto, é próprio da atividade do Intelecto fazer “... com que a parte seja um todo e que toda parte seja amiga de todas as outras, sem que nenhuma se separe e fique isolada das outras”. καὶ τὸ μέρος παρέχεται ὅλον καὶ πᾶν αὐτῷ φίλον οὐ χωρισθὲν ἄλλο ἀπ’ ἄλλου οὐδὲ ἕτερον γεγεννημένον μόνον καὶ τῶν ἄλλων ἀπεξενωμένον· III 2 [47] 1, 31-33. E esse não reconhecimento, segundo Plotino, é próprio de um homem desprovido de inteligência e percepção, ou seja, que não percebe e não compreende a unidade da realidade a sua volta (cf. III 2 [47] 1, 1-3), como afirma nas primeiras linhas do tratado.

<sup>420</sup> Cf. III 2 [47] 3, 12-14. A tradução mais literal dos termos diz respeito a ação de observar de longe, do alto ou à distância (σκόπευσις) a fim de enxergar a totalidade (ὅλον). A “visão” do conjunto, segundo Hadot, corresponde à ascensão ao Intelecto (*Noûs*) e ao inteligível, e, portanto, a uma visão espiritual do mundo: “Tornar-se Intelecto é pensar-se na perspectiva da totalidade, é pensar-se não mais como indivíduo, mas como pensamento da totalidade; não particularizando essa totalidade, mas, ao contrário, experimentando a concentração, a interioridade, o acordo profundo”. P. Hadot. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999. p. 239. Cf. Também: P. Hadot. *Plotin ou a simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997.

<sup>421</sup> ὅλον γάρ τι ἐποίησε πάγκαλον καὶ αὐταρκες καὶ φίλον αὐτῷ καὶ τοῖς μέρεσι τοῖς αὐτοῦ τοῖς τε κυριωτέροις καὶ τοῖς ἐλάττοσιν ὡσαύτως προσφόροις.

<sup>422</sup> οἷον λευκὸν μέλαν, θερμὸν ψυχρὸν, καὶ δὴ πτερωτὸν ἄπτερον, ἄπουν ὑπόπουν, λογικὸν ἄλογον.

partes de um “Animal total” (πάντα δὲ ζώου), ou seja, de uma diversidade orgânica complementar semelhante ao conjunto dos animais que compõe a natureza do mundo. Nesse sentido, análogo ao *Lógos* de Heráclito, a razão unitária do cosmos plotiniano é uma harmonia de contrários: “... o universo concorda consigo mesmo ainda que muitas de suas partes sejam antagônicas [...] então é necessário concluir que a Razão unitária do cosmos é uma Razão unitária constituída por contrários...” (III 2 [47] 16, 48-51)<sup>423</sup>. Plotino argumenta que se a Razão do cosmos não fosse múltipla, não seria total, e tampouco seria razão, uma vez que a razão é necessariamente diversificada com respeito a si mesma. E essa é a sua maior perfeição:

Ademais, a máxima diversidade está na contraposição; e assim, se produz coisas diversas em geral, também produzirá coisas diversas em sumo grau, e não diversas em menor grau. Em consequência, como produz coisas extremamente diversas, forçosamente produzirá também os contrários, e será perfeita se transforma a si mesma em coisas não só diversas, mais ainda contrárias (III 2 [47] 16, 53-59)<sup>424</sup>.

Com efeito, segundo Plotino, a unidade do cosmos é uma harmonia que faz com que as partes que entram em conflito tenham certa coerência, revelando que o conflito das partes discordantes provém de uma mesma Razão que coordena o conjunto de forma complementar (cf. III 2 [47] 16, 36-40). Plotino retoma a analogia da harmonia musical, sugerindo que essa é a melhor forma de representar a harmonia cósmica: “Ainda nos sons, os tons do sistema dão origem ao agudo e ao grave que se juntam e se unem – como tons harmônicos que são – na harmonia mesma, que é um sistema superior de que eles mesmos não são senão partes menores” (III 2 [47] 16, 43-45)<sup>425</sup>. A

---

<sup>423</sup> καὶ τὸ πᾶν ὁμολογεῖ ἑαυτῶ τῶν μερῶν πολλαχοῦ μαχομένων, κατὰ λόγον δὲ τὸ πᾶν, ἀνάγκη καὶ τὸν ἕνα τοῦτον λόγον ἐξ ἐναντίων λόγον εἶναι ἕνα.

<sup>424</sup> ... ἡ μάλιστα διαφορὰ ἐναντίωσις ἐστίν· ὥστε εἰ ἕτερον ὄλως, τὸ δὲ ἕτερον ποιεῖ, καὶ μάλιστα ἕτερον, ἀλλ’ οὐχ ἦττον ἕτερον ποιήσεται· ὥστε ἄκρως ἕτερον ποιῶν καὶ τὰ ἐναντία ποιήσεται ἐξ ἀνάγκης καὶ τέλεος ἔσται, οὐκ εἰ διάφορα μόνον, ἀλλ’ εἰ καὶ ἐναντία ποιῶν εἶναι ἑαυτόν.

<sup>425</sup> εἰ οὖν καὶ ἐνταῦθα ὄξυ καὶ βαρὺ ποιούσιν λόγοι καὶ συνίασιν εἰς ἓν, ὄντες ἁρμονίας λόγοι, εἰς αὐτὴν τὴν ἁρμονίαν, ἄλλον λόγον μείζονα, ὄντες ἐλάττους αὐτοὶ καὶ μέρη...



alegoria da harmonia musical reforça a ideia de complementação por meio da máxima diversidade. Ouvidos isoladamente, os sons de cada instrumento de um conjunto podem parecer caóticos e desarmônicos, mas ouvidos conjuntamente formam a mais bela harmonia. Essa ideia reforça também a analogia “cosmobiológica”, uma vez que os seres são constituídos também de partes muito diversas e contrastantes; e, no entanto, assim como o conjunto dos animais, ainda que hostis uns aos outros, todos formam uma diversidade orgânica complementar e de mútua dependência<sup>426</sup>.

#### **8.4. As aparentes contradições: guerras, mortes, injustiças e males**

De um ponto de vista parcial, Plotino concorda que há inúmeros fatores que contribuem para uma apreciação negativa da natureza do cosmos, como, por exemplo, a morte de uns animais por outros, as guerras, as injustiças, as doenças, as tragédias e os males. No tratado III 2 [47], Plotino procura responder a cada uma dessas aparentes imperfeições. Afinal, são questões que apresentam possíveis dificuldades à sua concepção do universo: “tanto pelo fato de que os demais animais se devoram uns aos outros e os homens se atacam uns aos outros como porque a guerra é incessante e jamais admitirá uma trégua” (III 2 [47] 15, 4-7)<sup>427</sup>.

Entretanto, o fato de uns animais devorarem outros, por exemplo, é necessário e útil para o conjunto: “... são intercâmbios entre animais que não podem seguir vivendo para sempre ainda que ninguém os mate” (III 2 [47] 15, 18-19)<sup>428</sup>. É que a morte de uns – que é necessária e natural – redundava em serviço aos outros (cf. III 2 [47] 15, 19-20),

---

<sup>426</sup> Como revela conceitos biológicos modernos e contemporâneos, tais como os conceitos de “biosfera”, “ecossistema” e de “cadeia alimentar”.

<sup>427</sup> κατά τε τὴν ἀλληλοφαγίαν τῶν ἄλλων ζώων καὶ τὰς ἀνθρώπων εἰς ἀλλήλους ἐπιθέσεις, καὶ ὅτι πόλεμος αἰεὶ καὶ οὐ μήποτε παύλαν οὐδ' ἂν ἀνοχὴν λάβοι...

<sup>428</sup> ... ἀμοιβαί ζώων οὔσαι οὐ δυναμένων, οὐδ' εἴ τις μὴ κτιννύοι αὐτά, οὕτω μένειν εἰς αἰεὶ.

equilibrando e harmonizando o conjunto<sup>429</sup>. Além disso, os animais selvagens, que “... mordem aos homens [...] devem existir necessariamente; e bem às vistas estão alguns dos benefícios que nos reportam; outros muitos que não estão patentes, o tempo lhes põe em descoberto” (III 2 [47] 9, 33-37)<sup>430</sup>. Aqui, parece que Plotino deixa claro a ideia de que cada animal, mesmo os mais agressivos e selvagens (que devoram outros animais e atacam os humanos), são úteis e importantes para o conjunto, inclusive para a vida humana; afirmando que há inúmeros benefícios que são visíveis e que ainda outros serão descobertos<sup>431</sup>.

Do mesmo modo, as destruições mútuas também não são maléficas e estranhas. O fato de o fogo ser extinto pela água e outra coisa ser destruída pelo fogo não acarreta nenhum mal terrível; afinal, essa coisa destruída veio à existência pela destruição de outra e sua própria destruição também dará origem a novos seres (cf. III 2 [47] 4, 1-7).

No entanto, Plotino não nega a existência dos males. Ao contrário, ele apresenta, inclusive, uma justificativa para a sua existência<sup>432</sup>. Segundo uma perspectiva tipicamente platônica, o mal é insuficiência de bem e, portanto, é inevitável sua presença neste mundo, uma vez que este mundo não é o Bem, mas é um substrato distinto que o acolhe: “é que o substrato do bem não é um bem. E por isso <não podem

---

<sup>429</sup> Porque, “... ao perecer uns seres, a Razão do universo se vale dos que perecem para a geração de outros – pois nada em nenhuma parte escapa a sua soberania” (III 2 [47] 5, 10-12): ὡς γὰρ φθαρέντων τινῶν ὁ λόγος ὁ τοῦ παντός κατεχρήσατο τοῖς φθαρεῖσιν εἰς γένεσιν ἄλλων - οὐδὲν γὰρ οὐδαμῆ ἐκφεύγει τὸ ὑπὸ τούτου καταλαμβάνεσθαι.

<sup>430</sup> Segue trecho completo: ἐπεὶ καὶ ποῖς ἄλλοις ὅσα ἐλάττω ζῶα αὐτοῦ κόσμον γῆ φέροντα μέμφεται οὐδείς νοῦν ἔχων. γελοῖον γάρ, εἴ τις μέμφοιτο, ὅτι τοὺς ἀνθρώπους δάκνοι, ὡς δέον αὐτούς ζῆν κοιμωμένους. ἀνάγκη δὲ καὶ ταῦτα εἶναι. καὶ αἱ μὲν πρόδηλοι παρ’ αὐτῶν ὠφέλειαι, τὰς δὲ οὐ φανεράς ἀνεῦρε πολλὰς ὁ χρόνος.

<sup>431</sup> Como de fato ocorreu com o avanço da Biologia moderna. A importância, para o conjunto, de cada espécie animal é uma ideia cara à Biologia atual, especialmente após a criação de conceitos como os de “ecossistema” e “biosfera” pela Ecologia do século XX.

<sup>432</sup> Cf. tratado I 8 [51] *Sobre o que são os males e de onde provêm* (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΙΝΑ ΚΑΙ ΠΟΘΕΝ ΤΑ ΚΑΚΑ). Cf. acima, p. 125 ss; abaixo, p. 179, n. 433.

desaparecer os males><sup>433</sup> (cf. III 2 [47] 5, 27-35). Afinal, os seres do substrato<sup>434</sup>, em sua extrema diversidade são distintos em maior ou em menor grau do bem. Nesse sentido, os males – como ausência – são relativos e não absolutos, já que são males comparados à natureza positiva do Bem e se dão em uma relação particular e para um olhar parcial<sup>435</sup>. Quanto maior a distância do princípio, mais ausência. Contudo, a partir de um olhar de conjunto, mesmo os males mais contrastantes são parte fundamental da harmonia cósmica, haja vista que eles são usados devidamente – por “uma potência grandíssima” (δυνάμεως μεγίστης) (cf. III 2 [47] 5, 24) – para a composição e para o bem do conjunto, e para o aprendizado e o fortalecimento da virtude:

E há males que são proveitosos para os mesmos que os padecem, como são a pobreza e a enfermidade, enquanto a maldade produz algo proveitoso para o conjunto, convertendo-se em lição exemplar e redundando em múltiplos proveitos, pois nos faz vigilantes e desperta o intelecto e a consciência dos que formam frente contra os caminhos da maldade e nos faz, enfim, aprender quão excelente coisa é a virtude comparada aos males que padecem os malvados (III 2 [47] 5, 15-21)<sup>436</sup>.

Plotino apresenta, portanto, uma função pedagógica para os males. Eles fazem parte do processo de aprendizado humano, despertando o intelecto e a consciência para a excelência da virtude, como uma lição exemplar. Contudo, poderia se objetar que não são apenas os maus que padecem os males, mas também os bons e virtuosos que estão sujeitos aos infortúnios e às sortes imerecidas “... quando os bons colhem males e os

---

<sup>433</sup> τοῦτο γὰρ οὐκ ἀγαθὸν ἦν. διὸ οὔτε ἀπολέσθαι τὰ κακά. Cf. Platão, *Teeteto*, 176 a 5.

<sup>434</sup> Isto é, os seres do mundo material e sensível que é conformado pela forma.

