PLOTINO

ENÉADAS I-III

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

ENÉADA I

Estes escritos compõem a primeira *Enéada* do filósofo Plotino[1]:

I. 1 *Sobre o que é o vivente e o que é o homem*
I. 2 *Sobre as virtudes*
I. 3 *Sobre a dialética*
I. 4 *Sobre a felicidade*
I. 5 *Sobre se a felicidade aumenta com o tempo*
I. 6 *Sobre o belo*
I. 7 *Sobre o bem primário e os outros bens*
I. 8 *Sobre o que são e de onde vêm os males*
I. 9 *Sobre o Suicídio*

[1] Os títulos que Porfírio apresenta neste índice às vezes não coincidem com os da lista cronológica dos escritos de Plotino (*Vida de Plotino*, 4-6) nem com os da lista sistemática (*ibid.*, 24-26). Esta observação se estende aos índices das *Enéadas* restantes. Contudo, não deixaremos de indicar as variantes sempre que ocorrerem.

I. 1 [53]

Sobre o que é o vivente e o que é o homem[1]

1. Prazeres e tristezas, medos e arrojos, desejos e aversões e dor, de quem seriam[2]? Ou da alma, ou da alma que usa o corpo[3], ou de um terceiro composto de ambos. E este, de dois modos: ou a mistura, ou algo outro a partir da mistura. O mesmo se dá com os resultados dessas afecções, tanto as ações quanto as opiniões. Então, devemos investigar se o raciocínio[4] e a opinião são afecções do mesmo sujeito, ou se o raciocínio é de uma maneira e a opinião de outra. E as intelecções, também, devemos meditar como e de quem são, bem como o que seria isso mesmo que examina e efetua a investigação e o julgamento sobre essas coisas. E, primeiro, de quem é o sentir? Daqui cabe começar, uma vez que as afecções[5] ou são certas sensações ou não existem sem a sensação[6].

2. Primeiro, devemos falar da alma: a alma e o ser da alma são diferentes? Se é assim, a alma será um composto, e não será absurdo que ela receba e dela sejam tais afecções e - se a razão assim o exigir também –, de modo geral, estados[7] e

---

[1] Cf. II. 3 [52] 16. 2. Este tratado também recebe o título *Que é o vivente?* (*Vida de Plotino*, 6. 22).
[2] Cf. Platão, *República* 429 c-d, 430 a-b; *Fédon* 83 b; *Timeu* 69 d; *Leis* 897 a; Aristóteles, *Sobre a Alma* I 4. 408b 2.
[3] Cf. Platão, *Alcibíades* 129 e.
[4] *Diánoia*.
[5] *Páthē* (sing: *páthos*).
[6] Cf. Platão, *Timeu* 61 c 8-d 2.
[7] *Héxeis* (sing.: *héxis*).

disposições[8] piores e melhores. Caso contrário, se o mesmo são a alma e o ser da alma, a alma seria uma forma irreceptiva de todas essas atividades que ela transfere para outrem, mas em si mesma possuidora de uma atividade conatural a si mesma, que, seja qual for, a razão a revela. Assim, pode-se chamá-la o verdadeiro imortal, pois o imortal e imperecível deve ser impassível, doando de algum modo de si para outro, mas sem receber nada além do quanto possui dos anteriores a ela, dos quais não se aparta, ainda que sejam superiores. Pois o que temeria algo desse tipo, irreceptivo de todo o externo? Que tema aquele que é capaz de sofrer! Ela, portanto, também não se arroja: arrojo naqueles em que nada temível está presente? E desejos, que são satisfeitos através do corpo ao esvaziar-se e satisfazer-se, se ela é diferente do que o que se satisfaz e se esvazia? E da mistura, como[9]? Ora, o essencial é sem mistura[10]. E da introdução de algumas coisas, como[11]? Desse modo, portanto, buscaria não ser o que é. E a dor está ainda mais longe! E como ou do que entristecer-se? Pois precisamente o que é simples em essência é autosuficiente, permanecendo tal como é em sua própria essência. Deleita-se com algo adicionado, se nada, nenhum bem, lhe advém? Pois o que é, é sempre. E também não sentirá, nem haverá raciocínio ou opinião nele: pois a sensação é a recepção de uma forma ou mesmo de uma afecção do corpo[12], e o raciocínio e a opinião se dirigem à sensação. E acerca da intelecção, devemos

---

[8] *Diathéseis* (sing.: *diáthesis*).
[9] I.e: como teria a alma desejo de misturar-se?
[10] Cf. Platão, *Filebo* 59 c 4.
[11] I.e: como teria a alma desejo de introduzir em si o que não há nela?
[12] Aristóteles, *Sobre a Alma* II 12. 424a 18.

investigar como é, se a permitiremos na alma; e também acerca do prazer puro[13], se ele sobrevém a ela quando está sozinha.

3. Contudo, devemos assumir que a alma está no corpo, quer exista antes dele, quer exista nele, pois é a partir da junção dele e dela que o conjunto é chamado vivente[14]. Usando o corpo como instrumento[15], não é obrigada a receber as afecções vindas através do corpo, assim como os artesãos não recebem as afecções dos instrumentos[16]; sensação, talvez, necessariamente[17], se de fato é preciso que ela, para usar o instrumento, conheça as afecções externas provindas da sensação: pois usar os olhos também é ver. Mas há também danos relacionados à visão, de modo a surgirem tristezas, dor e, em geral, tudo que concerne ao corpo; e, assim, também desejos, ao buscar a cura do seu instrumento.

Mas como as afecções vindas do corpo chegarão até ela? Um corpo transmitirá as suas para outro corpo, mas como de um corpo para a alma? Isso é como se, sendo uma pessoa afetada, outra também o fosse. Pois, enquanto uma coisa é o usuário e outra aquilo que ele usa, eles estão separados um do outro; e, de fato, os separa quem diz que a alma é o usuário.

Mas, antes de separados através da filosofia, como era isso? Estavam misturados. Mas, se estavam misturados, ou havia uma fusão, ou era como se a

---

[13] Cf. Platão, *Filebo* 52 c.
[14] Platão, *Fedro* 246 c 5.
[15] Cf. Platão, *Alcibíades* 129 c-e.
[16] Cf. Aristóteles, *Ética a Eudemo* VII 9. 1241b 18.
[17] I.e.: talvez se diga que a alma tem necessariamente alguma sensação, ao usar o corpo.

alma estivesse entrelaçada[18], ou como uma forma não separada, ou como uma forma em contato, assim como um timoneiro[19], ou uma parte dela desta maneira e outra, daquela[20]; digo com isso que uma parte está separada, e é exatamente a que usa, e a outra está de algum modo misturada e é da mesma ordem daquilo que é usado, para que a filosofia possa volver esta para a que usa e afastar a que usa, na medida em que não seja totalmente necessário, para longe do que ela usa, de modo a não estar sempre a usá-lo[21].

4. Suponhamos, então, que estão misturados. Mas, se estão misturados, o pior, o corpo, será melhor, e a alma, pior: o corpo será melhor por participar da vida e a alma pior por participar da morte e da desrazão. Mas como aquilo que é de qualquer modo subtraído em sua vida tomaria em adição o sentir? O contrário, sim, o corpo tomando vida, isto é, participando da sensação e das afecções provindas da sensação. E ele, portanto, também desejará – pois é ele quem irá regozijar-se com o que deseja – e temerá por si: pois não alcançará os prazeres e será destruído. Mas devemos investigar ainda o modo dessa mistura, talvez tão

---

[18] Platão, *Timeu* 36 e 2.

[19] Cf. Aristóteles, *Sobre a Alma* II. 1. 413a 9.

[20] Igal (1992, vol. I, p. 188, n. 7): "Plotino considera aqui cinco modos de como a alma pode estar mesclada ao corpo: 1) fundida, no sentido estóico de compenetração total de tipo físico; 2) como entrelaçada: partículas de alma entremeadas com partículas de corpo; 3) como forma não separada, ao modo aristotélico; 4) como forma em contato ao modo do timoneiro (i. e., na realidade, separada); 5) uma parte dela (=a superior) deste modo (=separada) e outra (=a inferior) daquele outro (= mesclada de qualquer um dos três primeiros modos).

[21] A filosofia – entenda-se aqui o processo de purificação racional que separa a alma de tudo que não lhe é essencial – deve volver a parte inferior da alma para a superior e afastar a parte superior, que usa o corpo indiretamente através da inferior, para longe de seu instrumento.

absolutamente impossível quanto se alguém dissesse ter misturado ao branco a linha[22], uma natureza a outra. E o "entrelaçada"[23] não torna os entrelaçados eqüiafetáveis[24], mas é possível que o entrelaçado seja impassível, e é possível que a alma, mesmo entrepassando o corpo, não experimente as afecções dele, assim como a luz, sobretudo se estiver entrelaçada através de sua totalidade; não é por isso, então, porque está entrelaçada, que tombará às afecções do corpo.

Mas estará ela no corpo como a forma na matéria? Primeiro, será como uma forma separada, porque é essência, e estaria antes como que usando-o. Mas se ela é como a figura no ferro[25] para o machado[26], e é o composto, o machado, que fará o que fizer o ferro assim configurado, por causa da figura contudo, seria melhor atribuirmos ao corpo todas as afecções comuns, mas a um tipo específico, natural, instrumental, possuidor da vida em potência[27]. De fato, é absurdo, diz-se[28], afirmar que a alma teça, assim como que deseje e se entristeça; mas, antes, seria o vivente.

5. Todavia, devemos dizer que o vivente é ou o corpo específico[29], ou o composto[30], ou um terceiro distinto resultante de ambos[31]. Seja como for, ou é preciso que a alma se mantenha impassível, sendo causa da afecção para outro, ou

---

[22] Cf. Aristóteles, *Sobre a Geração e a Corrupção* I 7. 323b 26.
[23] Cf. I. 1 [53] 3. 19; Platão, *Timeu* 36 e.
[24] *Homopathês*: que experimenta as mesmas afecções, que é igualmente afetado.
[25] Cf. Aristóteles, *Sobre a Alma* II 1. 412b 12.
[26] I.e.: se a alma é para o corpo o que a figura imposta ao ferro é para o machado.
[27] Aristóteles, *Sobre a Alma* II 1. 412a 27-28.
[28] Aristóteles, *Sobre a Alma* I 4. 408b 12-13.
[29] *Tò toiónde sôma.*
[30] Entenda-se o composto formado pela alma e pelo corpo.
[31] Aristóteles, *Sobre a Alma* I 4. 408b 29.

que ela também se coafete; e, afetando-se, deve afetar-se com a mesma afecção ou com uma semelhante – por exemplo: o vivente a desejar de um modo e a capacidade desiderativa[32] a agir ou afetar-se de outro.

O corpo específico deverá ser investigado mais tarde[33]; contudo, como pode o composto de alma e corpo, por exemplo, se entristecer? Será porque, estando o corpo disposto de certo modo e a afecção perpassando-o até a sensação, a sensação termina na alma? Mas ainda não está claro como surge a sensação. Quando a tristeza tem seu princípio na opinião ou no juízo[34] da presença de um mal, seja para a pessoa mesma, seja para um dos familiares, disso então surge uma modificação triste para o corpo e, de modo geral, para o vivente todo? Mas ainda não está claro de quem é a opinião, se da alma ou do composto; além disso, a opinião sobre o mal de alguém não contém a afecção da tristeza; bem pode ser possível que, estando presente a opinião, não tenha origem de modo algum a tristeza nem, respectivamente, a ira, por haver a opinião de se ter sido menosprezado, nem se suscite, por sua vez, o desejo com a opinião da presença do bem. Como, então, são comuns[35] essas afecções? Ora, porque o desejo pertence à capacidade desiderativa, a ira à irascível e, em geral, a tendência a algo à apetitiva[36]. Entretanto, ainda assim não serão comuns, mas somente da alma; ou melhor, serão também do corpo, porque o sangue e a bile devem ferver e o corpo, de certo modo disposto, há de

---

[32] *Tò epithymetikón*.
[33] Cf. I. 1 [53] 7.
[34] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III. 459.
[35] À alma e ao corpo.
[36] *Tò orektikón*.

mover o desejo, como no caso da afrodisia. E que seja o desejo do bem não uma afecção comum, mas da alma, assim como as outras: nenhuma teoria atribui todas ao composto. Mas, quando o homem apetecer o afrodisiasmo, será o homem que está desejando, mas, noutro sentido, será também a capacidade desiderativa que está desejando. Como? O homem iniciará o desejo, mas o seguirá a capacidade desiderativa? Mas como o homem desejou, de modo geral, sem que a capacidade desiderativa tenha se movido? Será a capacidade desiderativa quem inicia. Mas, se o corpo não está de antemão disposto de determinada maneira, de onde se iniciará?

6. Todavia, talvez seja melhor dizer[37] que, de modo geral, por estarem presentes as potências, são seus possuidores que agem de acordo com elas, mas elas mesmas são imóveis, custeando o poder para os que as possuem. Entretanto, se for assim, sendo afetado o vivente, é possível que a causa de seu viver, mesmo doando-se ao composto, seja impassível, e as afecções e atividades sejam daquele que as possui. Mas, se for assim, o viver pertencerá completamente, não à alma, mas ao composto. Ou melhor, não será da alma o viver do composto; e a potência sensitiva não sentirá, mas sim o possuidor dessa potência.

---

[37] A partir deste ponto, Plotino passar a expor sua própria teoria.

Mas, se a sensação é um movimento que através do corpo atinge a alma[38], como a alma não sentirá? Ora, estando presente a potência sensitiva, e por estar ela presente, o composto sentirá o que sente. Agora, se a potência não for movida, como o será o composto, se não são computadas nem a alma nem a potência anímica?

7. Pois bem, que seja o composto[39], embora a alma, estando presente, não doe uma alma de determinado tipo para o composto ou para o outro componente, mas faça, a partir do corpo e de um tipo de luz emitida por ela mesma, a natureza do vivente algo diferente, a que se atribui o sentir e todas as outras afecções do vivente. Mas como nós sentimos? Ora, porque não nos apartamos de tal vivente, apesar de nos estarem presentes elementos mais preciosos para a essência total do homem, constituída de multiplicidade. E não é preciso que a potência da alma seja perceptiva de sensíveis, mas antes que o seja das impressões[40] no vivente que são engendradas a partir da sensação: porque estas são já inteligíveis; pois a sensação exterior é uma imagem desta, e esta, sendo mais verdadeira em essência, é contemplação impassível das formas apenas. Exatamente dessas formas, das quais apenas a alma recebe já sua hegemonia sobre o vivente, provêm os raciocínios, as opiniões e as intelecções: sobretudo aqui estamos nós[41]. Os níveis anteriores a esse

---

[38] Cf. Platão, *Filebo* 34 a; *Timeu* 43 c, 45 d.
[39] Aquilo que sente.
[40] *Týpōn* (sing.: *týpos*).
[41] I.e.: aqui principalmente está nosso "eu".

são nossos, mas nós somos precisamente o que há daí para cima, sobrepondo-nos ao vivente. Nada, contudo, impedirá dizer-se que a totalidade seja o vivente, misturado nas partes inferiores, e que o que está daí para cima seja aproximadamente o homem verdadeiro; aqueles níveis são a "parte leonina" e a "besta variegada"[42] em geral. Pois, como o homem e a alma racional coincidem, quando raciocinamos, nós raciocinamos porque os raciocínios são atos da alma.

8. E em relação ao intelecto, como estamos? Não me refiro ao intelecto como o estado da alma que é a posse dos elementos que provêm do intelecto, mas o intelecto em si mesmo. Pois também a ele temos acima de nós. E o temos ou comum, ou próprio, ou comum a todos e próprio: comum, porque indiviso e uno e o mesmo em todos; e próprio, porque cada um o tem inteiro na alma primeira. Temos também, então, todas as formas de duas maneiras: na alma, como que distendidas e separadas, e no intelecto, todas juntas[43].

E a deus, como o temos? Como se carreasse sobre a natureza inteligível e a essência, a realmente essência[44], e nós, a partir de lá, somos os terceiros, "compostos", diz ele[45], "da essência indivisa", a superior, "e da dividida nos corpos", que devemos conceber dividida nos corpos porque ela se dá às magnitudes do corpo de cada vivente em todo seu tamanho, pois também se dá a

---

[42] Platão, *República* 590 a 9-b 1, 588 c 7.
[43] Cf. Anaxágoras, fr. 1.
[44] Cf. Numênio, fr. 11 Leemans = fr. 2 Des Places = Eusébio, *Praeparatio Euangelica* XI. 22. 1, p. 543d.
[45] Platão, *Timeu* 35 a 1-3.

todo o universo, embora seja uma; ou antes, porque aparenta estar presente nos corpos brilhando para eles e os fazendo viventes, não se juntando ao corpo, mas permanecendo ela mesma e doando imagens de si como um rosto em múltiplos espelhos. A primeira imagem é a sensação no composto; e então, a partir dessa, todas que são chamadas outra forma de alma[46], sempre uma a partir da outra, e termina na generativa e na de crescimento e, em geral, na produtiva de outro e na realizadora de um produto diferente de si, a produtiva, estando a produtiva mesma voltada para o que é realizado.

9. Portanto, a natureza dessa nossa alma será inimputável pela causa dos males quantos o homem pratica e sofre: pois isso concerne ao vivente, ao composto, ao composto como foi descrito[47]. Mas, se a opinião e o raciocínio são da alma, como ela é impecável? Pois falaz é a opinião e muitos dos males são praticados por causa dela. Os males são praticados quando somos vencidos pelo pior em nós – pois nós somos multiplicidade –, seja pelo desejo, seja pela raiva, seja por uma imagem do mal; porém o chamado raciocínio sobre coisas falsas é uma imaginação[48] que não aguardou o juízo da parte raciocinante, mas praticamos o mal obedecendo às partes inferiores, assim como no caso da sensação, onde, antes de julgar com a parte raciocinante, acontece à sensação comum ver coisas falsas. E

---

[46] Cf. Platão, *Timeu* 69 c 7.
[47] Cf. I. 1 [53] 7. 1-6.
[48] *Phantasía*.

o intelecto ou tocou ou não, de modo que é impecável[49]. Mas, dessa forma, devemos dizer que nós tocamos ou não o inteligível no intelecto. Ou o inteligível em nós: pois é possível tê-lo e não tê-lo à mão[50].

Distinguimos, portanto, as coisas comuns das próprias por serem aquelas corporais e não existirem sem o corpo[51], ao passo que todas as que não precisam do corpo para sua atividade são próprias à alma, e porque o raciocínio, formulando juízos sobre as impressões provindas da sensação, já contempla formas e as contempla com um tipo de consciência[52], pelo menos o raciocínio em sentido próprio, o da alma verdadeira: pois o verdadeiro raciocínio é uma atividade de intelecções e, freqüentemente, de identidade e comunhão das coisas externas com as internas. Não se abalará, portanto, a alma voltada para si e em si mesma: e as mudanças e a perturbação[53] em nós vêm dos anexos e das afecções do composto, o que quer que seja isso, como foi dito[54].

10. Mas, se nós somos a alma e nós experimentamos essas afecções, a elas estaria experimentando a alma e, por sua vez, ela fará o que fazemos. Ora, dissemos que o composto também é nosso, principalmente quando ainda não

---

[49] Porque o intelecto é idêntico ao seu objeto de conhecimento, que é ele mesmo e as formas inteligíveis, de modo que seu conhecimento se dá por contato: se a essência existe, é verdadeira e está em contato com o intelecto, mas, se não existe, se é falsa, não pode haver contato.
[50] Cf. Platão, *Teeteto* 198 d 7.
[51] Cf. Aristóteles, *Sobre a Alma* I 1. 403a4.
[52] *Synaísthesis*.
[53] Cf. Platão, *Fédon* 66 d 6; *Timeu* 43 b 6.
[54] Cf. I. 1 [53] 7.

estamos separados: pois nós dizemos experimentar aquilo que experimenta nosso corpo. Portanto, o "nós" é duplo: um que inclui a besta e outro que já está acima disso; e a besta vivificada é o corpo. Mas o homem verdadeiro é outro, é o que está purificado das afecções e é possuidor das virtudes da intelecção, que certamente se assentam na própria alma que está se separando, separando-se e separada mesmo estando aqui; pois, quando ela se afasta completamente, a que é iluminada por ela sai acompanhando-a. Entretanto, as virtudes que não se originam da sabedoria, mas de hábitos e exercícios[55], são do composto; dele, pois, são os vícios, porque invejas, ciúmes e piedade também o são. E as amizades, de quem são? Algumas, dele, outras, do homem interior[56].

11. Enquanto somos crianças, são as capacidades que provêm do composto que atuam, e poucas das superiores raiam para ele. Mas, quando se inerciam em nós, atuam voltadas para cima; atuam em nós quando chegam à parte intermédia. Quê, então? Não somos nós também anteriores a isso? Mas deve haver uma apreensão[57]: pois não usamos sempre tudo que temos, mas sim quando ordenamos o intermédio ou para cima ou para as partes de baixo, ou seja, para aquilo que levamos da potência ou de um estado ao ato.

---

[55] Cf. Platão, *República* 518 e 1-2. As virtudes da intelecção são as virtudes superiores e as virtudes originadas pelo hábito e pelo exercício são as cívicas (ambas são expostas no tratado seguinte: I. 2 [19]).
[56] Cf. Platão, *República* 589 a 7-b 1.
[57] *Antílepsis*.

E as bestas, como o vivente as tem? Se nelas estiverem almas humanas pecadoras, como se diz[58], toda a parte dessas almas que estiver separada não se torna das bestas, mas, estando presente, não está presente para elas, mas a consciência apreende a imagem da alma com o corpo: um corpo tal como qualificado pela imagem da alma; mas, se uma alma de homem não se introduziu na besta, é por uma radiância da alma universal que se torna um vivente desse tipo.