<sup>435</sup> Entretanto, no tratado I 8 [51], Plotino afirma que a matéria é o mal absoluto e o mal em si. Isto, por ser “sem medida”, o “ilimitado”, o “informe”, “indeterminado”, a “penúria”, o “indigente” e o “insaciável”; o “absolutamente instável” e “onipassível” (cf. I 8 [51] 3, 12-40). Contudo, mesmo no tratado I 8 [51], os males são necessários e constitutivos do universo: “Com efeito, este universo consta necessariamente de contrários. Em realidade, nem sequer existiria se não houvesse matéria. E é que a natureza <deste universo está mesclada de intelecto e necessidade> Cf. I 8 [51] 7, 3-6. ἐξ ἐναντίων γὰρ ἐξ ἀνάγκης τότε τὸ πᾶν. ἢ οὐδ’ ἂν εἶν μὴ ὕλης οὔσης. μεμιγμένη γὰρ οὖν δὴ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου φύσις ἔκ τε νοῦ καὶ ἀνάγκης... (cf. Platão, *Timeu* 47 e-48 a).

<sup>436</sup> καὶ τὰ μὲν αὐτοῖς συνήνεγκε τοῖς παθοῦσιν, οἷον πενία καὶ νόσος, ἡ δὲ κακία εἰργάσατό τι χρήσιμον εἰς τὸ ὅλον παράδειγμα δίκης γενομένη καὶ πολλὰ ἐξ αὐτῆς χρήσιμα παρασχομένη. καὶ γὰρ ἐγρηγορότας ἐποίησε καὶ νοῦν καὶ σύνεσιν ἐγείρει πονηρίας ὁδοῖς ἀντιταπτομένων, καὶ μαθάνειν δὲ ποιεῖ οἷον ἀγαθὸν ἀρετῆ παραθέσει κακῶν ὧν οἱ πονηροὶ ἔχουσι.

maus bens” (III 2 [47] 6, 1-2)<sup>437</sup>. Segundo Plotino, contra essa objeção é preciso afirmar que não há de fato mal para o bom, nem bem para o mal<sup>438</sup>. Para ele, as pobreza e enfermidades não são nada para os bons, e são proveitosas para os maus. É que o virtuoso plotiniano, o que ele chama de “homem bom” (τῶ ἀγαθῶ), não é apenas o que realiza boas ações, a partir das “virtudes políticas”; mas aquele que se desprende e se purificou de sua identificação com o “homem exterior” e particular, com o parcial e individual, descobrindo em si mesmo (no homem interior) a fonte de sua sabedoria e felicidade, relacionada, por sua vez, ao retorno para o universal e para a “visão de conjunto” do Intelecto e da Alma total<sup>439</sup>. E o mau é aquele que vive sob o domínio das paixões e fatalidades exteriores, sendo dominado pelos apetites e impulsos externos, identificado completamente com o parcial e particular<sup>440</sup>. Nesse sentido, seguindo o lema socrático, o bem e o mal de cada um provém apenas de si mesmo.

Contudo, Plotino se propõe uma objeção importante: se o universo é harmônico e justo, “... por que ao bom lhe toca o desconforme à natureza e o conforme à natureza ao malvado? Uma distribuição assim como pode ser equitativa?” (III 2 [47] 6, 4-6)<sup>441</sup>. E responde, a princípio, que o conforme à natureza não acrescenta necessariamente mais à felicidade (εὐδαιμονεῖν); assim como o desconforme à natureza também não a impede. Da mesma forma, pouco importa se o mau é belo fisicamente e o bom é feio (cf. III 2 [47] 6, 6-8). Não é a beleza física que torna um homem bom, assim como não é

---

<sup>437</sup> ὅταν ἀγαθοὶ κακὰ ἔχωσι, φαῦλοι δὲ τὰ ἐναντία...

<sup>438</sup> Retomando uma concepção fundamentalmente socrática. Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 41 d 1.

<sup>439</sup> Trata-se das virtudes purificadoras. Cf. I 2 [19], *Sobre as virtudes* (ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ), *passim*.

<sup>440</sup> Cf. III 2 [47] 4, 39-45; I 2 [19], *passim*; I 4 [46], *passim*. Cf. Trouillard, J. *La purification plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955. Cf. Pradeau, J.-F. *L'imitation du prince: Plotin et la participation*. Paris: Vrin, 2003. Cf. Cattapano, G. La teoria dei due tipi di assimilazione nel trattato 19 (Enn. I 2): la soluzione plotiniana dell'aporia di Parm. 132d-133a. In *Plotino e l'ontologia*, a cura di Matteo Bianchetti. Milano: Albo versorio, 2006, 33-40. Cf. Marsola, M. P. Plotino e a escolha de Hércules: Paixões, virtude e purificação. In: *Revista Hypnos*. Ano 14/n. 20 – 1º sem. 2008. São Paulo. p. 61-74.

<sup>441</sup> ἀλλὰ διὰ τί τὰ μὲν παρὰ φύσιν τούτῳ, τὰ δὲ κατὰ φύσιν τῶ πονηρῶ; πῶς γὰρ καλῶς νέμειν οὔτῳ;

a feiúra que o torna mau. Isto é, não é a aparência exterior e as condições físicas que determinam a situação moral do homem, assim como também não determinam a sua felicidade. Para ele: “só os bons são felizes, porque por isso mesmo os deuses são felizes” (III 2 [47] 4, 48-49)<sup>442</sup>. A felicidade aparece, portanto, como resultado da prática das virtudes, como um prêmio reservado aqueles que competem nobremente em uma prova na qual há prêmios reservados à virtude (cf. III 2 [47] 5, 3-5).

No entanto, na continuação do texto, Plotino ainda aprofunda a reflexão, procurando mostrar como todas as coisas estão bem dispostas (cf. III 2 [47] 6, 25-26), ao verificar, por exemplo, se realmente há injustiça contra os bons. O fato de que os bons sejam servos (δούλους) e os maus amos (δεσπότης), que os maus sejam governantes das cidades (ἄρχοντας τῶν πόλεων) e os bons súditos (ἐπιεικεῖς δούλους), por exemplo, não atesta uma injustiça cósmica? Para responder a essa questão, Plotino prossegue usando a alegoria dos jogos e competições. Ora, o fato de homens que se aproximaram das feras (θηρίων) e dos animais irracionais (ζῴων ἄλόγων) fazerem violência contra os medianos (μέσους)<sup>443</sup>, segundo Plotino, também não é injusto. Pois, ainda que os medianos sejam melhores [de alma] que os que lhes fazem violência, eles são vencidos justamente pelo que eles mesmos têm de pior; isto é, porque não são bons o suficiente e nem se prepararam devidamente para vencer (cf. III 2 [47] 8, 12-16). Eles sofrem violência por sua própria indolência (ἀργίας), vida mole (τοῦ ζῆν μαλακῶς) e dissolução (ἀνειμένως), como se fossem para os jogos destreinados e sem nenhum preparo para enfrentar adversários bem treinados de corpo,

---

<sup>442</sup> οἱ δ' ἀγαθοὶ μόνοι εὐδαίμονες· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ θεοὶ εὐδαίμονες. Os bons, ou os sábios, são aqueles que encontraram em si mesmos a fonte da vida sobejante, perfeita e plena (cf. I 4 [46] caps. 3 e 4).

<sup>443</sup> “... o homem jaz intermediário entre os deuses e as bestas e propende a ambas as coisas: uns homens se assemelham mais a um (a deus), outros a outro (às bestas) e outros, que são a maioria, são intermediários”. τὸ δὲ κείμενον ἄνθρωπος ἐν μέσῳ θεῶν καὶ θηρίων καὶ ῥέπει ἐπ' ἄμφω καὶ ὁμοιοῦνται οἱ μὲν τῷ ἑτέρῳ, οἱ δὲ τῷ ἑτέρῳ οἱ δὲ μεταξύ εἰσιν, οἱ πολλοί (III 2 [47] 8, 9-11).

ainda que de inferior qualidade de alma por falta de educação (ἀπαιδευσίας). E um legislador faria bem em permitir que sofressem esse castigo por sua vida dissoluta, já que não praticaram os exercícios ginásticos recomendados (οἱ ἀποδεδειγμένων γυμνασίων). Por essa razão, se tornaram presas de lobos: por tornarem-se cordeiros bem preparados<sup>444</sup> (cf. III 2 [47] 8, 16-26).

Para os que praticam a violência, o castigo consiste, em primeiro lugar, em ser lobos (λύκοις) e, portanto, homens desventurados (κακοδαίμοσιν ἄνθρωποις), distantes da verdadeira felicidade que provém da virtude. E, segundo Plotino, seguindo alguns textos de Platão, isso não é tudo; ainda lhes aguarda o castigo que tais homens estão destinados a padecer: “Porque não basta fazer-se mau nesta vida e morrer, mas que em cada caso o comportamento antecedente é seguido de um destino conforme a razão e a natureza: pior para os piores e melhor para os melhores” (cf. III 2 [47] 8, 26-32)<sup>445</sup>. De modo que não há injustiça: os bons (que na verdade são medianos já que são melhores que os maus apenas em suas almas) padecem por falta de virtude; não apenas virtudes da alma, mas também virtudes do corpo, por falta de coragem, de força física, de resolução e espírito guerreiro e combativo. Sua dissolução, preguiça e covardia os levam a serem presas, porque estão completamente despreparados e desarmados. E os outros, como vãos armados, vencem (cf. III 2 [47] 8, 36-37).

É como se pensássemos ser injusto Deus não vir lutar em pessoa a favor de homens não valorosos e de pouca valentia, quando a lei manda que se salvem das guerras lutando varonilmente e não rezando. “Porque tampouco se colhe colheitas rezando, mas cultivando a terra, nem se está são descuidando da saúde” (cf. III 2 [47] 8,

---

<sup>444</sup> ...περιεῖδον ἑαυτοὺς ἄρνας καταπιανθέντας λύκων ἀρπαγὰς εἶναι...

<sup>445</sup> οὐ γὰρ ἔστι ἐνταῦθα κακοῖς γενομένοις ἀποθανεῖν, ἀλλὰ τοῖς αἰεὶ προτέροις ἔπεται ὅσα κατὰ λόγον καὶ φύσιν, χείρω τοῖς χείροσι, τοῖς δὲ ἀμείνοσι τὰ ἀμείνω.

37-40)<sup>446</sup>. Da mesma maneira, não há de se estranhar o fato de os maus colherem melhores e mais abundantes colheitas, se laboram mais a terra. É como se os homens quisessem se salvar apenas com a ajuda dos deuses sem colocar em prática os meios com os quais os deuses lhes mandam salvar-se (cf. III 2 [47] 8, 42-46). De modo que não seria justo que os que se fazem maus pretendam que outros sejam seus salvadores, apenas recitando uma oração; ou que os deuses governem suas vidas em cada coisa particular, deixando de lado sua própria vida; nem mesmo que homens bons sejam seus governantes, já que eles mesmos nunca fizeram esforço para que surgissem bons governantes (cf. III 2 [47] 9, 10-19). Na verdade, segundo Plotino, o contrário seria injusto:

... se, ao contrário, se preservasse a paz em meio a todas as insensatezes e maldades, a atuação da providência seria descuidada ao permitir que triunfasse a parte pior. Mas não. Os maus governam pela covardia dos governados, pois isso é o justo, e não o contrário (III 2 [47] 8, 48-53)<sup>447</sup>.

## 8.5. A vida artística e a alegoria do teatro cósmico

Segundo Plotino, a providência, para ser providência, não poderia anular o ser humano. “Se tudo fosse providência e apenas providência, nem sequer haveria providência” (cf. III 2 [47] 9, 1-3)<sup>448</sup>. Afinal, só existiria a divindade e não haveria necessidade de providência. Mas como a divindade foi ao encontro de um outro, de um novo ser, não com a intenção de destruí-lo, mas de velar por ele e de preservá-lo segundo as leis da providência (cf. III 2 [47] 9, 3-7); esse cosmos é uma mescla de

---

<sup>446</sup> οὐδὲ γὰρ κομίζεσθαι καρτοὺς εὐχομένους ἀλλὰ γῆς ἐπιμελουμένους, οὐδέ γε ὑγιαίνειν μὴ ὑγείας ἐπιμελουμένους·

<sup>447</sup> ὥστε τῶν ἐναντίων γινομένων, εἰρήνης ἐν ἀνοίαις καὶ κακίαις πάσαις φιλαττομένης, ἀμελῶς ἂν ἔσχε τὰ προνοίας ἐώσης κρατεῖν ὄντως τὰ χεῖρω. ἀρχουσι δὲ κακοὶ ἀρχομένων ἀνανδρία. τοῦτο γὰρ δίκαιον, οὐκ ἐκείνο.

<sup>448</sup> πάντα δὲ οὔσης προνοίας καὶ μόνης αὐτῆς οὐδ' ἂν εἶν· Para ver sobre as causas e razões da liberdade e responsabilidade humana, cf. III 3 [48] 4, 1-10.

Razão e matéria (cf. III 2 [47] 2, 16-28). Razão que conforma a matéria, conferindo um movimento capaz de conformar, ou seja, capaz de comunicar uma forma à matéria, tal como a arte da dança conforma o dançarino de acordo com a música (cf. III 2 [47] 16, 20-24)<sup>449</sup>. A atividade da vida é, portanto, artística: “... pois o dançarino mesmo se assemelha a uma vida que é artística desse modo, isto é, é a arte o que move o dançarino e o move artisticamente, sem dúvida porque a vida mesma é artística de algum modo” (III 2 [47] 16, 25-28)<sup>450</sup>.

Mas isso não impede que o dançarino ou o ator atue por si mesmo, escolhendo o papel que irá desempenhar no drama cósmico segundo sua própria eleição e propensão. Uns são bons atores (e dançarinos), outros são maus; e ainda que o autor da obra (o cosmos) tenha à disposição inúmeros papéis (bons e maus) para a composição do drama, são os atores que escolhem e que elegem a sua participação, tornando a obra perfeita (cf. III 2 [47] 17, 8-33)<sup>451</sup>. O que é imposto pela lei da providência é apenas que a vida dos que se fazem bons será boa e a vida dos que se fazem maus será má (cf. III 2 [47] 9, 8-10). Cada personagem corresponde, entretanto, à escolha de um ator que, apesar de receber o “roteiro” do autor do drama, é capaz de participar da criação da obra, além de ser responsável por sua boa ou má atuação. Afinal, há coisas que o autor impõe aos atores e outras que lhes são próprias, como a qualidade da representação. E assim como os atores não recebem a esmo as máscaras, os trajes e os mantos; as almas não recebem por acaso suas sortes, mas ainda elas se ajustam à Razão universal (λόγῳ

---

<sup>449</sup> A alegoria do dançarino aparece em outros textos das *Enéadas*, como, por exemplo, no tratado VI 7 [38] – *Sobre como veio a existência a multiplicidade das ideias, e sobre o Bem* (ΠΩΣ ΤΟ ΠΛΗΘΟΣ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ ΥΡΕΣΤΗ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ) (cf. 7, 15-17).

<sup>450</sup> ὁ γὰρ ὀρχηστὴς τῆ οὔτω τεχνικῆ ζωῆ ἔοικεν αὐτὸς καὶ ἡ τέχνη αὐτὸν κινεῖ καὶ οὔτω κινεῖ, ὡς τῆς ζωῆς αὐτῆς τοιαύτης πῶς οὔσης.

<sup>451</sup> Os bons e os maus são, pois, como os personagens opostos que encarna um dançarino em virtude de uma mesma arte; a um desses personagens o chamaremos bom e ao outro mau, e assim a dança é perfeita (III 2 [47] 17, 10-13).



παντί) (cf. III 2 [47] 17, 35-39). Contudo, são os atores que ressoam uma espécie de cântico (φθέγγεται), que corresponde às suas obras e a todas as coisas que a alma é capaz de realizar de acordo com sua própria índole (cf. III 2 [47] 17, 39-42).

Essa alegoria do teatro cósmico, em correspondência com o que vimos acima (cf. acima, ps. 90-107), apresenta o ser humano com dois níveis ou dois “eus”: o “homem interior” ou a “alma interior” (ἡ ἔνδον ψυχή) e o “homem exterior” ou a “sombra exterior do homem” (ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκιά)<sup>452</sup>. O primeiro é o ator que escolhe e participa da criação do roteiro e da obra; e o segundo é o personagem que representa o roteiro e está inserido no drama. Desse modo, a voz e o brilho da representação dependem da atuação do ator e de seu personagem, que, ou acrescenta realce à obra, ou a má qualidade de sua voz. No entanto, com sua má atuação, o ator não desmerece o drama, mas desmerece apenas a si mesmo e a seu personagem. Nesse caso, o autor pode despedi-lo merecidamente, atuando como bom juiz. A uns ele promove a honras maiores e a dramas melhores, se os tem; e a outros, os relega a dramas piores. De modo que tudo lhe é dado, com exceção de si mesmo e de suas próprias ações. Por essa razão, recebe o castigo ou a recompensa de acordo com a sua atuação (cf. III 2 [47] 17, 43-53).

Segundo Plotino, a partir dessa perspectiva, mesmo as mortes, as guerras, bem como as tomadas e os saques de cidades passam a ser contemplados como as cenas dos teatros (ὥσπερ δ’ ἐπὶ τῶν θεάτρων ταῖς σκηναῖς)<sup>453</sup>, como representações de personagens inseridos no drama: “tudo são truques, mudanças de disfarces,

---

<sup>452</sup> “Ainda nesta vida, em cada caso da vida real, não é a alma interior, mas a sombra exterior do homem a que geme e se lamenta e faz tudo o que faz tendo por cenário a terra inteira...”. καὶ γὰρ ἐνταῦθα ἐπὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ ἐκάστων οὐχ ἡ ἔνδον ψυχή, ἀλλ’ ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκιά καὶ οἰμῶζει καὶ ὀδύρεται καὶ πάντα ποιεῖ ἐν σκηνῇ τῇ ὅλη γῆ... (III 2 [47] 15, 47-50).

<sup>453</sup> Platão, *Leis* 817 b-d.

representações de lamentos e gemidos” (cf. III 2 [47] 15, 46-47)<sup>454</sup>. As guerras podem ser vistas como jogos, tal como são representadas nas danças pírricas, que simulam a luta armada em forma de dança<sup>455</sup>. É que, do ponto de vista da alegoria do teatro, não é o ator, como o verdadeiro homem (“alma interior”), que padece, chora e lamenta; mas a “sombra exterior”, isto é, o personagem que se identifica com a sua máscara e com o papel particular que representa (cf. III 2 [47] 15, 47-50). Tais cenas são próprias de quem não sabe viver mais que a vida externa e desconhece que suas lágrimas fazem parte de um jogo (cf. III 2 [47] 15, 51-59). O fato de haver prantos e lamentos não é um indicativo da veracidade dos males; afinal, “... também as crianças choram e se lamentam por coisas que não são males” (cf. III 2 [47] 15, 59-62)<sup>456</sup>. Trata-se, segundo Plotino, de uma possibilidade de mudança de perspectiva: da passagem do olhar do personagem (homem exterior e particular) como um joguete que padece e sofre; para o olhar do ator (homem interior) que escolhe, joga e participa da criação do roteiro da obra.

## 8.6. A condição das almas particulares

Tendo em vista essa relação, apresentada no tratado III 2 [47], entre a “alma interior” e a “sombra exterior” que padece no sensível, confundindo-se o ator com o seu personagem, convém retroceder aos tratados anteriores para acompanhar a construção plotiniana dessa possibilidade. No tratado IV 3 [27], ao apresentar a alegoria dos círculos concêntricos, Plotino retoma um tema que já havia apresentado em um tratado

---

<sup>454</sup> ... μεταθέσεις πάντα καὶ μετασχηματίσεις καὶ θρήνων καὶ οἰμωγῶν ὑποκρίσεις..

<sup>455</sup> Descritas por Platão em *Leis* 815 a. Eram chamadas danças pírricas em referência ao seu inventor, o cretense Pírrico.

<sup>456</sup> ... ὅτι δὴ καὶ παῖδες ἐπὶ οὐ κακοῖς καὶ κακρῶσι καὶ ὀδύπονται.

da primeira fase<sup>457</sup>: a difícil condição das almas em sua relação com os corpos particulares. O quarto e último círculo concêntrico (a partir do Uno), representante do sensível e carente de luz própria, é iluminado pela luz da Alma, tomando dessa terceira esfera, diretamente contígua a ela, todo o fulgor que emana daquela (cf. IV 3 [27] 17, 13-18). “O grande foco central ilumina permanecendo fixo e o fulgor que emana se difunde em uma amplitude proporcional” (IV 3 [27] 17,18-20)<sup>458</sup>.

O foco central parece representar a Alma Hipóstase, ou a parte superior da Alma (universal), ao passo que o fulgor que se difunde parece representar a Alma do cosmos que ilumina, conforma e coordena todo o sensível (como esfera circundante). Há luzes, ou raios luminosos, que permanecem fixas, iluminando junto com aquela, isto é, com a parte superior da Alma, a Alma universal, que permanece em si mesma; mas há outras que são atraídas demasiadamente pela reverberação da zona iluminada por elas (cf. IV 3 [27] 17, 20-22). Esse segundo caso parece corresponder às almas particulares que “descem” mais profundamente em corpos particulares, como a zona iluminada pela Alma, se particularizando em plantas, animais ou humanos; ao passo que as almas que permanecem fixas, iluminando junto à Alma universal, parecem corresponder aos astros, que permanecem junto à Alma do cosmos, diretamente presentes à Alma Hipóstase universal.

Nesse sentido, o “grau” de “distanciamento” dos raios do foco central (como Alma Hipóstase) é o grau de “particularização” da alma. Quanto mais particular é um corpo pela qual a alma se faz diretamente responsável, mais “distante”<sup>459</sup> do princípio e

---

<sup>457</sup> Cf. IV 8 [6] 2, *passim*.

<sup>458</sup> τὸ μὲν οὖν μέγα φῶς μένον ἐλλάμπει, καὶ διήκει κατὰ λόγον ἐξ αὐτοῦ αὐγή, τὰ δ' ἄλλα συνεπιλάμπει, τὰ μὲν μένοντα, τὰ δ' ἐπιπλέον ἐπισπᾶται τῇ τοῦ ἐλλαμπομένου ἀγλαΐα.

<sup>459</sup> Contudo, essa “distância” não é espacial nem literal, uma vez que, segundo Plotino, a Alma e o inteligível não estão distantes do sensível. E mesmo a imagem dos círculos concêntricos e dos raios é

mais difícil é a situação dessa alma. Tal é a condição humana que se encontra cercada de inúmeros agentes externos e em meio a muitos apuros, carências, dificuldades, perigos e preocupações. Já os astros, permanecem girando em torno de si mesmos, sem depender de nada externo, iluminando o cosmos e contribuindo com a regência e coordenação do conjunto<sup>460</sup>.

Essa leitura parece ser confirmada pela continuação do texto de IV 3 [27]<sup>461</sup>. Lá, Plotino prossegue com a analogia do piloto e de seu navio, afirmando que os corpos iluminados pelas almas que são atraídas demasiadamente pela zona iluminada necessitam de maiores cuidados, tal como navios açoitados pela tempestade que levam seus pilotos a aplicarem-se intensamente ao cuidado dos barcos, até o ponto de esquecerem-se de si mesmos e cuidarem mais da embarcação do que de si. Nesse caso, sem perceber, esses pilotos correm o perigo de serem arrebataados junto com os navios, no caso de naufrágio (cf. IV 3 [27] 17, 22-26). Afinal, não “abandonaram” o navio a tempo. Semelhante ao que ocorre com as almas particulares que se identificam completamente com os seus corpos (personagens) e se deixam arrebatar pela preocupação com a natureza corporal e sua condição externa. Elas se tornam prisioneiras enfeitiçadas pela identificação com o particular (cf. IV 3 [27] 17, 26-29). Segundo Plotino, parece que é preciso “abandonar” o navio que está condenado ao naufrágio<sup>462</sup>. Isto é, é preciso governar os corpos particulares, tal como a Alma do

---

apenas uma alegoria. Essa “distância” é uma forma alegórica (utilizando a linguagem espacial) para retratar a distinção entre a condição particular dos corpos e das almas “encarnadas” de sua origem universal na Alma Hipóstase. Entretanto, como raios que partiram do centro emissor da luz, a extremidade dos raios (que tocam os corpos particulares) não estão desconectados e nem sequer são distintos de sua origem universal.

<sup>460</sup> Os astros, portanto, são expressões universais da Alma, das razões e qualidades anímicas, como os corpos dos deuses inteligíveis diretamente presentes no sensível. Cf. II 9 [33] caps. 7 e 8.

<sup>461</sup> Em paralelo ao texto da fase inicial IV 8 [6], que apresenta com mais detalhes e informações a condição das almas particulares.

<sup>462</sup> Contudo, isso não significa que Plotino aponte para a necessidade de um abandono do corpo particular e do sensível, mas para a necessidade do estabelecimento de outra relação possível com os corpos, sem

universo, que governa o todo sem se identificar com o particular, e sem nem sequer descer completamente para o sensível, permanecendo no alto em perfeita contemplação. Aqui, Plotino apenas sugere essa possibilidade, comparando a condição humana com a dos astros e do próprio cosmos, como uma forma de reminiscência do que havia apresentado em um tratado anterior:

Mas se cada vivente particular fosse da mesma condição que o universo, ou seja, um corpo perfeito, cabal e a salvo de toda a afecção, então, por mais que se dissesse que a alma estava presente no corpo, não estaria presente a ele, e lhe forneceria vida permanecendo completamente no alto (IV 3 [27] 17, 28-31)<sup>463</sup>.

É no tratado IV 8 [6] que Plotino melhor apresenta essa leitura e concepção, inspirada também em Platão, fornecendo detalhes do possível destino da alma humana. Ao comparar a situação da Alma do cosmos com a das almas particulares, Plotino afirma que os corpos particulares necessitam de uma “providência pródiga”, porque são muitos os agentes externos que os assaltam e os afligem, deixando-os em uma situação muito apurada (cf. IV 8 [6] 2, 12-15). Ao passo que o cosmos é perfeito e autossuficiente, sem nada externo do qual seja carente ou que possa lhe afligir (cf. IV 8 [6] 2, 15-19).