12. Mas, se a alma é impecável, como existem castigos? Essa tese, todavia, destoa de toda tese que afirma que a alma peca e se corrige, recebe castigos no Hades e se transincorpora. Deve-se assentir à tese que se queira; talvez se encontre um ponto em que não divirjam. A tese que atribui a impecabilidade à alma a concebe como uma unidade absolutamente simples, afirmando que a alma e o ser da alma são idênticos, enquanto a que lhe atribui o pecar a complica e adiciona a ela ainda a outra forma de alma que sofre afecções terríveis[59]; portanto, a própria alma se torna composta e derivada de todos os componentes, ela é afetada em sua totalidade e, diz ele[60], é o composto quem peca e quem recebe o castigo, mas não ela. Por isso ele diz: "contemplamo-na como os que vêem o marítimo Glauco". Mas é preciso expelir as adições, diz ele, caso se deseje ver a natureza da alma, e olhar

---

[58] Cf Platão, *Fédon* 82 a 1; *Fedro* 249 b 3-4; *Timeu* 42 c 3.
[59] Cf. Platão, *Timeu* 69 c 7-d 1.
[60] Platão, *República* 611 b 5, 611 c 7-d 1, 611 e 1-612 a 4.

para sua filosofia[61], para as coisas com que está em contato e pelas quais, sendo congênita, é o que é. Há nela, então, outra vida e outras atividades, e o punido é distinto; e a recessão e a secessão não são relativas apenas a este corpo, mas a todas adições. De fato, a adição acontece na geração; de modo geral, a geração é própria da outra forma de alma. O modo como se dá a geração foi explicado[62] pelo fato de que, ao descender a alma, surge a partir dela algo outro que descende no declínio.

Então ela abandona sua imagem? E como o declínio não é pecado? Contudo, se o declínio é iluminação para o inferior, não é pecado, como tampouco o é a sombra, mas a causa é o iluminado: pois, se não existisse, a alma não teria por que iluminar. Diz-se que ela descende e declina porque convive com ela o iluminado por ela. Abandona, então, sua imagem, se não está próximo o recipiente; mas não a abandona por ela ter-se cindido, mas por não mais existir: e a imagem não mais existe, se ela inteira olhar para lá. O poeta[63] parece separar isso, no caso de Héracles, dizendo estar sua imagem no Hades, mas ele mesmo entre os deuses, estando preso às duas afirmações, de que está tanto entre os deuses quanto no Hades: ele o dividiu, portanto. Mas talvez assim fosse mais convincente a lenda: que Heracles, possuindo a virtude prática e sendo digno de ser deus por sua excelência, pois era prático e não contemplativo para estar inteiro lá, está no alto e ainda há algo dele também em baixo.

---

[61] Isto é, para o amor da alma pela sabedoria.
[62] Cf. IV. 8 [6].
[63] Cf. Homero, *Odisséia* XI, 602.

13. Quem investigou essas questões, nós ou a alma? Nós, mas pela alma; mas como "pela alma"? Investigamos porque a possuímos? Não, porque somos alma. Então, ela se moverá? Devemos atribuir a ela esse tipo de movimento, que não é o de corpos, mas a sua vida. E a intelecção é nossa porque a alma também é intelectiva; e a intelecção é vida mais forte, tanto quando a alma intelige, como quando o intelecto age em nós: pois ele também é uma parte de nós e a ele ascendemos.

I. 2 [19]

Sobre as virtudes

1. Como os males estão aqui e "esta região[1] rondam por necessidade", e a alma quer fugir dos males, "devemos fugir daqui". Então, qual é a fuga? "Assemelhar-se a deus", diz ele[2]. E alcançamos isso, se "nos tornamos justos e pios com sabedoria" e, de modo geral, na virtude. Se, então, nos assemelhamos pela virtude, nos assemelhamos àquele que possui a virtude? E, mais precisamente, a qual deus? Ao que melhor parece possuir essas virtudes, isto é, à alma do cosmos e ao princípio condutor que há nela, possuidor de sabedoria admirável? É razoável que, estando aqui, nos assemelhemos a ele.

Ora, primeiro, é contestável que a ele pertençam todas as virtudes: por exemplo, ser temperante e corajoso, se nada temível há; pois nada lhe advém do exterior; e não lhe advém nenhum prazer, cujo desejo de possuí-lo ou obtê-lo seria suscitado, se não estivesse presente[3]. Mas, se ele também está desejoso dos mesmos inteligíveis que nossas almas, é claro que daí nos vêm a ordem e as virtudes. Então, ele as possui? Não é razoável, pelo menos, que possua as chamadas virtudes cívicas, a sabedoria na parte racional, a coragem na irascível, a temperança, que é

---

[1] Este mundo sensível.
[2] Platão; as palavras entre aspas são citações do *Teeteto* 176 a-b; cf. *República* 613 b 1.
[3] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* X 8. 1178b 18.

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

um acordo e consonância da parte desiderativa com o raciocínio[4], e a justiça, que é a completa suigerência[5] de cada uma dessas partes no que diz respeito a governarem e serem governadas[6]. Então, não nos assemelhamos a deus pelas virtudes cívicas, mas pelas superiores que recebem o mesmo nome? Mas, se por essas outras, não o fazemos de modo algum pelas cívicas? É irracional que não nos assemelhemos de modo algum através delas – a fama, pelo menos, declara a esses[7] divinos e deve-se dizer que de algum modo se assemelharam –, mas que a assemelhação se dê segundo as superiores. Todavia, cabe precisamente possuir ambas as virtudes, mesmo que não sejam do mesmo tipo.

Mas, então, se se convém que, ainda que não sejam virtudes do mesmo tipo, é possível assemelharmo-nos, ainda que sejamos diferentes devido a virtudes diferentes, nada nos impede de, mesmo que não nos assemelhemos em relação às virtudes, assemelharmo-nos por nossas próprias virtudes a quem não possui virtude. Como? Assim: se algo é aquecido pela presença do calor, é preciso que aquilo de que veio o calor também seja aquecido? E se algo é quente pela presença do fogo, deve o próprio fogo ser aquecido pela presença de fogo? Poder-se-ia responder à primeira objeção que há calor no fogo, mas conatural, de modo que o argumento, seguindo a analogia, faz a virtude adventícia à alma, mas conatural àquilo de que ela a tem imitando-o; contra o argumento do fogo, que aquilo é a

---

[4] Cf. Platão, *Fedro* 82 a 11-b 2; *República* 430 b 9-d 2, 431 e 8-432 a 8.
[5] *Oikeiopragía*: a execução da função própria; cf. Platão, *República* 434 c 8.
[6] Cf. Platão, *República* 443 b 2.
[7] Os que possuem as virtudes cívicas.

virtude[8]; mas nós a consideramos superior à virtude. Entretanto, se aquilo de que participa a alma fosse idêntico àquilo de que ela provém, deveríamos argumentar assim; agora, um é diferente do outro[9]. Pois a casa sensível não é a mesma que a inteligível, embora se lhe assemelhe: a casa sensível participa tanto da ordem quanto do ornato, embora lá, na razão, não haja ordem nem ornato nem simetria[10]. Assim, portanto, como participamos do ornato e da ordem e da concordância de lá, e eles são a virtude daqui, embora eles lá não necessitem de concordância nem de ordem nem de ornato, tampouco haveria utilidade na virtude, e nós não nos assemelhamos menos aos seres de lá devido à presença da virtude. Contra, portanto, a virtude não ser necessária lá porque somos nós que nos assemelhamos pela virtude, é isso; mas precisamos introduzir persuasão no discurso, não permanecendo na força.

2. Primeiro, então, devemos considerar as virtudes pelas quais dissemos assemelharmo-nos, para que descubramos esse algo mesmo que, sendo em nós imitação, é virtude, mas lá, sendo como que um arquétipo, não é virtude, assinalando que há dois tipos de assemelhação: uma reclama que haja algo idêntico nos semelhantes, que se assemelham todos igualmente a partir de uma mesma

---

[8] Contra o argumento do fogo, pode-se dizer que, desse modo, aquilo de que a alma obtém a virtude é a própria virtude, assim como o fogo é o calor.

[9] A virtude de que participa a alma é diferente do princípio de que provém ela.

[10] Cf. I. 6 [1] 1. 20-54; 3. 6-9. Certamente há no inteligível ordem e beleza; Plotino se refere aqui à ordem, ao ornato, à proporção presentes na casa sensível, que não são aplicáveis à casa inteligível, uma vez que esta é uma forma indivisa.

forma; por outro lado, no caso daqueles em que um se assemelha ao outro mas este outro é primário, não convertível naquele nem a ele considerado semelhante, nesse caso devemos conceber a assemelhação de outro modo, sem exigirmos uma forma idêntica, mas antes diferente, se de fato se assemelham de modo diferente[11].

Que será, então, a virtude, tanto a universal quanto a particular? Será mais clara nossa reflexão se tratarmos uma a uma: pois, assim, o que lhes é comum, segundo o qual todas são virtudes, será facilmente manifesto. Por conseguinte, as virtudes cívicas, que mencionamos acima[12], nos ordenam realmente e nos tornam melhores, porque delimitam e metrificam[13] os desejos e, em geral, metrificam as afecções e eliminam as falsas opiniões através daquilo que é absolutamente melhor e pelo qual as virtudes são delimitadas e são exteriores ao sem-metro e ao sem-limite, por estarem de acordo com o que está metrificado; e, porque elas mesmas foram delimitadas, exatamente enquanto metro da alma na matéria, se assemelham ao metro de lá e possuem um vestígio do melhor de lá. Porque o totalmente sem-metro, sendo matéria, é totalmente dessemelhante; entretanto, no quanto participa da forma, tanto se assemelha àquele que é informe[14]. Contudo, os seres próximos

---

[11] Cf. Platão, *Parmênides* 132 d-133 a.

[12] I. 2 [19] 1. 16.

[13] Em grego, *metreîn* significa "medir". Nesta passagem, o sentido preciso do verbo é "impor medida", ou seja, as virtudes cívicas delimitam e impõem medida aos desejos. Emprego metaforicamente "metrificar", que significa "pôr em verso", isto é, arranjar palavras de modo tal que obedeçam a padrões métricos e rítmicos definidos pelo poeta; com efeito, é isto que a virtude faz com os desejos: ela os submete a um metro e a um ritmo, para que suas manifestações sejam controladas e harmoniosas e eles são sejam empecilho para a ascensão da alma.

[14] O "informe", ou "sem-forma" é o uno (cf. V. 5 [32] 6. 4; VI. 7. [38]17. 36; 28. 28; 33. 13). Mais um dos desconcertantes paradoxos do pensamento plotiniano: quanto mais a alma participa da forma, mais ela vive no intelecto, que está mais próximo do uno; e, quando já unida ao Intelecto, tem a

participam mais; a alma é mais próxima e mais congênita que o corpo: por isso participa mais, a ponto de até mesmo nos iludir, aparecendo-nos como deus, como se a totalidade de deus fosse essa. É assim, portanto, que esses[15] se assemelham.

3. Entretanto, como ele[16] insinua que a outra assemelhação é da virtude superior, sobre ela devemos falar: com isso será muito mais evidente a essência da cívica, qual é a superior em sua essência e que, em geral, há outra virtude além da cívica. Ao dizer Platão que a assemelhação a deus é fuga das coisas daqui[17] e não chamar apenas virtudes àquelas que existem na civilidade, mas acrescentar-lhes "cívicas", e ao dizer ainda alhures[18] que todas elas são purificações, fica claro que ele afirma que existem dois tipos de virtudes e que afirma que a assemelhação não se dá através da virtude cívica.