Contudo, Platão já havia afirmado que se nossa alma se junta com a Alma do cosmos, que é perfeita, tornando-se ela também perfeita “... viaja pelas alturas e governa todo o cosmos”<sup>464</sup> (cf. IV 8 [6] 2, 19-21). Segundo Plotino, isso significa que, para as almas particulares, é possível estar em um corpo e lhe fornecer cuidados sem se identificar com o particular e sem se tornar seu “prisioneiro”. Unindo-se à Alma total, as

---

estar completamente voltado e identificado a ele (Cf. II 9 [33] 5, 23-25; 18, 1-14), preso na passividade externa. Como a de um “piloto” que comanda e governa a “embarcação” sem estar identificado e preso ao navio; mas junto a Alma universal, em perfeita e despreocupada contemplação. Cf. abaixo, p. 191 ss.

<sup>463</sup> εἰ δ' ἦν τοιοῦτον ἕκαστον ζῶον οἷον καὶ τὸ πᾶν, τέλειον καὶ ἰκανὸν σῶμα καὶ ἀκίνδυνον παθεῖν, καὶ παρεῖναι λεγομένη ψυχὴ οὐκ ἂν παρῆν αὐτῷ, καὶ παρεῖχεν αὐτῷ ζῶν ἔχουσα πάντα ἐν τῷ ἄνω.

<sup>464</sup> μετεωροπορεῖν καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖν. Cf. Platão, *Fedro* 246 c 1-2.

almas particulares governarão, junto a ela, o universo com facilidade. Diz efetivamente Plotino, as almas cogovernarão (συνδιοικήσειν) o universo com a Alma do cosmos (cf. IV 8 [6] 2, 19-23). Isto é, segundo Plotino, ou a alma retorna para a sua origem cósmica e universal para “cogovernar” o universo juntamente com a Alma universal; ou padecerá a condição particular dos corpos ao identificar-se completamente com eles.

É que, o cuidado de toda coisa é de duas classes: um universal, ordenando descansadamente com soberania régia, tal como a Alma do cosmos; e outro particular, atuando por si mesmo sem mediações<sup>465</sup>. No segundo caso, o agente se contamina com a natureza do produto, por estar em contato direto com o que realiza. Já a Alma do cosmos governa o universo “descolando” com sua parte superior e enviando a última de suas potências ao interior do sensível. Nesse sentido, a Alma do cosmos, como também a alma dos astros, permanece em contemplação, junto à Alma superior (Hipóstase) que está inteiramente voltada para o Intelecto e para a contemplação inteligível (cf. IV 8 [6] 2, 27-33). É uma “irradiação” e uma “imagem”, como a última de suas potências, fruto de sua contemplação, que espontaneamente ordena e ilumina o sensível, sem que a Alma superior precise fazer nenhum movimento, esforço ou “ação” voltados para o sensível<sup>466</sup>.

Portanto, não há nenhum mal, tanto para a Alma do cosmos, por estar em contato com o sensível (cf. IV 8 [6] 2, 34-38), quanto para as almas particulares, por proporcionar ao corpo os cuidados necessários para sua existência (cf. IV 8 [6] 2, 23-26). Afinal, é possível governar os corpos sem abandonar a contemplação e a unidade

---

<sup>465</sup> Tal como sugere a comparação entre a “arte” humana e a “arte” da natureza. A arte humana é representada pelo médico, que atua a partir do exterior e das partes, usando o raciocínio; já a natureza atua pelo interior e a partir da totalidade. Cf. acima, p. 145, n. 332; p. 152, n. 348.

<sup>466</sup> Em Plotino, como vimos, há uma estreita identificação entre teoria (θεωρέω) e a criação (ποίησις). A criação e a ordenação do sensível se dá espontaneamente como “fruto” natural da contemplação. Cf. acima, p. 141, n. 320.

com a Alma universal que, por sua vez, está unida e voltada ao inteligível, e este, por sua vez, está voltado e unido ao princípio (ao Uno). Assim, segundo o sexto tratado na ordem cronológica, o verdadeiro mal para a alma corresponde a sua identificação e “queda” no particular e sua separação da Alma universal, buscando governar os corpos por si mesma, sem nenhuma mediação, esquecendo e abandonando completamente a sua origem e natureza<sup>467</sup>.

### **8.7. A alegoria do Rei e do General: o cogoverno das almas**

A função própria da parte superior da Alma, diz Plotino, consiste em inteligir; mas essa não é a única função própria da Alma. Se não, em que diferiria do Intelecto? “... ao tomar outra característica além de ser intelectiva, não permaneceu mero intelecto”, mas possui sua função própria (ἔργον) como tudo o que pertence ao reino dos inteligíveis (cf. IV 8 [6] 3, 23-25)<sup>468</sup>. Ao voltar-se e contemplar o anterior a ela, isto é, o Intelecto, a alma entende; mas ao voltar-se e contemplar a si mesma, a alma se põe (espontaneamente) a ordenar e a governar o que é posterior a ela (cf. IV 8 [6] 3, 25-28). Essas duas etapas contemplativas, diferentemente das outras Hipóstases que permanecem em si mesmas ao gerarem o nível subsequente, levam as almas a voltarem-se com seu nível ínfimo ao governo e ao cuidado dos corpos, exercendo sua função propriamente cósmica.

---

<sup>467</sup> Cf. também V 1 [10] 1, 1-23.

<sup>468</sup> ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μὲν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέροι; προσλαβοῦσα γὰρ τῶ νοερά εἶναι καὶ ἄλλο, καθὰ νοῦς οὐκ ἔμεινεν·

Contudo, para as almas humanas, sobretudo, segundo certa tradição platônica<sup>469</sup>, a estadia no corpo a leva a padecer toda sorte de males, imersa em ignorâncias, apetites e temores, entendendo que o corpo é para ela prisão e túmulo e que o cosmos é uma caverna e um antro (cf. IV 8 [6] 3, 1-5). Todavia, segundo Plotino, essa condição apresentada por Platão se dá para as almas que sofrem uma espécie de “queda”, a chamada “perda das asas” (cf. IV 8 [6] 4, 22-23)<sup>470</sup>. Essa “queda” consiste na passagem de uma condição original universal e total, junto ao nível superior da Alma (voltado para o inteligível), para o isolamento, a separação e para a identificação com algo parcial, externo e individual, buscando ser de si mesma<sup>471</sup>. Nessa condição, a alma governa o particular a partir do externo e de um cuidado extremamente pessoal, abandonando o total e o universal e identificando-se completamente com o externo, com o múltiplo e com parcial, sofrendo toda sorte de paixões, debilitações e dificuldades:

Mas se mudam passando de ser algo total a ser algo parcial e a ser de si mesmas e se cansam, por assim dizer, de estar com outro, então se retiram cada uma a seu próprio âmbito. Pois bem, quando a alma faz isto prolongadamente fugindo do universal e abandonando-o com sua separação, e deixa de dirigir o olhar ao inteligível, se isola convertida em algo parcial, se debilita, se ocupa de múltiplos afazeres e dirige o olhar a uma coisa parcial; e, por causa de sua separação do total, pousa em alguma coisa individual e foge de tudo o mais, se volta para aquela coisa individual que está sendo massacrada de cima abaixo pelo conjunto, abandona o total e governa com dificuldades o particular entrando já em contato com as coisas externas e

---

<sup>469</sup> Fundamentalmente, a partir de uma leitura que combina alguns diálogos de Platão: Cf. *Fédon* 67 d 1; 82 e 2; *Crátilo* 400 c 1-2; *Górgias* 493 a 2-3; *República* 514 a ss.

<sup>470</sup> Cf. Platão, *Fedro*, 246 c-d; 248 c.

<sup>471</sup> Essa descrição do tratado IV 8 [6] é muito semelhante ao início do tratado V 1 [10] 1, 1-10, onde Plotino apresenta as causas do abandono e do esquecimento humanos com relação à sua origem divina. No tratado IV 3 [27] 12, 1-8, Plotino descreve a “queda” como uma descida demasiada da parte intermediária (a razão discursiva, a *diánoia*, que pode orientar-se até “acima”, até a parte superior e inteligível da alma, ou até “abaixo”, ao corpo, cf. também II 9 [33], 2, 4-10). No tratado 27, a parte intermediária se vê obrigada a velar pelo corpo, necessitado como está de seus desvelos. Porém, parece que essa necessidade não passa de certa ilusão, na medida em que, segundo o início do capítulo, as almas dos homens se lançam desde o alto ao ver suas respectivas imagens qual em um espelho de Dioniso. No mito, Dioniso é atraído pelo espelho de Hera até ser despedaçado e devorado pelos Titãs. Dioniso representa a alma humana e o espelho o corpo e a imagem inteligível presente no sensível. Cf. J. Pépin, <Plotin et le miroir de Dionysos>, *Rev. Intern. De Philos.* 24 (1970), 304-320.



cuidando delas, fazendo-se presente naquela coisa individual e entrando muito dentro dela (IV 8 [6] 4, 10-22)<sup>472</sup>.

Porém, se, em contrapartida, as almas particulares fazem o movimento contrário, a partir de um desejo intelectual por retornar ao princípio do qual provêm, “... permanecem ilesas se jazem na região inteligível em companhia da Alma total” (cf. IV 8 [6] 4, 1-7)<sup>473</sup>. Contudo, isso não significa um abandono e uma negação do nível inferior (dos corpos sensíveis). Afinal, as almas, tal como a luz, tem uma capacidade natural de atuar no mundo “daqui”. Assim como o raio solar que, por um lado tem sua origem e é dependente do sol e, por outro, não deixa de fornecer claridade à zona inferior (cf. IV 8 [6] 4, 1-5). A questão, portanto, como Plotino procura ressaltar em alguns trechos do texto, não é o fornecimento de claridade e iluminação à zona inferior (particular, externa e sem luz própria); essa não é, por si só, a fonte necessária dos males para a alma. A “queda” parece mais relacionada à identificação ilusória com o particular e externo, ao passo que, na realidade, a “luz” tem sua origem no sol, assim como a alma particular tem sua origem na Alma universal.

Com efeito, diz Plotino, se as almas se voltam para o inteligível e para a companhia da Alma total, “... cogovernam com ela do mesmo modo que os ministros que convivem com o rei soberano cogovernam com ele sem descender das aulas régias” (cf. IV 8 [6] 4, 7-8)<sup>474</sup>. Em outras palavras, Plotino afirma que da condição de seres particulares, passionais, debilitados e individuais, presos e identificados ao externo,

---

<sup>472</sup> μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν καὶ οἷον κάμψουσαι τὸ σὺν ἄλλῳ εἶναι ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ ἑαυτῶν ἐκάστη. ὅταν δὴ τοῦτο διὰ χρόνων ποιῆ φεύγουσα τὸ πᾶν καὶ τῆ διακρίσει ἀποστᾶσα καὶ μὴ πρὸς τὸ νοητὸν βλέπει, μέρος γενομένη μονοῦται τε καὶ ἀσθενεῖ καὶ πολυπραγμονεῖ καὶ πρὸς μέρος βλέπει δαί τῶ ἀπὸ τοῦ ὅλου χωρισμῶ ἑνός τινος ἐπιβᾶσα καὶ τὸ ἄλλο πᾶν φυγοῦσα, ἐλθοῦσα καὶ στραφεῖσα εἰς τὸ ἐν ἐκείνῳ πληττόμενον ὑπὸ τῶν ὅλων κατὰ πᾶν, τοῦ τε ὅλου ἀπέστη καὶ τὸ καθέκαστον μετὰ περιστάσεως διοικεῖ ἐφαπτομένη ἤδη καὶ θεραπεύουσα τὰ ἔξωθεν καὶ παροῦσα καὶ δῦσα αὐτοῦ πολὺ εἰς τὸ εἶσω.

<sup>473</sup> ...ἀπήμονας μὲν εἶναι μετὰ τῆς ὅλης μενούσας ἐν τῶ νοητῶ...

<sup>474</sup> ἐν οὐρανῶ δὲ μετὰ τῆς ὅλης συνδιοικεῖν ἐκείνη, οἷα οἱ βασιλεῖ τῶν πάντων κρατοῦντι συνόντες συνδιοικοῦσιν ἐκείνῳ οὐ καταβαίνοντες οὐδ' αὐτοὶ ἀπὸ τῶν βασιλείων τόπων·

múltiplo e parcial, o humano pode passar ao governo do cosmos, ou melhor, ao cogoverno impassível e impessoal junto à Alma total e à Alma do universo, tornando-se “ministro” do grande “rei”, mesmo ainda em um corpo particular. E esse parece ser o verdadeiro destino e a grande aspiração da alma humana, na medida em que a alma que se volta para a sua origem se plenifica, se sente bem e se liberta de toda a limitação e debilidade de sua condição anterior (cf. IV 8 [6] 4, 22-28)<sup>475</sup>.

Em um tratado da última fase, o tratado III 3 [48], Plotino apresenta uma alegoria muito próxima dos ministros que cogovernam com o rei, indicando que essa concepção da possibilidade e necessidade da alma humana retornar de sua identificação com o particular e externo para a sua origem universal, mesmo estando presente (encarnada) em um corpo particular, permanece até os seus últimos escritos. Lá, Plotino apresenta a alegoria do general e de seus subordinados. O general representa o princípio retor do cosmos (ou a parte superior ou intelectual da Alma do universo), com o qual “... colaboram os seres que tendem em uma ou outra direção, segunda sua natureza” (III 3 [48] 2, 3-5)<sup>476</sup>. No limite, no contexto do conjunto III 2 [47] e III 3 [48], todos os “papeis” (tanto os bons, que vivem bem; quanto os maus, que vivem mal) escolhidos pelos “homens” são entrelaçados e utilizados pela providência para o bem do conjunto. A alegoria utilizada por Plotino é a das campanhas militares, em que há um general (στρατηγός) que manda e os subordinados que cooperam com ele. No entanto, para que esse general fosse realmente uma analogia perfeita da Alma total, diz Plotino, seria preciso que ele mandasse também no exército inimigo, ou seja, seria preciso que não apenas os seus subordinados contribuíssem para a ordem cósmica, mas também aqueles que escolhem o exército inimigo:

---

<sup>475</sup> Cf. abaixo, 195 ss.