Como, então, dizemos que essas virtudes são purificações e como nos assemelhamos sobretudo quando purificados? É porque, como a alma é má quando se confunde[19] com o corpo e se torna eqüiafetável[20] e coopina com ele em tudo[21], ela seria boa e possuidora de virtude se não coopinasse, mas atuasse sozinha - isto é, precisamente, inteligir e ser sábio -, e não fosse eqüiafetável - isto

---

chance de, despojada de tudo (V. 3 [49] 17. 18), inclusive de sua atividade intelectiva e de sua forma, unir-se ao uno (cf. VI. 7 [38] 35. 39-45).

15 Os dotados de virtudes cívicas.

16 Platão: cf. *Teeteto* 176 b-c.

17 Platão, *Teeteto* 176 b 1.

18 Platão, *Fédon* 82 a 11, 69 c 1.

19 Platão, *Fédon* 66 b 5.

20 Cf. a nota 25 de I. 1 [53].

21 Cf. Platão, *Fédon* 83 d 7.

é, precisamente, ser temperante –, e não temesse afastar-se do corpo – isto é, precisamente, ser corajoso –, e a razão e o intelecto comandassem e as demais partes não se opusessem – e isto seria a justiça. Esse tipo de disposição da alma, pela qual ela intelige e é assim impassível, se disséssemos que ela é a assemelhação a deus, não erraríamos: pois o divino também é puro e sua atividade é de tal tipo que quem a imita possui sabedoria.

Então, por que não está também o divino assim disposto? Não, ele não está em nenhuma disposição: a disposição é própria da alma. Ademais, a alma intelige de outro modo; mas, dos de lá, um diferentemente, outro não em absoluto[22]. Mas, então, o inteligir é um homônimo[23]? Não! Há um inteligir primário e outro que dele é derivado e distinto[24]. Pois, como a palavra[25] na fala é imitação da palavra na alma, assim também o que está na alma é imitação de um outro. Portanto, do mesmo modo como a palavra proferida é fragmentada em comparação à que está na alma, assim também o é a palavra na alma[26], que é uma intérprete daquele, em comparação ao anterior a ele. E a virtude é coisa da alma: não há virtude do intelecto nem do que está além.

---

[22] A alma conhece discursiva e mediatamente um objeto diferente de si, o intelecto intelige a si mesmo através de uma intuição imediata, e o uno está acima da intelecção.

[23] Emprego "homônimo" (*homônimos*) na acepção de termo "equívoco", isto é, um termo que se aplica a diversos sujeitos apenas em sentido diferente, por oposição a termo "unívoco" (cf. Aristóteles, *Categorias* I 1.).

[24] Uma, a divina, é intelecção em sentido primário; outra, a da alma (ou talvez da alma encarnada), é intelecção em intensidade diferente.

[25] *Logos*.

[26] Cf. V. 1 [10] 3. 7-8; Aristóteles, *Analíticos Posteriores* I 10. 76b 24-25; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II. 135.

4. Mas devemos investigar se a purificação é idêntica a esse tipo de virtude, ou se a purificação precede e a virtude segue, e se a virtude está em purificar-se ou em estar purificado. A virtude em purificar-se é mais imperfeita que a em estar purificado: pois o estar purificado é já como que uma perfeição. Contudo, o estar purificado é uma expulsão de tudo o que é alheio, ao passo que o bem é diferente disso. Ora, se algo era bom antes da impurificação, a purificação lhe basta; certo, a purificação bastará, mas o bem será aquilo que remanesce, não a purificação. E devemos investigar o que é que remanesce: pois talvez a natureza remanescente não seja o bem; porque ela não estaria em algo mal.

Então, devemos chamá-la boniforme[27]? Ora, ela não é capaz de permanecer no que é realmente bom: pois nasceu para ambos[28]. Seu bem, portanto, é estar com o que é congênito a ela, e o mal, com seus contrários. Logo, quando purificada, ela precisa estar com seu congênito. E estará, quando tiver se convertido. Então, após a purificação ela se converte? Na verdade, após a purificação está convertida. Sua virtude é isso? Sua virtude é antes o que surge da conversão. E o que é isso? Uma contemplação e uma impressão do que foi visto impressa e em atividade, como a visão em relação ao que é visto.

Então, não as[29] possuía nem se lembra delas? Não as tinha ativas, mas longínquas e desalumiadas; para que sejam alumiadas e saiba que lhe são internas, deve projetar-se para o alumiador. Contudo, não as tinha elas mesmas, mas suas

---

[27] *Agathoeidês*: que possui a forma do bem; cf. Platão, *República* 509 a 3.
[28] Cf. Platão, *Filebo* 21 a 1-2.
[29] As formas inteligíveis, que foram contempladas e cuja impressão está agora ativa na alma.

impressões; portanto, ela deve ajustar a impressão aos verdadeiros, dos quais são as impressões. Talvez, porém, se diga que ela mesmo assim os possui, porque o intelecto não é alheio a ela e, sobretudo, não é alheio quando ela olha para ele: se não, é alheio mesmo presente. Pois, mesmo nas ciências, se não atuamos em completo acordo com elas, nos são alheias.

5. Mas é preciso determinar até onde se estende a purificação: pois assim também será claro a que deus nos assemelhamos e a qual nos identificamos. E isso é investigar, principalmente, como são a ira, o desejo e todas as demais afecções, a tristeza e seus congêneres, e também o quanto é possível afastar-se do corpo. Com efeito, a alma pode afastar-se do corpo e, talvez, conduzir-se a locais[30] como que juntos de si mesma, mantendo-se completamente impassível e permitindo-se apenas as sensações de prazeres necessários[31], os tratamentos e as libertações dos sofrimentos, para que não seja incomodada; e suprimindo as dores e, se isso não for possível, suportando-as docemente e tornando-as menores por não afetar-se com elas; e eliminando na medida de sua capacidade a ira – totalmente, se possível, porém, se não, pelo menos não se deixando irritar, mas deixando que a ira involuntária[32] seja de outro e que, mesmo involuntária, seja essa ira pouca e

---

[30] Esses locais (*tópoi*) da alma são, provavelmente, são as localizações das faculdades da alma nos corpos, descritas por Platão no *Timeu* (69 b-76 e).
[31] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* VII 6. 1147b 24.
[32] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* II 4. 1106a 2-3.

fraca -; e eliminando o medo completamente: pois nada temerá- mas o involuntário está presente aqui também -, exceto em caso de advertência[33].

E o desejo? Que não o terá por nada vil, é óbvio; de comida e de bebida para sua remição, não é ela mesma quem o terá[34]; e tampouco pelos assuntos de Afrodite; mas, se os tiver, será por coisas naturais, creio, e que não contenham sequer o involuntário; porém, se os tiver, será apenas com a imaginação e quando esta estiver propensa. Em suma, a alma será pura de tudo isso e desejará tornar pura também sua parte irracional para que nem mesmo seja impactada; todavia, se o for, que não seja fortemente, mas que os golpes sejam poucos e imediatamente desfeitos pela proximidade da alma. Como se alguém, avizinhando-se de um sábio, tirasse proveito da vizinhança do sábio, seja tornando-se semelhante a ele, seja reverenciando-o tanto que não ouse fazer nada que o bom homem não deseje. Assim, não haverá guerra: basta estar presente a razão, à qual a parte inferior reverenciará de tal modo que a própria parte inferior se desagradará, caso haja qualquer excitação, por não ter-se mantido quieta na presença de seu senhor, e reprovará a si mesma por sua fraqueza.

6. Dessa forma, nenhum desses atos é pecado para o homem, mas retidão; todavia, nosso empenho não é em estarmos fora do pecado, mas em sermos deus. Assim, se algum de tais atos surge involuntariamente, deus seria um tal homem e

---

[33] A alma nada teme, a não ser quando o medo serve como advertência de algum perigo.
[34] Quem necessita de alimentação é o corpo, não a alma; cf. Platão, *Fédon* 64 d 3-6.

também daímon, ele seria duplo, ou melhor, teria consigo um outro que possui virtude distinta; mas, se nenhum surge, seria apenas deus: um dos deuses que seguem o primeiro[35]. Pois ele é aquele que de lá veio e, por si mesmo, se se torna tal como veio, está lá; mas, tenho vindo para cá, ele assemelhará a si aquilo com que convive, de acordo com a capacidade deste, de modo a ser, se possível, inabalável ou, pelo menos, não praticante de atos que não aprazam a seu senhor.

Então, que é cada uma das virtudes em um homem assim? A sabedoria e a prudência na contemplação das coisas que o intelecto possui; mas o intelecto as possui por contato[36]. E cada uma são duas: uma está no intelecto e outra na alma[37]. Lá[38] não é virtude, mas na alma é virtude. Então, o que é lá? Sua atividade e aquilo mesmo que ele é; mas, aqui[39], a virtude é o que veio de lá mas está em outro. Porque nem a justiça em si, nem nenhuma das outras é virtude, mas um tipo de paradigma; mas o que provém dela é virtude na alma. Porque a virtude é de alguém, mas cada ser em si é de si mesmo, não de algum outro.

Todavia, se a justiça é mesmo suigerência, ocorre sempre em uma multiplicidade de partes? Não, há uma que ocorre na multiplicidade, quando as partes forem muitas, mas há outra que é suigerência absoluta, mesmo que seja da unidade. A verdadeira justiça em si é precisamente a da unidade para consigo

---

[35] Cf. Platão, *Fedro* 246 e 5-6.
[36] O que Plotino parece dizer é que nossa virtude, quando nos elevamos, é a sabedoria teórica e prática que nos advém da contemplação das formas que estão contidas no intelecto; mas o intelecto as possui por um contato imediato.
[37] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* VII 1. 1145a 26.
[38] No intelecto.
[39] Na alma.

mesma, na qual não há outro e ainda outro: assim, a justiça superior da alma é a atividade orientada para o intelecto, a temperança é a versão de seu interior para o intelecto, e a coragem é a impassibilidade conforme à assemelhação àquilo para o qual olha, que é impassível por natureza, ao passo que a alma o é a partir da virtude, a fim de não coafetar-se com seu conviva inferior.

7. Portanto, mesmo essas que são virtudes na alma se implicam reciprocamente[40], assim como o fazem aquelas que, lá, anteriores à virtude, são como que paradigmas no intelecto. Porque intelecção lá é ciência e sabedoria; o estar voltado para si mesmo, a temperança; o ato próprio, a suigerência; o que é como que coragem, a imaterialidade e o permanecer puro em si mesmo. Na alma, em conseqüência, a visão voltada para o intelecto é sabedoria e prudência, virtudes dela; pois ela mesma não é essas coisas, como lá[41]; e as demais virtudes se implicam do mesmo modo. Mas também pela purificação é necessário que todas o sejam, uma vez que são todas elas purificações no sentido de estar purificado; se não, nenhuma será perfeita. E o possuidor das superiores tem também, por necessidade, as inferiores em potência, mas o das inferiores não necessariamente possui aquelas. Esse é o princípio da vida do sábio.