<sup>476</sup> συμπλέκει δὲ πάντα τὸ ἡγούμενον συμφερομένων τῶν ἐφ’ ἑκάτερα κατὰ φύσιν...

... mas o conjunto está submetido à providência de um general que tem presente as operações, os contratempos, o devido abastecimento de provisões, bebidas, armamentos e maquinaria e todos os resultados que se prevêm de compaginar todas essas coisas a fim de que o desenlace de tudo isso dê lugar a uma situação favorável; e assim, tudo transcorre de um modo facilmente controlável pelo general. Contudo, os planos do inimigo ficam fora de seus cálculos. Mas se pudesse mandar ainda no exército inimigo, se fosse de verdade <o Grande Capitão><sup>477</sup> ao qual estivessem submetidas todas as coisas, o que ficaria descoordenado e o que ficaria desajustado? (III 3 [48] 2, 7-15)<sup>478</sup>.

## 8.8. Tornando-se universal: a união com o Intelecto e o desejo de unidade

Segundo Plotino, não apenas necessitamos voltarmos-nos à universalidade do Ser e do Ente, mas desejamos e aspiramos remontarmos-nos ao inteligível e à unidade do princípio, como por uma saudade da origem e por um anseio de unidade e plenitude<sup>479</sup>. E isso, por uma razão fundamental: porque somos os inteligíveis<sup>480</sup>. Não só um grupo específico, nem mesmo apenas os humanos, mas todos os seres: somos todos os inteligíveis. Logo, todos os seres somos um. O que explica a possibilidade da unificação das almas particulares com a Alma universal e com o Ente inteligível:

Com efeito, nosso ser e nosso eu se remonta ao Ente; ascendamos até o Ente e até o primeiro que deriva do Ente. Pensamos os inteligíveis sem valermos de suas imagens e de suas impressões. Mas se não nos valemos destas, é que somos os inteligíveis. Se, pois, participamos da verdadeira ciência, é que somos os inteligíveis, não porque os recebemos em nós, mas porque nós estamos neles. Mas como também os demais, e não só nós, são os inteligíveis, todos somos os inteligíveis. Logo, como todos estamos juntos,

---

<sup>477</sup> Platão, *Fedro* 246 e 4.

<sup>478</sup> ἐτάχθη δὲ τὸ πᾶν προνοίᾳ στρατηγικῆ ὁρώση καὶ τὰς πράξεις καὶ τὰ πάθη καὶ ἃ δεῖ παρεῖναι, σιτία καὶ ποτὰ καὶ δὴ καὶ ὄπλα πάντα καὶ μηχανήματα, καὶ ὅσα ἐξ αὐτῶν συμπλεκόμενων προεώραται, ἵνα τὸ ἐκ τούτων συμβαῖνον ἔχη χώραν τοῦ τεθῆναι εὖ, καὶ ἐλήλυθε πάντα τρόπον τινὰ εὐμήχανον παρὰ τοῦ στρατηγοῦ, καίτοι ἐξωθεν ἦν ὅσα ἔμελλον δράσειν οἱ ἐναντίοι. εἰ δὲ οἶόν τε ἦν κάκεινου ἄρχειν τοῦ στρατοπέδου, εἰ δὲ δὴ ὁ μέγας ἡγεμὼν εἴη, ὑφ' ᾧ πάντα, τί ἂν ἀσύντακτον, τί δὲ οὐκ ἂν συνηρμοσμένον εἴη;

<sup>479</sup> Cf., por exemplo, VI 9 [9] 9, 12-24; VI 5 [23] 10, 1-11; VI 2 [43] 11, 18-31.

<sup>480</sup> Cf. VI 4 [22] 14, 18-21. Cf. acima, 104 ss.

somos os inteligíveis em companhia de todos. Logo, todos os seres somos um só (VI 5 [23] 7, 1-7)<sup>481</sup>.

Se temos acesso direto aos inteligíveis e ao Ente universal, é porque somos os inteligíveis. No entanto, no mais das vezes, prossegue Plotino, não nos vemos e não nos reconhecemos nesse estado superior de unidade e de universalidade, porque estamos voltados apenas para a direção oposta ao de nosso ponto de convergência; ou seja, estamos voltados para fora, para o parcial e particular e para a “dispersão no exterior”. Mas, ao voltar-se para “dentro”, para o nível “interior” de si mesma, a alma reconhece a presença do “Ente universal”, e pouco a pouco, deixa de ser capaz de estabelecer “fronteiras” e distinções entre si mesma (seu próprio “eu”) e o Ente, a ponto de desaparecer e se diluir na universalidade, se assimilando no Ente universal e se descobrindo como o próprio Intelecto universal:

Agora bem, como estamos voltados para fora, em direção oposta ao de nosso ponto de convergência, não nos damos conta de que somos um só, como muitos rostos voltados ao exterior, mas rematados por dentro em um só vértice. Mas se um pudesse voltar-se, seja por própria iniciativa, seja por um venturoso puxão de Atena, verá a Deus, se verá a si mesmo e verá ao Ente universal. A princípio não se verá a si mesmo como Ente universal; mas logo, ao não poder fixar-se nem demarcar-se a si mesmo nem as fronteiras de seu próprio eu, renunciará a circunscrever-se fora do Ente universal e desaparecerá na universalidade do Ente universal, sem sobrepassá-lo em ponto algum, mas permanecendo ali onde tem sua sede no Ente universal (VI 5 [23] 7, 8-18)<sup>482</sup>.

Neste trecho, Plotino apresenta não apenas a diluição e o desaparecimento do “eu” na universalidade do Ente, mas essa própria universalidade como sua identidade

---

<sup>481</sup> Ἀνάγεται γὰρ καὶ τὸ ἡμέτερον καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ ὄν, καὶ ἀναβαίνομέν τε εἰς ἐκεῖνο καὶ τὸ πρῶτον ἀπ’ ἐκείνου, καὶ νοοῦμεν ἐκεῖνα οὐκ εἶδωλα αὐτῶν οὐδὲ τύπους ἐκείνου, καὶ νοοῦμεν ἐκεῖνα οὐκ εἶδωλα αὐτῶν οὐδὲ τύπους ἔχοντες. εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ὄντες ἐκεῖνα. εἰ οὖν ἀληθινῆς ἐπιστήμης μετέχομεν, ἐκεῖνά ἐσμεν οὐκ ἀπολαβόντες αὐτὰ ἐν ἡμῖν, ἀλλ’ ἡμεῖς ἐν ἐκείνοις ὄντες. ὄντων δὲ καὶ τῶν ἄλλων, οὐ μόνον ἡμῶν, ἐκεῖνα, πάντες ἐσμεν ἐκεῖνα. ὁμοῦ ἄρα ὄντες μετὰ πάντων ἐσμεν ἐκεῖνα· πάντα ἄρα ἐσμεν ἓν.

<sup>482</sup> Ἔξω μὲν οὖν ὀρώμεντες ἢ ὅθεν ἐξήμμεθα ἀγνοοῦμεν ἐν ὄντες, οἷον πρόσωπα [πολλὰ] εἰς τὸ ἔξω πολλά, κορυφὴν ἔχοντα εἰς τὸ εἶσω μίαν. εἰ δὲ τις ἐπιστραφῆναι δύναίτο ἢ παρ’ αὐτοῦ ἢ τῆς Ἀθηνᾶς αὐτῆς εὐτυχήσας τῆς ἔλξεως, θεὸν τε καὶ αὐτὸν καὶ τὸ πᾶν, εἴτ’ οὐκ ἔχων ὅπη αὐτὸν στήσας ὀριεῖ καὶ μέχρι τίνος αὐτός ἐστιν, ἀφείς περιγράφειν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἅπαντος αὐτὸν εἰς ἅπαν τὸ πᾶν ἤξει προελθὼν οὐδαμοῦ, ἀλλ’ αὐτοῦ μείνας, οὐ ἴδρυται τὸ πᾶν.

mais verdadeira e fundamental. Em outro trecho, de um tratado da mesma fase, Plotino afirma a unidade e a identidade da alma com o Intelecto, sem deixar de assinalar também sua diferença: a alma unida ao inteligível é (e se torna) o próprio Intelecto sem deixar, por sua vez, de também ser alma; e, portanto, essa unidade e diluição do “eu” no Intelecto ocorre sem que a alma deixe de ter, paralela e concomitantemente, “consciência” de si mesma (cf. IV 4 [28] 24-34). De modo que, parece, a unificação e a diluição da alma particular na universalidade do Ente, não significa o completo desaparecimento da alma particular; mas a sua harmonização e integração com o Ente (cf. IV 4 [28] 24-34).

Mas, afinal, qual é o “caminho” para essa “ascensão” e essa unificação da alma? O que significa, segundo Plotino, esse abandono e despojamento do “exterior” para voltar-se para o próprio “interior” e para o Ente? Certamente, pelas razões que já vimos acima, não se trata de um “percurso” espacial. Logo, “dentro” e “fora”, “interior” e “exterior” também são expressões alegóricas. Na continuação do tratado VI 5 [23], Plotino apresenta uma possível resposta a essas perguntas e uma indicação importante do “caminho” para a unificação com a Alma e com o inteligível. Lá, no capítulo 12, Plotino afirma que é preciso considerar a “infinitude perene que leva dentro” (VI 5 [23] 12, 7-8). Isto é, “... a natureza incansável, inabalável e nunca vacilante que leva dentro...” (VI 5 [23] 12, 8-9)<sup>483</sup>; indicando a presença para a alma de um nível psíquico perene, impassível e infinito, isto é, sem nenhuma limitação e determinação “externas”, em si mesma, em seu próprio íntimo. E o “externo” aqui parece corresponder às realidades e condicionamentos propriamente materiais, como Plotino indica na sequência, ao descrever essa realidade interior da alma como um “fervedouro

---

<sup>483</sup> ...ἀένναον ἐν αὐτῇ ἀπειρίαν, φύσιν ἀκάματον καὶ ἄτρυτον καὶ οὐδαμῇ ἐλλείπουσαν ἐν αὐτῇ...

transbordante de vida”: “... seja que lances teu olhar em qualquer direção, seja que o fixes em algum ponto, lá não encontrarás matéria, mas tudo o contrário” (VI 5 [23] 12, 8-11)<sup>484</sup>.

A alegoria da fonte, como um “fervedouro transbordante de vida” parece se relacionar com a alegoria plotiniana do Uno como a fonte e a raiz de toda realidade<sup>485</sup>. No entanto, aqui, Plotino a apresenta para fazer menção ao nível superior da própria Alma, como fonte transbordante e infinita da vida presente no sensível, como esclarece na sequência do texto. Esse transbordamento infinito de vida presente na Alma é fruto de sua permanente contemplação inteligível. De modo que, ao voltar-se para essa mesma contemplação, a alma ultrapassa esse “transbordamento” presente em si, para unir-se ao que é superior ao seu próprio “eu psíquico”, uma vez que esse “transbordamento” só está presente e só é possível por estar voltada para outro (o Intellecto). Ali, diz Plotino, após situar-se no universal, já não buscará mais nada (οὐδὲν ἔτι ζητήσεις):

Não transporá seus limites passando simplesmente, nem te deterás brevemente como se aquela vida já não pudesse dar mais de si por ir diminuindo pouco a pouco, mas que, após acompanhá-la em seu curso, melhor dito, após situar-se no ser universal, já não buscarás mais, ou melhor, despedindo-se daquele, prosseguirás e cairás em outra coisa, sem perceber que aquele está presente por estar vendo outro (VI 5 [23] 12, 11-16)<sup>486</sup>.

Ao dizer “após acompanhá-la em seu curso” parece que Plotino pretende esclarecer que é preciso fazer o caminho inverso do “curso do transbordamento”, como quem faz esforço para subir um rio, nadando contra a corrente, buscando a sua fonte. Porém, ao situar-se nela, diz Plotino, “já não buscarás mais”, pois cairá em outro, na

---

<sup>484</sup> οἷον ὑπερζέουσας ζωῆς, ἣ που ἐπιβαλῶν ἢ πρὸς τι ἀτενίσας οὐχ εὐρήσεις ἐκεῖ, τοῦναντίον δ’ ἄν σοι γένοιτο.

<sup>485</sup> Como vimos acima, p. 159 ss.