O problema de se quem possui as superiores também possui as inferiores em ato ou de outro modo deve ser investigado virtude a virtude; por exemplo, a

---

[40] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III. 295 e 299.

[41] Isto é: a alma em si mesma não é sabedoria e prudência, assim como lá, no inteligível, o intelecto é ele mesmo sabedoria e prudência.

prudência: se a prudência superior emprega outros princípios, como a inferior ainda permanece, mesmo não estando ativa? E se uma está por natureza num âmbito distinto do da outra, e aquela[42] temperança metrifica[43], enquanto a outra[44] suprime completamente? Dá-se o mesmo, de modo geral, com as demais virtudes, uma vez suscitada a prudência. Mas há[45], pelo menos, de conhecê-las e de possuir o que provém delas? Talvez atuará circunstancialmente[46] conforme algumas delas. Mas, achegando-se de princípios superiores e de outros metros, agirá de acordo com eles; por exemplo: não colocando a temperança naquele metro, porém afastando-se inteiramente, conforme possível, e vivendo inteiramente não a vida do homem bom, que a virtude cívica estima, mas abandonando esta e escolhendo uma outra, a dos deuses: a eles, pois, não aos homens bons, é a assemelhação. A assemelhação a estes[47] é como uma imagem que se assemelha a outra imagem, ambas de um mesmo arquétipo. Mas a assemelhação ao outro[48] é como a um paradigma.

---

[42] A inferior.
[43] O objeto subentendido deste verbo e do seguinte é "desejos".
[44] A superior.
[45] O homem virtuoso.
[46] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III. 496.
[47] Aos homens bons.
[48] A deus.

I. 3 (20)

Sobre a dialética

1. Qual arte, método ou prática[1] nos eleva aonde devemos nos encaminhar? Que aonde devemos ir é o bem e o primeiro princípio, seja isso estabelecido pelo que foi acordado e demonstrado por muitos argumentos[2]: ademais, as coisas pelas quais isso foi demonstrado já era uma ascensão. Mas quem deve ser aquele que será elevado? Será aquele que viu todas as coisas ou, como diz ele[3], "a maioria delas", e que "no primeiro nascimento entrou no gérmen do homem que iria ser filósofo, músico ou amante"? O filósofo por natureza, pois, bem como o músico e o amante, devem elevar-se.

Qual o modo, então? É um e o mesmo para todos eles ou um para cada um? Há dois caminhos para todos, seja para os que se elevam, seja para os que já chegaram lá em cima: o primeiro parte das coisas de baixo; o segundo é para aqueles que, tendo já alcançado o inteligível e lá colocado como que sua marca, devem peregrinar até chegarem à extremidade desse domínio, que é "o fim da jornada"[4], quando se atinge o cimo do inteligível. Mas isso deve esperar, já que devemos primeiro tentar falar da ascensão.

---

[1] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, I 1. 1094 a 1.
[2] Provavelmente, Plotino tem em mente VI. 9 [9], um tratado inteiramente dedicado à ascensão da alma ao bem.
[3] Platão, *Fedro* 248 d 1-4.
[4] Platão, *República* 532 e 3.

Inicialmente, nós devemos distinguir esses homens, começando pelo músico e dizendo quem é ele por natureza. Devemos considerá-lo bem movível e excitável pelo belo, mas mais incapaz de mover-se por si mesmo, pronto no entanto a responder às impressões com que se depara, por assim dizer, e, como os medrosos ante ruídos, é assim que ele prontamente responde aos sons e à beleza neles, fugindo sempre do dissonante e do que não tem unidade nos cantos e nos ritmos, buscando o bem-ritmado e o bem-configurado. Portanto, deve-se levá-lo além desses sons, ritmos e formatos sensíveis assim: separando a matéria das coisas sobre as quais se dão as proporções e as razões[5], ele deve ser levado à beleza sobre elas e instruído de que era com isto que ele se excitava, com a harmonia inteligível e a beleza nela e com o belo universal, não com um belo particular apenas, e deve-se incutir-lhe os raciocínios da filosofia: a partir deles, ele adquire confiança no que desconhece possuir. Que raciocínios são esses, veremos mais tarde[6].

2. O amante, em quem o músico pode transformar-se[7] e, transformado, pode assim permanecer ou ir além, é de alguma maneira memorioso da beleza[8]; todavia, estando ela afastada, ele é incapaz de apreendê-la, mas, atingido pelas belezas visíveis, com elas se excita. Assim, é preciso ensinar-lhe que não deve excitar-se

---

[5] Igal (1992, vol. I, p. 226, n. 8) nos esclarece que as "figuras", as "razões" e as "proporções" são termos musicais: "figuras" são estruturas resultantes da colocação diversa dos sons dentro de um sistema; "razões" são as razões numéricas que denotam os intervalos musicais: 2/1 (oitava), 3/2 (quinta) e 4/3 (quarta); "proporções" são as proporções harmônicas em que o som intermédio excede e é excedido pela mesma fração de seus extremos.

[6] No capítulo 4.

[7] Cf. Platão, *República* 403 c 6-7.

[8] Cf. Platão, *Fedro* 249 d-250 c.

caindo sobre um só corpo, mas dirigir-se a todos os corpos com a razão, pois eles mostram que a beleza é a mesma em todos eles, e se deve dizer-lhe que ela é diferente dos corpos, que tem origem distinta e que está com mais intensidade noutras coisas, como mostram as belas ocupações e as belas leis - pois isso já é uma habituação de seu amor às coisas incorporais -, e ainda que ela está nas artes, nas ciências e nas virtudes[9]. Depois, deve-se reduzir todas essas belezas a uma e ensinar-lhe como elas surgem. E a partir das virtudes ele pode já ascender ao intelecto, ao ente: e aí deve seguir o caminho para o alto.

3. Já o filósofo por natureza, este está pronto e, por assim dizer, alado[10], sem necessidade de separação, como os outros, pois já está em movimento para o alto[11], mas, estando desorientado, necessita apenas de um guia. Portanto, deve-se guiá-lo e libertá-lo, ele que por natureza deseja e é de longa data liberto. Devem-se ensinar-lhe as matemáticas para sua habituação à compreensão e à confiança nos incorpóreos - e ele facilmente as receberá, pois é amigo do aprendizado[12] - e, sendo naturalmente é virtuoso[13], deve ser incitado ao aperfeiçoamento das virtudes e, após os estudos matemáticos, deve receber a dialética e ser feito um dialético completo.

---

[9] Platão, *Banquete* 210 a ss.
[10] Cf. Platão, *Fedro* 246 c 1, 249 c 4-5.
[11] Cf. Platao, *Carta VI* 341 a 6.
[12] Cf. Platão, *República* 376 b 8-9.
[13] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III. 295=Diógenes Laércio, 7, 126.

4. E que é a dialética, que deve ser ministrada aos homens antes mencionados?[14] É precisamente a habilidade capaz de versar racionalmente acerca de cada coisa, que é cada uma, em que difere das outras e o que têm em comum; em que gênero está cada uma, qual sua posição nele e se é o que é, e quantos são os entes e, por sua vez, os não-entes, distintos dos entes. Ela também discursa sobre o bem e o não-bem, sobre as coisas do gênero do bem e as de seu contrário e, evidentemente, o que é o eterno e o que não é tal, falando com ciência, não com opinião, sobre todas as coisas[15]. E, tendo cessado sua errância[16] pelo sensível, ela se firma no inteligível e lá se empenha, afastando a falsidade, em nutrir a alma na chamada "planície da verdade"[17], utilizando a divisão de Platão[18] para o discernimento das formas, usando-a também para determinar o que um ente é, usando-a ainda para definir os gêneros primários; e, entrelaçando intelectivamente as formas que deles provêm até ter penetrado todo o inteligível, e analisando-as no sentido contrário até chegar a um princípio[19], então, mantendo a quietude, pois está em quietude enquanto lá está, e não se atabalhoando com mais nada já que se tornou una, ela vê[20], deixando para outra arte a chamada disciplina lógica acerca de proposições e silogismos, como se fosse o saber escrever[21]; a alguns dos temas

---

[14] Cf. Platão, *República* 534 b 3.
[15] Cf. Platão, *República* 534 c 6.
[16] Cf. Platão, *Fédon* 79 d 5.
[17] Platão, *Fedro* 248 b 6.
[18] Cf. Platão, *Fedro* 265 e-266 b.
[19] Cf. Platão, *Sofista* 259 e 4-6.
[20] A alma contempla, então, as formas inteligíveis.
[21] Isto é: a lógica de proposições e silogismos desempenha função análoga à escrita: é um mero instrumento para a exposição do pensamento, mas jamais um método de descobrimento da verdade ou de ascensão espiritual.

desse trabalho ela considera necessários como preliminares para sua arte[22] e os julga, bem como a outras coisas, considerando umas úteis, outras supérfluas e pertencentes ao método que as quer.

5. Mas de onde obtém seus princípios essa ciência? O intelecto fornece princípios claros, se se é capaz de apreendê-los com a alma; então, ela compõe, combina e divide as coisas seguintes[23], até chegar ao intelecto perfeito. Pois ela é, como se diz, "a maior pureza do intelecto e da sabedoria"[24]. Portanto, sendo a mais valiosa das habilidades[25] em nós, ela deve concernir ao ente e ao mais valioso, por um lado sabedoria que concerne ao ente e, por outro, intelecto que concerne ao que está além do ente[26].

Quê, então? É a filosofia o mais valioso? São o mesmo filosofia e dialética? Ela é a parte valiosa da filosofia. Pois não se deve pensar que isso seja um instrumento do filósofo: ela não é simples teoremas e regras, mas abrange coisas e tem os entes como matéria; ela se aproxima deles com método e possui ao mesmo tempo as coisas e seus teoremas[27]; e ela conhece a falsidade e o sofisma acidentalmente quando outro os pratica, julgando a falsidade como estranha às verdades nela presentes, reconhecendo, quando alguém o apresenta, algo que é

---

[22] Cf. Platão, *Fedro* 269 b 7-8.
[23] Essas coisas seguintes são as formas inteligíveis derivada do intelecto, que a alma, através da dialética, sintetiza e analisa para tornar-se ela mesma um intelecto perfeito.
[24] Platão, *Filebo* 58 d 6-7.
[25] Cf. Platão, *República* 591 b 4.
[26] Cf. Platão, *República* 509 b 9.
[27] Cf. Aristóteles, *Sobre a Alma* III 7. 431a 1-2.

contrário à regra da verdade. Assim, ela não se importa com proposições - pois são letras - mas, conhecendo a verdade, conhece o que chamam proposições[28], e conhece os movimentos da alma de modo geral, tanto o que afirma quanto o que nega, e se nega o que afirma ou outra coisa, e se as coisas são diferentes ou idênticas, assim como a percepção se lança para as coisas que se lhe apresentam, mas deixa essa minúcia a outra prática que se alegre com isso.

6. É a parte valiosa, portanto; mas a filosofia possui ainda outras partes: ela pensa acerca da natureza também, tomando auxílio da dialética, como as outras artes utilizam a aritmética[29]; mas a filosofia empresta com mais proximidade da dialética; e especula igualmente a partir da dialética acerca da ética, mas acrescenta os hábitos e os exercícios de que procedem esses hábitos. Os hábitos racionais têm princípios dela oriundos como se fossem propriamente seus; ainda que juntos da matéria, a maioria dos princípios provém dela. As demais virtudes raciocinam sobre as afecções e ações que lhes são próprias, mas a prudência é um tipo de suprarraciocínio mais preocupado com o universal, ou antes, se as coisas se implicam e se deve-se evitar isso agora ou mais tarde, ou se algo completamente diferente seria melhor. Entretanto, a dialética e a sabedoria fornecem tudo, ainda mais universal e imaterialmente, para o uso da prudência.

Mas podem as virtudes inferiores existir sem a dialética e a sabedoria? Apenas imperfeita e deficientemente. E pode existir um sábio e dialético sem

[28] Cf. Aristóteles, *Primeiros Analíticos* I 1. 24a 16.
[29] Cf. Platão, *República* 522 c 1-6.

aquelas virtudes? Isso não aconteceria, mas elas ou precedem ou se desenvolvem simultaneamente. Talvez alguém possua as virtudes naturais, das quais podem provir as perfeitas, com a presença da sabedoria. Pois a sabedoria surge após as virtudes naturais; logo, ela aperfeiçoa o caráter. Mas, quando as naturais já existem, ambas se desenvolvem e se aperfeiçoam simultaneamente? Progredindo, uma aperfeiçoa a outra[30]; pois, de modo geral, a virtude natural tem visão e caráter imperfeitos, e os princípios, dos quais as derivamos, são o mais importante para ambas as classes de virtude.

[30] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* VII 13. 1144 b 3.

I. 4 [46]

Sobre a felicidade

1. Assumindo que o viver bem e o ser feliz são o mesmo[1], haveremos de concedê-los também aos outros viventes? Pois, se lhes é possível atravessar a vida desembargadamente[2] conforme sua natureza, que nos impede de dizer que eles também vivem uma boa vida? Com efeito, quer se assuma estar a boa feliz no sentir-se bem, quer na realização da função própria[3], em ambos os casos ela pertence também aos demais viventes. De fato, seria admissível sentirem-se bem e cumprirem a função conforme à sua natureza: por exemplo, dentre os viventes, todos os animais canoros, que se sentem bem de outras maneiras, mas também cantando em harmonia com sua natureza, têm dessa maneira a vida por eles escolhida. E, portanto, se tomamos a felicidade como um fim[4], isto é, o termo da tendência natural[5], também assim concederíamos a felicidade àqueles que, dentre eles, alcançam seu termo, onde, quando a ele chegam, a natureza neles descansa, depois de ter perpassado toda sua vida e os preenchido do princípio ao fim.

---

[1] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* I 8. 198b 21; *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, 17.
[2] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* VII 14. 1153b 11.
[3] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* II 5. 1106a 23-24; X 7. 1177a 16-17.
[4] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* X 6. 1176a 31.
[5] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III. 3 e 65.

Entretanto, se a alguém desagrada rebaixar a felicidade a outros viventes – e assim concedê-la até mesmo aos mais insignificantes deles[6]: concedê-la mesmo às plantas, elas que também vivem e têm uma vida que se desenvolve até seu fim –, em primeiro lugar, por que não lhe parecerá absurdo negar que outros viventes vivam bem por não lhe parecerem ser de muita importância? Por outro lado, ele não seria forçado a conceder às plantas o que concede a todos os viventes, pois elas não possuem não sensação[7]. Mas talvez haja quem conceda a felicidade às plantas também, já que lhes atribuem o viver; e uma vida pode ser boa e outra, o contrário: é possível, também no caso das plantas, sentirem-se bem ou não, produzirem fruto ou não. Se, então, o prazer[8] for o fim e nisso consistir o bem viver, seria despropositado quem nega aos demais viventes o bem viver; e, se for a ataraxia[9], diga-se o mesmo; assim como se for dito que o bem viver é o viver em conformidade com a natureza[10].

2. Contudo, se não concedem a boa vida às plantas porque elas não possuem sensação[11], correm o risco não concedê-la a nenhum dos viventes. Pois, se dizem que a sensação consiste em não deixar de perceber a afecção[12], é preciso que a

---

[6] Plotino chega a atribuir uma atividade contemplativa às plantas em III. 8 [30] 1; cf. Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, XI 97.
[7] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* I 6. 1097b 33 – 1098a 2.
[8] Cf. Aristipo, segundo Diógenes Laércio, 2. 88.
[9] Cf. Epicuro, *Carta* III = Diógenes Laércio, 10. 128.
[10] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I. 183.
[11] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* X 8. 1178b 28.
[12] Cf. Platão, *Filebo* 33 d 8-9.

afecção ela mesma seja boa antes de ser percebida, isto é, estar de acordo com a natureza mesmo quando desapercebida e ser própria[13] mesmo que ainda não se saiba que é própria e que é prazerosa; pois ela deve ser prazerosa. Assim, se ela é boa e está presente, quem a possui já está em bom estado. Dessa forma, por que é preciso adicionar a sensação, se já não atribuem o bem à afecção que ocorre, mas ao conhecimento e à sensação? Mas, dessa forma, afirmarão precisamente que o bem é a própria sensação e uma atividade da vida sensitiva: sejam quais forem os objetos percebidos.

Todavia, se dizem que o bem é composto de ambos, isto é, da sensação desse objeto, como podem dizer que o bem é o que resulta de ambos, se eles são indistinguíveis um do outro? Mas, se sustentam que o bem é a afecção e o viver bem é esse determinado estado em que alguém sabe que o bem lhe está presente, devemos perguntar a eles se esse alguém vive bem porque sabe que lhe está presente o que está presente, ou se ele deve saber não apenas que é prazeroso, mas que esse é o bem. Entretanto, se é preciso saber que isso é o bem, isso não é trabalho da sensação, mas de uma faculdade distinta superior à da sensação. Portanto, o bem viver não cabe àqueles que se comprazem, mas àquele que é capaz de saber que o prazer é o bem. Com certeza, a causa do bem viver não será o prazer, mas o poder de julgar que o prazer é o bem. E a capacidade de julgar é superior à que concerne à afecção; pois é razão ou intelecto, enquanto que o prazer

---

[13] Própria à atividade do sujeito que recebe a afecção.

é afecção: de modo algum o irracional é superior à razão. Então, como a razão, preterindo a si mesma, afirmará que aquilo que se encontra no gênero contrário ao seu lhe é superior? Mas parece que todos eles, tanto os que não concedem o bem viver às plantas quanto os que o situam numa determinada sensação, não percebem que buscam o bem viver em algo maior e que estabelecem o melhor como uma vida mais clara. E todos aqueles que dizem que ele consiste na vida racional[14], mas não na vida simplesmente, nem mesmo se ela for sensitiva, talvez falem acertadamente. Mas convém perguntar a eles por que restringem a felicidade ao vivente racional apenas. Será que o "racional" é acrescentado porque a razão é mais engenhosa e pode facilmente investigar e obter as coisas primárias conformes à sua natureza, ou o seria mesmo que não fosse capaz de investigar e alcançar? Porém, se for porque é mais capaz de descobrir, haverá felicidade mesmo para os seres que não possuem razão, se alcançarem sem a razão e naturalmente as coisas primárias conformes à sua natureza: uma serviçal, então, seria a razão e não seria por si mesma elegível, nem seu aperfeiçoamento, que dizemos ser a virtude[15]. E se dissêreis que ela não tem seu valor através das coisas primárias conformes à sua natureza, mas que é por si mesma bem-vinda, deveis dizer-nos qual sua outra função, qual sua natureza e o que a faz perfeita. Pois não deve ser a especulação acerca dessas coisas que a faz perfeita, mas sua perfeição deve consistir em algo distinto, sua natureza deve outra, não ser ela mesma uma das coisas primárias

---

[14] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III. 687 = Diógenes Laércio 7. 130
[15] Cf. Aristóteles, *Física* VII 3. 247a 2.

conformes à sua natureza, nem a origem das coisas primárias conformes à sua natureza, nem ser de modo algum desse gênero, mas ser superior a todas elas: caso contrário, não creio que eles consigam explicar como a razão possui seu valor. A esses, no entanto, até que descubram uma natureza superior à das coisas em que agora se detêm, deve-se deixá-los aí onde desejam permanecer, perplexos acerca de origem do bem viver para aqueles, dentre eles, que podem obtê-lo.

3. Digamos nós, desde o princípio, o que consideramos ser a felicidade. Assumindo que a felicidade é uma vida, se a fizermos sinônimo do viver, admitiríamos que todos os viventes são suscetíveis da felicidade, mas que vivem bem em ato aqueles nos quais está presente algo uno e idêntico do qual todos os viventes são naturalmente suscetíveis, e não concederíamos que o racional é capaz disso, mas o irracional já não é[16]: pois a vida seria esse comum que haveria de ser sua capacidade suscetível de uma mesma condição dirigida para o ser feliz, se de fato o ser feliz subsistir em alguma vida. Por isso, penso, aqueles que dizem que a felicidade se encontra na vida racional, não a situando na vida em geral, ignoram estarem aceitando que a felicidade sequer é vida. Eles, porém, seriam forçados a dizer que a capacidade racional é uma qualidade, em torno da qual se constitui a felicidade. Entretanto, o que é suposto por eles é a vida racional: pois é nessa totalidade que se constitui a felicidade; e, em conseqüência, que ela se constitui em

[16] Se a hipótese de que a felicidade é vida for admitida, então não se poderia dizer que a felicidade é possível para os viventes racionais, mas impossível para os irracionais, porque ambos participam da vida.

uma forma de vida distinta. Não digo como contra-dividida[17] pela razão, mas como dizemos que uma coisa é anterior e outra posterior[18]. Portanto, de múltiplas maneiras se diz a vida e ela se diferencia por ser conforme às coisas primárias, ou às secundárias ou às seguintes, e se diz o "viver" por homonímia[19], porque um é o viver das plantas, outro o do irracional, sendo diferente pela transparência e opacidade – e, evidentemente, "boa" será diferenciada de modo análogo. E se uma vida é imagem de outra, obviamente uma vida boa será por sua vez imagem de outra vida boa. Contudo, se ela pertence àquele que possui sobejamente a vida – isto é, aquele a quem nada de vida falta –, a felicidade pertenceria apenas àquele que vive sobejamente: pois a ele pertencerá o melhor, se for mesmo que, nos entes, o melhor é o viver realmente e a vida perfeita; pois, desse modo, o bem não seria adventício e o fundamento que propiciará a ela estar no bem não lhe seria alheio nem de origem distinta. Pois o que poderia ser acrescentado à vida perfeita para que seja a melhor? Se alguém responder "a natureza do bem"[20], essa é nossa própria tese; todavia, não buscamos a causa do bem, mas o bem imanente. Ora, que a vida perfeita e verdadeira e real está naquela natureza intelectiva, e que as demais são imperfeitas, aparências de vida e que não são vidas nem perfeita nem puramente nem são mais vidas do que o contrário, muitas vezes foi dito[21]; agora,

---

[17] *Antidiaireîn*; a felicidade não é um tipo de vida logicamente distinguida como oposta a outras vidas do mesmo gênero.
[18] Cf. Aristóteles, *Categorias* 13. 14b 33.
[19] Sobre o sentido de "homonímia", cf. I. 2 [19] nota 23.
[20] Cf. Platão, *Filebo* 60 b 10.
[21] Cf. VI. 6 [34] 18; VI. 7 [38] 15.

seja dito brevemente que, enquanto todos os viventes provierem de um único princípio, mas os demais não viverem com a mesma intensidade que ele, é necessário que esse princípio seja a vida primeira e a mais perfeita.