<sup>486</sup> οὐ γὰρ σύ γε ὑπερβήσῃ παρελθῶν οὐδὲ αὖ στήσῃ εἰς μικρὸν ὡς οὐκέτι ἐχούσης διδόναι ἐν τῷ κατὰ μικρὸν ἐπιλιπέιν· ἀλλ’ ἢ συνθεῖν δυνηθεῖς, μᾶλλον δὲ ἐν τῷ παντὶ γενόμενος οὐδὲν ἔτι ζητήσεις, ἢ ἀπειπῶν παρεκβήσῃ εἰς ἄλλο καὶ πεσῇ παρὸν οὐκ ἰδὼν τῷ εἰς ἄλλον βλέπειν.

causa mesma do transbordamento, por cuja contemplação a fonte (a Alma) transborda: o inteligível ou o Ente universal. Mas como é possível essa “experiência” (πεισίει)<sup>487</sup> se já não busca nada? Ora, ao aproximar-se do Ser universal não é possível dizer “até aqui chego eu” (τοσοῦτός εἰμι), uma vez que para chegar é preciso abandonar qualquer referência espacial de “lugar”, como também é preciso abandonar o próprio “eu”, na medida em que a alma se “torna universal” (γέγονας πᾶς). Por essa mesma razão, por sua “experiência” de totalidade e de plenitude, não há mais busca (cf. VI 5 [23] 12, 16-19).

Ao universal nada mais se pode acrescentar, já que se trata da totalidade do Ser, do Ente total, inteligível, eterno e universal. Só é possível acrescentá-lo de “não-ser”, ou seja, do “externo”, material, finito, perecível, passível, instável e particular. Voltamos ao universal, porque já o éramos antes do acréscimo: “... só que como te acrescentou outra coisa após o <universal>, te diminuiste com o acréscimo” (cf. VI 5 [23] 12, 19-20)<sup>488</sup>. Enquanto formos o resultado da mistura (do ser e do não-ser) não seremos o <universal>. Só o seremos quando nos despojarmos do “não-ser”. Isto é, só quando nos despojarmos da identificação com as demais coisas nos acrescentaremos a nós mesmos. E só assim o “Ente” estará presente: “enquanto que, quando está com outras coisas, não aparece”<sup>489</sup>. Mas isso não significa que Ele (o Ente universal) tenha se afastado para voltar depois a estar presente. Somos nós que nos afastamos dele, não espacialmente. Afinal, ele segue presente, de modo que, nem sequer nos ausentamos (isso não seria possível); mas, estando presente, nós lhe voltamos as costas (cf. VI 5 [23] 12, 20-28),

---

<sup>487</sup> O termo πείσις denota mais propriamente uma “afecção da alma”, mas tem a mesma raiz etmológica de πείρα, como tentativa, ensaio, experiência. Nesse sentido, parece que o uso plotiniano denota uma “experiência psíquica” e íntima da alma.

<sup>488</sup> καίτοι καὶ πρότερον ἤσθα πᾶς· ἀλλ’ ὅτι καὶ ἄλλο τι προσῆν σοι μετὰ τὸ "πᾶς", ἐλάττων ἐγίνου τῆ προσθήκη·

<sup>489</sup> ... μετὰ δὲ ἄλλων ὄντι οὐ πάρεστιν.

voltando nosso olhar e nossa atenção apenas para o que é limitado, particular, perecível e parcial<sup>490</sup>.

Mas, voltando-nos para o nosso “Eu” inteligível e universal, Plotino afirma que vemos e tocamos o Bem (cf. VI 5 [23] 10, 10-43). Afinal, estando no Ser, o Bem de cada um, que é um mesmo e único para todos, estará completamente presente no mais íntimo de cada um (cf. VI 5 [23] 1, 20-27). É que os apaixonados pela unidade, “... quando a possuem a possuem inteira, porque o ser amado era a unidade inteira” (cf. VI 5 [23] 10, 7-8)<sup>491</sup>.

Segundo Plotino, é a unidade que almejamos, a unidade fundamental que sustenta toda a existência cósmica, a natureza, o inteligível e toda a estrutura dos diversos níveis do universo. Estando presente em tudo, essa unidade fundamental também está presente ao “homem”, que ao voltar-se para ela realiza a sua natureza e a sua maior aspiração, uma vez que nenhum ser se dá por satisfeito sem alcançar o Bem, como unidade além de qualquer limite, dualidade e separação. Esse é o fim de toda alma, segundo descreve Plotino em um dos últimos tratados da fase intermediária<sup>492</sup>, uma vez que é a sua origem e o seu princípio é também a fonte de sua plenitude e realização e, parece, é também a máxima possibilidade de realização do próprio universo e de toda natureza sensível<sup>493</sup>:

Parece, pois, que a unidade que há em cada coisa aspira mais ao Bem e que, na medida em que tem parte no Bem, nessa mesma medida tem parte na unidade. E nisto fundamenta o maior ou menor grau de unidade. Porque cada

---

<sup>490</sup> Cf. VI 1 [10] 1, 1-10.

<sup>491</sup> ὅταν ἔχωσι· τὸ γὰρ ὅλον ἦν τὸ ἐρώμενον.

<sup>492</sup> VI 2 [43] *Sobre os gêneros do Ser, livro II* (ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΓΕΝΩΝ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ).

<sup>493</sup> No tratado II 2 [14], lemos: “E como são os homens? Ora, no quanto são provenientes do todo, são partes; mas, no quanto são eles mesmos, são um todo próprio” (II 2 [14] 2,4-6). πῶς οὖν ἀνθρώποι; ἢ, ὅσον παρὰ τοῦ παντός, μέρος, ὅσον δ’ αὐτοί, οἰκείον ὅλον. Cf. Beierwaltes, W. *Plotino: Um cammino di liberazione verso l’interiorità, lo Spirito e l’Uno*. Milano: Vita e Pensiero, 1993; Arnou, R., 1921.



coisa aspira não a ser simplesmente, mas a ser possuindo o Bem. E por isso ainda as coisas que não são unas se esforçam, como podem, por fazer-se unas: as coisas naturais, juntando-se em um mesmo ser em virtude de sua mesma natureza, desejando unir-se. Não se esforçam cada uma por separar-se umas das outras, mas por unir-se umas às outras e consigo mesmas. E todas as almas aspiram também a unir-se seguindo sua própria essência. E assim, tem ao Uno de ambos os lados: é seu princípio e seu fim, visto que a alma parte do Uno e aspira ao Uno<sup>494</sup>. O mesmo se dá com o Bem, porque nenhuma coisa veio a existir entre os seres nem, vinda a existência, se daria por satisfeita sem aspirar ao Bem. (VI 2 [43] 11, 18-28)<sup>495</sup>.

---

<sup>494</sup> O grifo é nosso.

<sup>495</sup> ἔοικεν οὖν τὸ ἐν ἑκάστῳ ἐν πρὸς ἀγαθὸν μᾶλλον βλέπειν, καὶ καθόσον τυγχάνει ἀγαθοῦ, κατὰ τοσοῦτον καὶ ἐν, καὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον τοῦ ἐν ἐν τούτῳ· εἶναι γὰρ θέλει ἕκαστον οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ἀγαθοῦ. διὰ τοῦτο καὶ τὰ μὴ ἐν ὡς δύναται σπεύδει ἐν γενέσθαι, τὰ μὲν φύσει αὐτῇ τῇ φύσει συνιόντα εἰς ταῦτόν ἐνοῦσθαι αὐτοῖς θέλοντα· οὐ γὰρ ἀπ' ἀλλήλων σπεύδει ἕκαστα, ἀλλ' εἰς ἀλλήλα καὶ εἰς αὐτά· καὶ ψυχαὶ πᾶσαι εἰς ἐν ἂν βούλοιντο ἰέναι μετὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν. καὶ ἀμφοτέρωθεν δὲ τὸ ἐν· καὶ γὰρ τὸ ἀφ' οὗ καὶ τὸ εἰς ὃ· καὶ γὰρ ἄρχεται ἀπὸ τοῦ ἐν καὶ σπεύδει εἰς τὸ ἐν. οὕτω γὰρ καὶ τὸ ἀγαθόν· οὔτε γὰρ ὑπέστη ἐν τοῖς οὖσις ὅτι οὖν ὑποστάν τε οὐκ ἂν ἀνέχοιτο μὴ πρὸς τὸ ἐν τὴν σπουδὴν ἔχον.

## 9. CONCLUSÃO

Como vimos, a visão plotiniana do cosmos está profundamente fundada na necessidade da presença e da coordenação da Alma, que vivifica, organiza, sustenta, interpenetra e unifica o universo e todos os seres. Segundo Plotino, sem uma Alma eterna, imaterial e infinita, a ordem e a perfeição cósmicas se tornam absolutamente ininteligíveis, dadas as profundas contradições e aporias dos materialismos. Ademais, essas doutrinas eliminam não apenas a nossa liberdade, mas também a nossa própria humanidade, além de fundar a perfeição do universo, a unidade, a vida e a ordem natural na mais absoluta ausência de inteligência, de ordem, de vida e de unidade.

O acaso, dirá Plotino, só pode gerar ele mesmo, ou seja, a ausência de ordem, de harmonia, de vida e de unidade. O choque aleatório de átomos ou de elementos não pode produzir o que eles não contêm, isto é, a mais bela e complexa harmonia, a sabedoria, a liberdade e a inteligência unitária do universo. Do nada, nada sai; e, portanto, a absoluta ausência não pode gerar a mais perfeita sabedoria, a vida e completude<sup>496</sup>.

Além desses argumentos negativos, ou seja, que negam ou criticam as várias formas de materialismos, Plotino também apresenta uma argumentação mais propriamente positiva: o cosmos é um todo ordenado e sumamente belo e perfeito, onde tudo está em simpatia e em harmonia com o todo. É a tese do “Animal total” de Platão, retomada e assimilada pelo estoicismo<sup>497</sup>. Esse cosmos integrado e harmônico – que

---

<sup>496</sup> Que chamamos de “princípio da impossibilidade de produção do superior pelo inferior”. Cf. acima, p. 43. No entanto, a despeito de Plotino se contrapor a concepções epicuristas, estoicas e aristotélicas, segundo sua própria interpretação, ele assimila em seu pensamento psicológico e cosmológico diversos elementos dessas escolas, tal como o conceito de simpatia (συμπαθής) dos estoicos, por exemplo, central em seu próprio pensamento. Cf. acima, p. 19, n. 18.

<sup>497</sup> Como vimos, apesar de Plotino criticar longamente o materialismo estoico, sua cosmologia parece profundamente influenciada pela filosofia do pórtico.

inclui males, destruições, tragédias e mortes, como parte de seu processo dinâmico de equilíbrio e perfeição<sup>498</sup> –, é um ser vivo, semelhante ao ser biológico que somos: um misto de alma e de corpo, mas de proporções “macrocósmica” e anterior ontologicamente às almas e aos seres particulares.

Trata-se de uma divindade autossuficiente que contém em si todos os deuses, daimons e seres divinos. Esse universo misto é coordenado e regido por uma Alma total, a Alma do cosmos, da mesma natureza das almas particulares e plenamente acessível ao humano. Contudo, para compreender mais profundamente o que é esse universo integrado, divino e “cosmobiológico” de Plotino é preciso apreender como se dá a relação da Alma com os corpos e com a matéria, como também a relação da Alma total com as almas particulares. Primeiramente, por uma análise da essência da Alma e de sua natureza unimúltipla e intermediária; e a seguir, pelo estudo da relação da Alma com a matéria para a formação do sensível. E isso, não sem dificuldades: como vimos, esse último ponto do pensamento plotiniano, sobretudo, no que diz respeito à natureza e à origem da matéria, é profundamente ambíguo, complexo e polêmico<sup>499</sup>.

A despeito de Plotino se opor ao monismo materialista dos epicuristas e dos estoicos, a sua cosmologia não corresponde a um dualismo que contrasta dois princípios separados e distintos (alma e corpo; sensível e inteligível)<sup>500</sup>. E talvez, esse seja um dos pontos mais fecundos e interessantes de sua cosmologia; a despeito dos paradoxos e dificuldades, sobretudo, no que diz respeito ao problema da matéria. A negação tanto do materialismo quanto do dualismo leva Plotino a apresentar um universo divino,

---

<sup>498</sup> Cf. acima, p. 125-126; e p. 177 ss.

<sup>499</sup> Cf. acima, p. 102 ss. Paralelamente à apresentação da divindade e da perfeição do universo sensível, em alguns tratados, inclusive, como possibilidade de atualização das potencialidades e virtualidades da Alma; em outros textos, Plotino apresenta a matéria como “não-ser” e como fonte do mal.

<sup>500</sup> Embora essa posição também não seja absolutamente livre de dificuldades e de aporias. Cf. acima, 107 ss.; mais precisamente, p. 109, n. 229.

resultado de causas (“níveis”) anteriores e necessárias e de um transbordamento (ὑπερπλήρωσις) hipostático eterno e contínuo diretamente presente (e onipresente) na totalidade do sensível; que, por meio da providência da Alma, usa e aproveita os males necessários e as más atuações das almas para a perfeição do conjunto.

A crítica de Aristóteles à doutrina das Formas de Platão, – alegando que Platão produziu uma duplicação desnecessária da realidade, criando dois mundos separados e distantes –, parece ter influenciado ou favorecido tanto certa guinada materialista no helenismo, quanto um dualismo radical, semelhante à versão aristotélica do platonismo. O primeiro, diz respeito, fundamentalmente, a estoicos e epicuristas<sup>501</sup>; e o segundo, a certos grupos de gnósticos<sup>502</sup>, que desvalorizavam o sensível e o consideravam espúrio e desprezível, citando e se fundamentando em Platão<sup>503</sup>. Como vimos, Plotino combateu e criticou extensamente tanto os materialismos quanto o dualismo gnóstico, a fim de apresentar o que poderia ser descrito como uma “terceira via”, que ele considera fiel à verdade e ao pensamento de Platão<sup>504</sup>.

Para o nosso filósofo, ambas as tradições, ainda que diametralmente opostas, levam a ilusões e a erros similares, na medida em que inviabilizam a realização da meta suprema da alma. O materialismo porque impossibilita a compreensão e a ascensão à

---

<sup>501</sup> Cf. White entende que o monismo materialista da Física estoica é, em parte, fruto de uma tentativa de escapar da crítica aristotélica ao dualismo de Platão. Cf. M. J. White, 2006, pág. 139-169. Cf. acima, p. 23, n. 38.

<sup>502</sup> Sobre tudo, o setianismo, o valentianismo e o maniqueísmo. Cf. J.-M. Charrue, 2003, p. 39-46. Cf. S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon: les gnostiques et les manichéens*. Presses Universitaires de France, Paris: 1947.

<sup>503</sup> Além da possível influência da interpretação aristotélica de Platão, o dualismo gnóstico sofreu significativa influência das religiões orientais, sobretudo, do judaísmo helenístico e da religião iraniana, o zoroastrismo. Cf. S. Pétrement, 1947, 150-151. Segundo Plotino, os gnósticos fazem uma apropriação indevida de Platão, com inúmeros erros de interpretação a partir de uma abordagem ora falsa e ora equivocada de seus textos. Cf. II 9 [33] cap. 6, cap. 16 e cap. 17. Na relação dos tratados de sua obra biográfica (*Vida de Plotino*), Porfírio não apresenta o título *Contra os gnósticos*, como aparece no próprio tratado, mas: *Contra os que dizem que o Demiurgo do cosmos é mal e que o cosmos é mal* (V. P. 24, 56-57).

<sup>504</sup> Cf., por exemplo, V 1 [10] 8, *passim*; cf. II 9 [33] 6, 10-28. Charrue, J.-M., 1987. Para ver sobre as mais recentes interpretações de Platão, cf. G. Reale. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

verdadeira liberdade e, portanto, à virtude e ao verdadeiro conhecimento, que são propriamente inteligíveis e espirituais<sup>505</sup>. Já o dualismo radical dos gnósticos, cinde a realidade em dois mundos separados, transformando esse universo em uma espécie de exílio negativo. Identificando, assim, a liberdade e a realização com certa evasão e fuga da realidade material e cósmica, para uma realidade (um lugar) distante e posterior<sup>506</sup> (além-túmulo), desvalorizando a virtude, a vida e o cosmos<sup>507</sup>.

De certo modo, segundo Plotino, ambas as doutrinas não compreendem a posição e a função própria (ἔργον) do humano no cosmos e a possibilidade da verdadeira realização da sabedoria e da unificação. De certo modo, para ele, ambas contribuem para a permanência do humano no domínio da passividade externa, que é a verdadeira “queda” e a “prisão” de que fala Platão<sup>508</sup>. A humanidade, como vimos, por sua capacidade de ascensão e de conversão ao Princípio, é a possibilidade de “ligação” e de unificação de todos os níveis hipostáticos da realidade, tal como uma “ponte estendida” desde o sensível até o Uno, do sumamente múltiplo e particular ao sumamente universal e uno. Essa posição torna a vida humana no corpo a possibilidade ativa de expressar no sensível a sabedoria e a unidade divinas em contraste e em confronto com os males, os vícios e as dificuldades impostas pela limitação e pela

---

<sup>505</sup> Cf. V 9 [5], 1, *passim*. Cf. acima, p 22-38.

<sup>506</sup> A chamada <terra nova> (cf. II 9 [33] 5, 23-37), tomada pelos gnósticos do livro de Apocalipse (21, 1). Vide a esse respeito a nota esclarecedora de J. Igal, p. 501, n. 45, 1982.

<sup>507</sup> Cf. II 9 [33] 15, *passim*. Nesse capítulo, Plotino relaciona explicitamente o materialismo epicurista e o gnosticismo. Para ele, ambos têm em comum a sujeição aos prazeres do corpo, uma vez que negam a providência do cosmos e a possibilidade da união com o divino por meio das virtudes: “A virtude, portanto, progredindo para a perfeição e existindo na alma aliada à sabedoria, nos mostra deus; sem virtude verdadeira, dizer “deus” é apenas dizer uma palavra” (II 9 [33] 15, 38-41). H.-C. Puech, afirma que todo gnosticismo, em tese, é sempre certo “amoralismo”, mas que as “seitas” variam desde um ascetismo rigoroso que nega e foge do “mundo”, até a completa libertinagem, tendo em vista que os gnósticos, ou boa parte deles, consideravam-se eleitos e garantidos na vida após a morte (“Plotin et les Gnostiques”, in: *Les Sources de Plotin*, 1960, págs. 186-187).

<sup>508</sup> Cf. acima, p. 186 ss.

carência da matéria<sup>509</sup>. Dessa perspectiva, o cosmos sensível e todas as suas expressões, inclusive o próprio humano, a despeito de todas as suas limitações, são divinos.

A meta suprema da alma particular consiste, portanto, em identificar-se plenamente com a Alma total, superando o aprisionamento espaçotemporal, cogovernando o universo e habitando este corpo “... de um modo que é mais próximo à morada da Alma do todo no corpo universal” (II 9 [33] 18, 23-24). Ao voltar-se e ao unir-se à Alma do cosmos, isto é, ao ascender ao “olhar total”, a alma particular torna-se (progressivamente) imune aos golpes externos, ao prazer e a dor (cf. II 9 [33] 18, 25-34) e governa impassivelmente esse universo, tornando-se ativa, universal e realizando a sua própria função.

Isso, porquanto a cosmologia plotiniana apresenta o sensível e o inteligível como uma “série contínua” (συνέχεται)<sup>510</sup> ininterrupta, sem distância ou isolamento. A alma, como intérprete e mediadora, possui uma face voltada para o sensível e particular, capaz de criar e agir espontaneamente no mundo, como uma imagem direta da contemplação; e uma face voltada para o inteligível e universal, capaz de contemplar as realidades primeiras e de se unir ao divino (cf. acima, 104-107). O inteligível, portanto, não está separado nem distante, uma vez que a “imagem” (εἰδωλον) e, conseqüentemente, este mundo físico, não é uma cópia degradada, como uma duplicação imperfeita do inteligível, mas é o reflexo imediato de uma presença espiritual inerente. Tal como o calor com relação ao fogo, ou um reflexo na água.

Trata-se, portanto, de uma elucidação e de uma especificação mais precisa do conceito de “imagem” usado por Platão e de sua “doutrina da participação”. Não é uma

---

<sup>509</sup> Cf. acima, p. 125-126. A concepção de Plotino da matéria como “não-ser” e como princípio e origem do mal parece contrariar e, em certo sentido, até contradizer a conclusão apresentada acima. A matéria para Plotino, como carência absoluta é a ausência total de Bem; e por isso, depende da ação da Alma para informá-la e torná-la divina.

<sup>510</sup> Cf. acima, p. 126, n. 276; e p. 166, n. 382.

imagem, tal qual aquela produzida pela arte humana, como uma cópia independente e uma duplicação imperfeita que pode ser separada e levada para alhures; mas a imagem produzida pela natureza, como seu próprio e inseparável reflexo, fruto de sua transbordante e irradiante presença. De modo que o “modelo” está presente na “imagem” inteira e imediatamente em todas as partes e não dividido (cf. acima, p. 154), uma vez que essa imagem é a expressão direta do modelo, e sem a sua presença, ela (a imagem) nem sequer existiria<sup>511</sup>.

O modelo, no entanto, é indivisível. E ainda que ele se expresse de forma única em cada partícula do sensível, ele está inteiro em cada ponto. Tal como os raios do Sol que tocam, cada um, um ponto específico da Terra; ou o calor do fogo que aquece cada ente de acordo com a sua posição ou distância. Tanto no exemplo dos raios do Sol, quanto no exemplo do calor, ambos, contêm o modelo inteiro em cada ponto de sua expressão, ainda que cada um – em sua relação com o ponto que ilumina e “toca” – se expresse de maneira única. Cada raio contém apenas uma faceta e uma potência do Sol; uma vez que o Sol (o Uno) é a potência de todas as coisas. No entanto, ainda que seja apenas uma faceta, cada raio é a expressão do Sol total e contém todas as suas “propriedades”, já que o Sol não se divide; além de estar diretamente conectado a sua fonte, assim como o calor é a expressão direta do fogo total.

A alegoria do mar e da rede também é muito sugestiva e esclarecedora (cf. acima, p. 135-140). O oceano que sustenta a rede e cada gota que a penetra e a encharca são a mesma água. A diferença é que a primeira está completamente unida e integrada à totalidade do oceano, ao passo que a segunda está no interior das fibras e dos gomos da

---

<sup>511</sup> Como vimos, para Plotino, é o sensível que está no inteligível e é diretamente sustentado por ele, e não o contrário (cf. acima, 148 ss.). Segundo uma conhecida fórmula de Bréhier, o mundo inteligível é a face interior do sensível; de maneira que o inteligível é o mundo sensível despido de sua materialidade. É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*. Paris: Ancienne Librairie Furne, 1999. Introduction, p. XII - XIII.

rede, mesclada e limitada ao material que sustenta, eleva, insufla e umedece. Contudo, a água no interior da rede ainda está completamente “conectada” e vinculada ao oceano e à sua origem e natureza, e não deixa de ser ela mesma enquanto conduz e preenche a rede. Essa rede, por sua vez, boiando no oceano psíquico, embebida e encharcada da vitalidade, da unidade e da inteligência da Alma, é conduzida e vivificada por uma mesma água que a atravessa em cada poro de suas fibras, e que, ao mesmo tempo, a envolve completamente. Essa é, certamente, uma imagem muito significativa para retratar o universo “cosmobiológico” de Plotino.

Tendo em vista que não há distanciamento nem separação, o cosmos plotiniano, como totalidade, não se limita, portanto, apenas ao sensível; mas abrange todos os “níveis” da manifestação hipostática diretamente presentes ao todo; desde a unidade primeira (o Uno) até a multiplicidade sensível, “encharcada” e “embebida” de Alma. Tal como sugerem outras duas extraordinárias alegorias: a dos círculos concêntricos e a da grande árvore universal (cf. acima, p. 153-163), o sensível é apenas a face “exterior” e mais “superficial” de uma realidade muito mais profunda e muito mais ampla, com distintos “níveis” de unidade e perfeição<sup>512</sup>. No entanto, essa totalidade, além do espaço-tempo e, portanto, além da possibilidade de divisão material, está completamente presente em cada ponto e em cada mínima partícula da distensão sensível. Assim como a seiva, produzida na raiz de uma árvore, está presente em cada folha, vivificando e preenchendo tudo com a “essência da vida”.

Essa concepção torna a Alma e o Ente (o inteligível) completamente presentes no sensível e completamente acessíveis à alma humana, como sua origem e princípio,

---

<sup>512</sup> Com as devidas ressalvas históricas para o uso desse termo, D. O’Meara afirma que há uma estrutura “hierárquica” de níveis hipostáticos em Plotino. Da máxima plenitude da unidade à máxima carência e multiplicidade da matéria. Cf. D. O’Meara. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*. Paris : E. J. Brill, 1975. Cf. Também : D. O’Meara. *Plotin: une introduction aux Ennéades*. Paris: Éditions du Cerf, 2004.



libertando o “sábio” da passividade externa, da limitação espaçotemporal e da imposição do “destino”, como concatenação cósmica, externa e corpórea<sup>513</sup>. No entanto, essa posição privilegiada do “humano” no cosmos, não o torna melhor nem superior ao próprio universo, aos outros “homens”, aos astros e aos deuses sensíveis<sup>514</sup>. A alma do cosmos é anterior e superior às almas particulares e o próprio universo é um deus perfeito e autossuficiente que contém inúmeros deuses; como o Sol, os demais planetas e a própria Terra<sup>515</sup>.

Diferentemente da Alma total e dos demais deuses sensíveis, que habitam o corpo do universo livres e desembaraçadamente, em permanente e despreocupada contemplação, as almas particulares sofrem pela condição limitada, vulnerável, passiva e parcial de seus corpos. Por isso, é preciso um esforço contemplativo aliado a prática das virtudes, para que o humano possa ascender e se unir à Alma do cosmos e habitar o corpo parcial da maneira mais ativa e mais impassível possível, buscando a sua unificação com o Todo, com o Uno, com a Alma e com o inteligível. Esse anseio por plenitude e por unificação, leva o humano à busca do olhar total e ao retorno e ao reencontro com a sua verdadeira origem e natureza, como alma superior e “homem” interior diretamente presente ao inteligível; transformando, assim, a experiência humana em uma épica jornada para a sua própria divinização.

---

<sup>513</sup> Sobre o sábio em Plotino, cf. V. Cilento. *Saggi su Plotino*. Milano: U. Mursia & C., 1973.

<sup>514</sup> Como supunham os gnósticos, cf. II 9 [33] 5, 1-17; 8, 30-48. Além de se pensarem superiores aos astros e ao cosmos, segundo Plotino, os gnósticos se pensavam também os únicos perfeitos (cf. II 9 [33] 9, 26-64); ou supunham que a providência cósmica só existia para eles (cf. II 9 [33] 16, 13-27).