4. Se, então, o homem é capaz de possuir a vida perfeita, o homem que possui essa vida é feliz. Se não, ter-se-ia que situar a felicidade nos deuses, se neles apenas se dá tal vida. Todavia, como afirmamos que também nos homens a felicidade é isso, devemos investigar como isso se dá. Explico assim: que o homem possui uma vida perfeita porque não possui apenas a sensível, mas ainda o raciocínio e o intelecto verdadeiro, é evidente também por outras reflexões. Mas ele a possui como algo diferente de si? Não, absolutamente, de modo algum é homem se não possui essa vida, seja em potência, seja em ato, e é este que dizemos ser feliz[22]. Mas diremos que essa forma perfeita de vida está nele como uma parte dele? Diremos que o outro homem, que a possui em potência, a possui como uma parte de si, mas o que já é feliz, que é isso também em ato e passou a identificar-se com isso, ele é essa vida; desde já, as demais coisas são circunstâncias para ele, essas coisas que não se diria serem partes dele, uma vez que não deseja essas circunstâncias[23]; elas seriam dele, se lhe fossem anexadas por vontade sua.

---

[22] O homem que possui a vida intelectiva em ato.

[23] Entenda-se "circunstâncias" (*tà perikeímena*), nesta passagem, como acidentes que acompanham um sujeito: desde o momento em que o homem passa a identificar-se com a intelecção, todas as demais funções inferiores lhe são acessórios, com as quais ele sequer desejaria preocupar-se.

Então, qual é o bem deste homem? Ele mesmo é para si mesmo o bem que possui: o bem além é causa do bem nele e é bem em sentido diferente, estando presente nele de modo diferente. Prova de que é isso mesmo é que não procura outra coisa quem se encontra nesse estado. Pois o que mais procuraria? Certamente, das inferiores, nenhuma, e com a melhor ele convive. Portanto, autosuficiente é a existência[24] de quem possui uma vida[25] assim; e, se é um sábio, é por si mesmo autosuficiente para sua felicidade e para a aquisição do bem: pois não há bem que ele não possua. Mas o que ele busca, busca como necessário, e não para si, mas para alguma de suas as partes[26]. Busca, pois, para o corpo anexado; e mesmo que seja para um corpo vivo, busca o que é próprio a esse vivente, não as próprias a um homem de tal espécie. E ele conhece coisas do corpo e dá a ele o que dá sem retirar nada de sua própria vida. Nem em meio a revezes sua felicidade diminuirá: pois, mesmo então, uma vida como essa permanece; e, quando morrem seus familiares e seus amigos, ele sabe o que é a morte, e o sabem também os que a sofrem, se são sábios. Mesmo que seus familiares e próximos, ao passarem por isso, causem-lhe tristeza, não é a ele mesmo, mas àquilo nele que não possui inteligência, cujas tristezas ele não receberá.

5. Mas o que são as dores, as doenças e, de modo geral, os obstáculos à atividade? E se nem mesmo se está consciente? Pois isso pode acontecer devido a

---

[24] *Bíos*.
[25] *Zoé*.
[26] Cf. Platão, *Alcibíades* 11 a 2.

drogas e a outras doenças. Em todos esses casos, como poder-se-ia possuir a boa vida e a felicidade? Deixemos de lado pobrezas e infâmias. Entretanto, alguém poderia contrapor-se a nós observando esses males e, principalmente, os multifamosos infortúnios de Príamo[27]; pois, mesmo que alguém os suporte, e os suporte facilmente, não eram coisas desejadas por ele; mas a existência feliz deve ser desejada; pois esse sábio não deve ser uma alma desse tipo, nem somar à sua essência a natureza do corpo. Diriam que estão dispostos a aceitar isso desde que as afecções do corpo se refiram ao homem e dele sejam as escolhas e esquivas motivadas pelo corpo. Se, porém, o prazer é somado à existência feliz, como poderia ser feliz aquele que está aflito pelos infortúnios e dores quando estas lhe sobrevenham, ainda que seja ele um sábio? Uma tal disposição seria feliz e autosuficiente para os deuses, mas para os homens, que recebem a adição de um elemento inferior, é preciso que busquem a felicidade resultante que concerne à totalidade, e não a que concerne a cada parte, pois, devido ao mau estado de uma parte, a outra, a melhor, seria forçosamente impedida em relação às suas atividades porque as da outra também não vão bem. Se não, afastados do corpo ou mesmo da sensação do corpo, devemos assim buscar a autosuficiência para obter a felicidade.

---

[27] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* I 10. 1100a 8, 11. 1101a 8; *Stoicorum Veterum Fragmenta* III. 585.

6. Contudo, se a razão conceder que a felicidade consista em não ter dor, nem doença, nem infortúnios e não cair em grandes desgraças, nenhuma pessoa poderia ser feliz se lhe estiverem presentes adversidades; mas, se a felicidade reside na obtenção do verdadeiro bem, por que, prescindindo deste e de olhar para ele como critério de vida feliz, havemos de procurar outros bens, que não se somam à felicidade? Pois, se ela for um amontoado de bens e coisas necessárias, e mesmo de não necessárias mas também elas consideradas bens, precisaríamos buscar a presença dessas coisas também; no entanto, se a meta deve ser uma coisa única e não muitas – pois assim não se buscaria uma meta, mas metas –, é preciso concebê-lo sozinho, ele que é o último e também mais valioso e a quem a alma busca acolher em seu próprio seio. E o objetivo dessa busca e dessa vontade não é não estar nessa situação: pois essas coisas não são naturalmente próprias à alma, e apenas o raciocínio, quando elas estão presentes, as evita livrando-se delas ou as busca adicionando-as; mas o desejo mesmo tende ao que é superior a ela, por cuja ocorrência ela se plenifica e se serena, e essa é a existência realmente ambicionada. Não haveria vontade da presença de alguma das coisas necessárias, se a vontade é entendida em sentido próprio, sem mal empregá-la, diria alguém, visto que também estimamos a presença dessas coisas. Pois geralmente declinamos dos males e essa declinação não é de modo algum desejada; mais desejada é, sim, a não necessidade dessa declinação. E os próprios bens o comprovam, quando presentes:

por exemplo, a saúde e a anodinia[28]. Pois qual é seu atrativo? De fato, quando presentes, desprezamos a saúde bem como a ausência da dor. As coisas que, quando presentes, não têm atrativo algum e nada acrescentam à felicidade, mas, quando ausentes, são buscadas devido à presença do que nos entristece, com razão podem ser chamadas necessárias, mas não bens. Portanto, elas não são acrescentáveis à meta, mas, mesmo que elas estejam ausentes e as contrárias presentes, a meta deve ser preservada intacta.

7. Então, por que o homem que vive feliz deseja que essas coisas estejam presentes e repele as contrárias? Diremos que não é porque elas contribuem com alguma coisa para a felicidade, mas, antes, para a existência: e as contrárias a elas ou contribuem para a não existência ou, quando presentes, o atrapalham em sua meta, não por privarem-no dela, mas porque quem tem o melhor quer ter apenas ele, e não algo outro com ele, o qual, quando presente, não o priva do melhor, mas existe de igual modo, apesar de existir o melhor. Absolutamente nada, se o homem feliz não desejar algo mas isso estiver presente, nada é retirado de sua felicidade; se não, a cada dia ele decairia e descairia da felicidade[29]: por exemplo, se perde um escravo ou alguma de suas posses. E haveria uma miríade de coisas que, se não correm de acordo com sua concepção, em nada perturbariam a meta nele presente.

---

[28] Para o que antecede, cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* III 4. 1111b 26-28.

[29] Há, neste trecho, um jogo de palavras, dificilmente reproduzível em português, com os verbos *metapíptein* ("cair além", "mudar", "transformar", "degenerar") e *ekpíptein* ("cair de", "perder").

Mas podem perguntar sobre as grandes desgraças, não sobre as casuais. Que coisa humana seria grandiosa a ponto de não ser menosprezada por aquele que ascendeu ao que está acima de tudo isso e não mais depende de nada inferior? Por que ele não considera importantes as dádivas da boa sorte, grandes o quanto forem, como reinos e o império sobre cidades e povos, ou a colonização e a fundação de cidades, mesmo que originadas por ele mesmo, mas considerará algo importante a queda de impérios e a ruína de sua cidade[30]? Se os considerasse um grande mal, ou simplesmente um mal, seria risível por essa opinião, e já não seria sábio, se considerasse importantes madeira e pedras e, por Zeus, a morte de mortais[31], ele, afirmamos, a quem deve estar presente a idéia de que a morte é melhor do que a vida com o corpo! E se ele mesmo for sacrificado, estimará que a morte lhe é um mal, porque morre ao pé do altar? Se não for enterrado, de todo modo, posto sobre a terra ou sob a terra, seu corpo apodrece. E se é porque não está enterrado de modo suntuoso, mas anonimamente, sem ter merecido um monumento elevado...ah! parvidade! Mas se for levado como prisioneiro, "eis-te o caminho"[32] para partir, se não for possível ser feliz[33]. E se seus familiares forem os prisioneiros, por exemplo, "capturadas as noras e as filhas"[34] – então, que diremos

---

[30] Cf. Epiteto, *Discussões* I. 28. 14, p. 97. 21-22.

[31] Armstrong (1966-1988, vol. I, nota *ad locum*) nos conta um fato interessante: em seus últimos dias de vida, Santo Agostinho, enquanto os Vândalos sitiavam Hipona, não procurava reconforto nas *Escrituras*, mas em Plotino, e relembrava para si essas palavras das *Enéadas* (Cf. Possídio, *Vida de Agostinho* XXVIII: "et se inter haec mala cuiusdam sapientis sententia consolabatur dicentis: 'non erit magnus magnum putans, quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales'").

[32] Homero, *Ilíada* IX, 43.

[33] Menção de Plotino ao suicício.

[34] Homero, *Ilíada* XXII, 65; cf. Epiteto, *Discussões* I. 28. 26, p. 99. 10-12.

se ele tiver morrido sem ver nada disso? Dessa forma, ao partir, teria a opinião de que não seria possível tais desgraças acontecerem? Seria um absurdo! Então, não julgaria possível seus familiares caírem em tais revezes? E não seria feliz por acreditar que isso poderia acontecer? Não, mesmo pensando assim é feliz: e é feliz também quando acontece. Pois pensaria que a natureza deste universo é tal que nos traz esses revezes e que devemos acatá-la. Com efeito, muitos estariam melhores se se tornassem prisioneiros. E depende deles, sentindo o peso de seu fardo, partir[35]; se permanecem, ou permanecem racionalmente e nada há de terrível nisso, ou, permanecendo irracionalmente, quando não deveriam, a culpa é sua. Certamente, não é pela desrazão dos outros, mesmo que *familiares*, que o sábio encontrará o mal, nem dependerá das venturas e das desventuras dos outros.