<sup>515</sup> Cf. acima, p. 166 ss.

## 10. BIBLIOGRAFIA

### 10.1. Edição Crítica

HENRY, P. & SCHWIZER, H.-P. *Plotini Opera*. Oxford, Clarendon Press, (Editio minor) 1964-1982. V. I-III.

### 10.2. Traduções

PLOTIN. *Ennéades I*. par É. Bréhier. Paris: Les belles lettres, 1960.

PLOTIN. *Les Ennéades de Plotin: chef de l'école néoplatonicienne*. par M.-N. Bouillet. Paris: Minerva G.M.B.H, 1857.

PLOTIN. *Première Ennéade*. Par: E. Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

PLOTIN. *Traité 1-6*. Traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2002.

PLOTIN. *Traité 9*. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris: Les Éditions du Cerf. 1994.

PLOTINO. *Enéadas I, II, III*. Introdução, tradução e notas de J. C. Baracat Júnior, 2006. 700 f. Tese (doutorado em letras) – Faculdade de letras, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2006.

PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Madri: Gredos, 1985-1998, vol. I-III.

PLOTINO. *Enéadas: textos essenciais*. Traducción, notas y estudio preliminar M. I. Santa Cruz; M. I. Crespo. Buenos Aires: Colihue. 2007.

PLOTINO. *Le Enneadi*. Introduzione, traduzione e note di Giuseppe Faggini. Milão: Bompiani, 1998.

### 10.3. Léxicos e dicionários

ALMEIDA PRADO, A. L. do A. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. In: *Clássica* (Brasil), 19.2, 2006, p. 298-299.

BAILLY, A. *Le grand dictionnaire grec français*. Paris : Hachette, 2000.

GOBRY, I. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

RAGON, E. *Gramática grega*. Tradução de Cecília Bartalotti. São Paulo: Odysseus, 2012.

#### 10.4. Filósofos e autores da Antiguidade

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

\_\_\_\_\_. *Do céu*. Trad. e notas: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1973, v.4.

\_\_\_\_\_. *La physique*. Trad.: Henry Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

BORNHEIM, Gerd A. (organizador). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2011.

D'APHRODISE, A. *De l'Âme*. Trads. Ergeron, M.; Eufour, R. *Textes & Commentaires*. Paris: J. Vrin, 2008.

EPICURO. *Antologia de textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Carta a Meneceu*. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 1997.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

\_\_\_\_\_. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

LUCRÉCIO, T. C. Da Natureza. In: *Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio: col. Os Pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1973;

PLATÃO. *A defesa de Sócrates*. Traduções de Jaime Bruna, Libero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski. — 4. ed. — São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *A República*. Tradução A. L. A. de Almeida Prado; revisão técnica e introdução de R. Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução e notas de J. Cavalcante de Souza, J. Paleikat e J. Cruz Costa. — 4. Ed. — São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1988.

\_\_\_\_\_. *Fédro*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1975.

\_\_\_\_\_. *Filebo*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1974.

\_\_\_\_\_. *Les Lois: Livres I-VI*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2006.

\_\_\_\_\_. *Les Lois: Livres VII-XII*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2006.

\_\_\_\_\_. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de M. Iglésias e F. Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO, 2003.

\_\_\_\_\_. *Protágoras-Górgias-Fedão*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 2002.

\_\_\_\_\_. *Teeteto*. Tradução de A. M. Nogueira e M. Boeri. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

\_\_\_\_\_. *Timeu, Crítias, O segundo Alcebiades, Hípias Menor*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 2001.

PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Traducción y notas de J. Igal. Madri: Gredos, 1992.

\_\_\_\_\_. *Vida de Plotino*. Introdução, tradução e notas de J. C. Baracat Júnior. 2006. 700 f. Tese (doutorado em letras) – Faculdade de letras, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2006.

SVF: Arnim, H. von (1903-5). *Soicorum Veterum Fragmenta*, vols. 1-3 (Leipzig: Teubner); vol. 4 (1924), com índices de M. Adler (Leipzig: Teubner).

## 10.5. Estudos sobre Plotino

ANDOLFO, M. *Plotino: Struttura e fondamenti dell'ipostasi del "Nous"*. Milano: Vita e Pensiero, 2002.

ARMSTRONG, A. H. *Plotinus*. Collier books, NFW York, N. Y. 1962.

\_\_\_\_\_. 'Aristotle in Plotinus: the continuity and discontinuity of Psyché and Nous'. In: *Oxford studies in ancient philosophy. Supplementary volume*. Aristotle and the later tradition. 1992, p. 117-127.

ARNOU, R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Felix Alcan. Collection historique des grands philosophes, 1921.

BEIERWALTES, Werner. *Pensare l'Uno: Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Traduzione di M. L. Gatti. Milano: Vita e Pensiero. 1991.

\_\_\_\_\_. *Plotino: Um cammino di liberazione verso l'interiorità, ló Spirito e l'Uno*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

BLUMENTHAL, H. J. *Soul and Intellect: studies in Plotinus and later neoplatonism*. Aldershot and Brookfield, 1993.

BLUMENTHAL, H. J. Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus, in: *Le Néoplatonisme*, París, 1971.

BRANDÃO, B. G. S. L. *Ascensão e virtude em Plotino*. 2012. 291 f. Tese (doutorado em filosofia) – UFMG, Belo Horizonte.

BREHIER, É. *La philosophie de Plotin*. Paris: Ancienne Librairie Furne, 1999. Introduction, p. XII - XIII.

\_\_\_\_\_. *La philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1999.

BRUNNER, F. Le premier traité de la cinquième 'Ennéade': 'des trois Hypostases Principielles', en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3<sup>a</sup> ser., 23 (1973), págs. 135-172.

CATTAPANO, G. La teoria dei due tipi di assimilazione nel trattato 19 (Enn. I 2): la soluzione plotiniana dell'aporia di Parm. 132d-133a. In *Plotino e l'ontologia*, a cura di Matteo Bianchetti. Milano: Albo versorio, 2006, 33-40.

CHARRUE, J. M. *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

\_\_\_\_\_. Plotin, le stoïcisme et la gnose. Deux formes d'illusion. In: *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 81, fasc. 1, 2003. Antiquité - Oudheid. pp. 39-46.

CILENTO, V. *Saggi su Plotino*. Milano: U. Mursia & C., 1973.

- CORRIGAN, K. “Is there more than one generation of matter in the *Enneads*?” In: *Phronesis* 31, 1986, p. 167-181.
- DODDS, E. R. *Les sources de Plotin*. Genève: Fondation Hardt, 1960.
- DUFOUR, R. *Traité 33 (II 9)*. Paris: Flammarion, 2006.
- HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999. p. 239.
- \_\_\_\_\_. *Plotin ou a simplicidade do regard*. Paris: Gallimard, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*. Les sources de Plotin. Genève: Vandœuvre, 1957.
- IGAL, J. *Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino*. *Pensamiento* 35. 1979. p. 315-346.
- \_\_\_\_\_. *Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino*. *Cuadernos de filología clásica*, n.4, 1972, p. 441-446.
- LAGE DE OLIVEIRA, P. C. *Imagens em Espelhos: o estatuto do múltiplo sensível em Plotino*. 2009. 285 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de filosofia e Ciências Humanas.
- LONGO, A.; TAORMINA, D. P. *Plotinus and Epicurus: matter, perception, pleasure*. London: Cambridge University Press, 2006.
- MAGRIS, A. *Invito al pensiero di Plotino*. Il male come “non-essere”. Milano: Mursia, 1986.
- MARSOLA, M. P. *Epékeina tés ousía: estudo sobre a exegese plotiniana de República 509 b-9*. 2005. 228 f. Tese (doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- \_\_\_\_\_. Plotino e a escolha de Héracles: Paixões, virtude e purificação. In: *Revista Hypnos*. Ano 14/n. 20 – 1º sem. 2008. São Paulo. p. 61-74.
- MARTINS DE OLIVEIRA, M. E. *A fraternidade entre a alma do mundo e as almas individuais na filosofia de Plotino*. 2010. Dissertação (Mestrado em filosofia) – USP, São Paulo.
- MOREAU, J. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: L. P. J. Vrin, 1970.
- NARBONNE, J.-M. Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne, dans *Expérience philosophique et expérience mystique*, Philippe Capelle (éd.). Paris: Cerf, 2005.
- \_\_\_\_\_. *L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'omoousios*, *Laval Théologique et Philosophique* (64, 3), 2008, p. 691-708.

\_\_\_\_\_. *Plotin: les deux matières* [Ennéade II, 4 (12)]. Introduction, texte grec, traduction et commentaire. Paris: Vrin, 1993.

O'BRIEN, D. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden: E. J. Brill, 1993.

\_\_\_\_\_. La matière chez Plotin: son origine, sa nature. *Phronesis*. Vol. 44, No. 1 (Feb., 1999), pp. 45-71 (27 pages).

\_\_\_\_\_. Matéria e mal. *Plotino*. Lloyd P. Gerson (org.). Trad.: Maurício Pagotto Marsola. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.

\_\_\_\_\_. *Plotinus on the origin of matter*. C.N.R., Nápoles: Bibliopolis, 1991b.

O'MEARA, D. *Plotin: une introduction aux Ennéades*. Paris: Éditions du Cerf, 2004.

\_\_\_\_\_. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*. Paris : E. J. Brill, 1975.

OLIVEIRA, L. A exegese de mitos em Plotino e Porfírio. In: *Revista Archai*, Brasília, n. 1, p. 73-94, Jul. 2008.

\_\_\_\_\_. Uma sinfonia de autoridades: notas sobre a exegese dos antigos – Plotino, Enéada V, 1 [10], 8-9. In: *Kriterion*, v. 48, n.116, Belo Horizonte, Jul/Dez 2007.

OLIVEIRA, P. C. L. *Imagens em espelhos: o estatuto do múltiplo sensível em Plotino*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais; Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

PÉPIN, J. <Plotin et le moroir de Dionysos>, *Rev. Intern. De Philos.* 24 (1970), 304-320.

PRADEAU, J.-F. *L'imitation du princepe: Plotin et la participation*. Paris: Vrin, 2003.

PUECH, H. C. Plotin et les gnostiques. In: *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité "Classique, Tome V*. Genève: Fondation Hardt, 1960, p. 159-190.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

RIST, J. M. Integration and the Undescended Soul in Plotinus. *The American Journal of Philology*, Vol. 88, No. 4 (Oct., 1967), pp. 410-422.

\_\_\_\_\_. Plotinus on matter and evil. *Phronesis*. Vol. 6, No. 2 (1961), pp. 154-166 (13 pages).

SANTA CRUZ DE PRUNES, M. I. Le problème du monde sensible dans la philosophie de Plotin. In: *École pratique des hautes études*, 5e section, Sciences religieuses. Annuaire. Tome 82, Fascicule II. Vie de la Section : année 1973-1974. 1973.

SCHWYZER, H.-R. "Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie." In: *Zetesis. Festschr.* E. de Strycker, Antwerpen, 1973, p. 266-280.

SZLEZÁK, T. A. *Platão e Aristóteles na doutrina do nous de Plotino*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Paulos, 2010.

TROUILLARD, J. *La procession plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

\_\_\_\_\_. *La purification plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

## 10.6. Estudos secundários sobre autores antigos

CHAIGNET, A. E. *Histoire de la psychologie des Grecs*. Paris: Hachette, 1892, t. IV.

COURCELLE, P. *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernanrd*, 3 vols., Paris, 1974-1975.

DÖRRIE, H. *La doutrine de l'amê dans le neoplatonisme de Plotin à Proclus*. *Revue de théologie et de philosophie*. 23 (1973).

GAZZINELLI, G. G. *Fragmentos órficos*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. 117 p. – (Travessias).

HEATH, T. *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1949.

INWOOD, B (org). *Os estoicos*; trad. Raul Fiker, Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

MORAES, J. Q. "A linha reta e o infinito na refundação epicureana do atomismo". *Cadernos de história e filosofia da ciência*, CLE/Unicamp, v. 14, n. 1, p. 7-47, jul.-dez. 2004.

\_\_\_\_\_. "Clinamen: o milenar prestígio de um falso problema". In: H. Benoit; P. P. A. Funari (orgs.), *Ética e política no mundo antigo* (Campinas, IFCH/Fapesp, 2001, p. 179-212).



PÉTREMENT, S. *Le dualisme chez Platon: les gnostiques et les manichéens*. Presses Universitaires de France, Paris: 1947.

### **10.7. Estudos secundários sobre autores modernos**

ASSIS, T. A.; MIRANDA, J. G. V.; MOTA, F. B.; ANDRADE, R. F. S.; CASTILHO, C. M. C. *Geometria Fractal: propriedades e características de fractais ideais*. Revista Brasileira de Ensino de Física, v. 30, n. 2, 2304 (2008).

COHEN, B. *O Nascimento de uma nova física*. Lisboa: Gradiva, 1988.

DREYER, J. L. E. *History of Astronomy from Thales to Kepler*, 2nd edition. Dover Publications, 1953.

MANDELBROT, B.B. *The Fractal Geometry of Nature*. W.H. Freeman and Company, Nova Iorque, 1975.