8. Quanto às suas dores, quando forem violentas, enquanto for possível suportá-las, as suportará; mas se o superarem, o arrebatarão[36]. E ele não será lamentado por sua dor, já que seu brilho interior é como a luz no lampião, quando respira forte o exterior em severa borrasca ventosa e em procela[37]. E se ele não tiver mais consciência, ou a dor prolongar-se pungindo tanto que, embora violenta, não o mate? Se ela se prolonga, ele pensará no que deve fazer, pois ela não suprime o livre-arbítrio[38] nessas situações. Mas é preciso saber que tais coisas não se mostram

---

[35] Nova menção ao suicício.
[36] Cf. Epicuro, fr. 447 Usener = B64-65 Bailey.
[37] Cf. Empédocles, fr. B 84 Diels; Platão, *República* 496 d 7, e *Timeu* 43 c 3.
[38] *Tò autexousíon*.

aos outros como se mostram ao sábio, e que nenhuma delas alcança seu âmago, nem as demais nem as angustiantes. E quando as dores concernem a outros? Seria uma fraqueza da nossa alma[39]. Eis a prova: quando julgamos vantajoso não percebê-las e, uma vez mortos, se elas advêm, não considerando mais o interesse dos outros, mas o nosso próprio, a fim de não sofrermos. Mas isso já é uma fraqueza nossa, que precisamos extinguir, para evitar que, permitindo-a, temamos surgir. Todavia, se alguém disser que somos assim por natureza, que nos condoemos das desgraças de nossos familiares, saiba ele que não somos todos assim e que é próprio da virtude conduzir o que é de natureza ordinária a um estado melhor e mais belo do que o da maioria; e é mais belo não ceder ao que é reputado terrível pela natureza ordinária. Não devemos ser medíocres, mas, esquivando-nos como um grande lutador, enfrentar os golpes do acaso, sabendo que, para certa natureza, eles não são agradáveis, mas são suportáveis para a sua própria natureza, não como terríveis, mas como temores infantis. Então, ele os desejou? Não, frente a males não desejáveis, quando estes lhe estão presentes, contrapõe-lhes a virtude, que deixa sua alma imóvel e impassível.

9. E quando ele não se apercebe, afundado em doenças ou em artes mágicas? Se o preservam sábio mesmo quando nessa situação, adormecido como que num tipo de sono, que o impede de ser feliz? Pois, durante sono, não lhe

---

[39] Seria uma fraqueza da nossa alma compadecer dos sofrimentos alheios.

privam da felicidade, nem calculam esse tempo para dizer que ele não é feliz por toda a vida[40]; mas, se disserem que ele não é sábio, já não discutem a respeito do sábio. Nós, porém, supondo-o sábio, investigamos se ele é feliz enquanto for sábio.

"Que ele seja sábio", dizem: sem perceber-se nem agir conforme a virtude, como seria ele feliz? Ora, se ele não percebe que é saudável, não é menos saudável, e se não percebe que é belo, não é menos belo; mas, se não percebe que é sábio, seria ele menos sábio? Mas pode ser que alguém objete que, no caso da sabedoria, o perceber-se e aperceber-se[41] de si devem estar presentes; pois a felicidade também está presente na sabedoria em ato. Contudo, se o pensar e a sabedoria fossem adventícios, então esse argumento talvez nos dissesse algo; mas, se a realidade[42] da sabedoria está em uma essência, ou melhor, na essência, e essa essência não se destrói no dormente e, em geral, naquele que diz-se não aperceber-se de si, e essa essência é uma atividade nele e tal atividade é insone, então o sábio, enquanto tal, estaria ativo mesmo então; mas essa atividade passaria despercebida não por ele inteiro, mas por uma parte dele: assim como, quando a atividade vegetativa esta ativa, a percepção dessa atividade não chega ao resto do homem através da sensibilidade e, se acaso nós fôssemos a nossa faculdade vegetativa, nós estaríamos ativos; todavia, na verdade, nós não somos isso, mas a atividade daquilo que intelige: estando ela ativa, ativos estaríamos nós.

---

[40] Epiteto, *Discussões*, III. 2. 5, p. 240. 6-9.
[41] *Tò aisthánesthai kaì parakoloutheîn.*
[42] *Hypóstasis.*

10. Talvez ela[43] nos passe despercebida por não concernir a nenhum dos sensíveis; pois ela nos parece, através da sensação como intermediária, trabalhar entre os sensíveis e acerca deles[44]. Mas por que o intelecto não atuará por si mesmo, bem como a alma ligada a ele, que é a anterior à sensação e, em geral, à apreensão? Pois é preciso existir o ato anterior à apreensão, se o mesmo são o inteligir e o ser[45]. E a apreensão parece existir e acontecer quando o pensamento se dobra sobre si, isto é, quando aquilo que age em conformidade com a vida da alma é rebatido de volta, como se repousasse num espelho polido e reluzente. Portanto, assim como, nessas circunstâncias, a imagem é produzida se o espelho está presente, mas, mesmo que não esteja presente ou não se encontre nesse estado, está presente em ato o objeto cuja imagem haveria de existir - assim também, no caso da alma, se fica em repouso aquilo que em nós é tal que nele se exibem os reflexos do pensamento e do intelecto, eles são aí vistos e conhecidos como que sensivelmente junto com o conhecimento anterior, porque o intelecto e o pensamento estão ativos. Todavia, se isso[46] é rompido pela perturbação da harmonia do corpo, o pensamento e o intelecto inteligem sem imagem e, então, a intelecção se dá sem representação[47]; dessa maneira, pode-se pensar algo assim: que a intelecção ocorre acompanhada por uma representação, mas a intelecção não é uma representação. E

---

[43] A atividade de nossa capacidade intelectiva.
[44] Ou seja: Através da mediação da sensibilidade, a intelecção opera no nível das coisas sensíveis e pode tê-las como objetos de sua atividade.
[45] Cf. Parmênides, fr. 3 Diels (= Plotino, III. 8 [30] 8. 8 e V. 1 [10] 8. 17).
[46] Esse "espelho" da alma em que os reflexos do pensamento e do intelecto são exibidos.
[47] *Phantasía;* cf. Aristóteles, *Sobre a Alma* III 7. 431a 16-17.

seriam descobertas, mesmo que estejamos despertos, muitas belas atividades, tanto contemplações quanto ações, quando contemplamos e quando agimos, sem que tenhamos nós a apercepção delas. Pois não necessariamente quem está lendo apercebe-se de estar lendo, principalmente quando lê com contensão; tampouco quem é corajoso, de estar sendo corajoso e de agir, no quanto age, de acordo com a coragem, e outros milhares de exemplos; é que as apercepções podem tornar mais fracas as próprias atividades de que se apercebem, ao passo que, quando as atividades estão sozinhas, são puras, agem com mais intensidade e vivem com mais intensidade e, além disso, quando os sábios se encontram nesse estado, seu viver é mais intenso, porque não está vertido na sensação, mas recolhido na identidade em si mesmo.

11. Se algumas pessoas disserem que tal homem não vive, diremos que ele vive, mas que lhes escapa a felicidade dele, bem como seu viver. E se não se convencerem, pediremos que eles suponham um homem vivo e sábio e, assim, investiguem se ele é feliz, sem diminuírem sua vida e então investigarem se uma boa vida lhe está presente, sem suprimirem o homem e então investigar acerca da felicidade do homem, sem admitirem que o sábio está voltado para o interior e então buscá-lo nas atividades exteriores[48] e, em suma, sem buscarem o objeto de sua vontade nas coisas externas. Pois, desse modo, a existência da felicidade seria

[48] Cf. Epiteto, *Discussões* I. 4. 18.

BIBLIOTECA CENTRAL
CESAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

impossível, se se diz que coisas externas são objetos da vontade e que são objetos da vontade do sábio. Ele gostaria que todos os homens prosperassem e que mal algum rondasse ninguém; mas, se isso não acontece, ele é contudo feliz. E se alguém disser que o sábio comete um disparate quando deseja tais coisas - pois não é possível que os males não existam -, esse alguém evidentemente concordará conosco quando voltamos a vontade do sábio para o interior[49].

12. E quando nos perguntarem que prazer há nesse tipo de vida, que não exijam que estejam presentes os prazeres do descomedimento nem os do corpo - pois é impossível que eles estejam presentes e sumiriam a felicidade[50] -, nem os excessos de júbilo - por que o fariam? -, mas sim os que acompanham a presença dos bens e que não estão em movimento nem em devires; pois os bens já estão presentes e ele está presente a si mesmo; o prazer se detém e isso é o contentamento: o sábio está sempre contente, o estado tranqüilo, a disposição amável, que nenhum dos ditos males o incomoda, se ele é mesmo sábio. Mas se alguém procura alguma outra forma de prazer na vida sábia, não procura a vida sábia.

13. Suas atividades não seriam impedidas pelo acaso, mas se tornariam diferentes conforme o acaso, no entanto todas serão belas, e talvez sejam mais belas

---

[49] Cf. Platão, *Teeteto* a 5.
[50] Cf. Platão, *Filebo* 65 c-d.

na medida em que enfrentam as circunstâncias[51]. E, das atividades conformes às contemplações, as que concernem aos particulares talvez o sejam[52], como o são as que ele executa ao investigar e examinar; mas o "conhecimento supremo"[53] está sempre à mão e com ele, sobretudo se estiver no chamado touro de Fálaris[54], que em vão dizem ser prazeroso, mesmo que muitas vezes seja dito[55]. Pois, nesse caso, aquele que enuncia é o mesmo que está submetido à dor, mas, para nós, o que sente dor é diferente do outro que, coabitando com aquele, enquanto por necessidade coabitar, não será despojado da visão do bem universal.

14. Que o homem, e sobretudo o sábio, não é o composto também é comprovado pela separação do corpo e pelo desprezo aos chamados bens do corpo. Mas é ridículo exigir que a felicidade seja proporcional ao vivente, uma vez que a felicidade é uma boa vida, que se constitui na proximidade da alma e que é uma atividade dela, mas não de toda a alma - pois certo não é uma atividade da alma vegetativa, a fim de ligá-lo ao corpo; e certo essa felicidade não poderia ser a grandeza do corpo e uma boa compleição - nem estaria ela na sensibilidade aguçada, porque o excesso de sensações, sobrepesando, ameaça arrastar o homem para elas. Porém, como existe um tipo de contrapeso para o lado oposto, para as

---

[51] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmena* III. 496 = Diógenes Laércio 7. 109.
[52] Talvez sejam impedidas pelo acaso.
[53] Platão, *República* 505 a 2.
[54] Touro de bronze cuja construção foi ordenada por Fálaris (570-554 a.C.), tirano de Agrigento. Fálaris foi símbolo de crueldade: fechava suas vítimas dentro do touro e o levava ao fogo, para queimá-las; os lamentos dos torturados saíam pela boca do touro como se fossem mugidos.
[55] Cf. Epicuro, fr. 601 Usener, e *Stoicorum Veterum Fragmenta* III. 586.

realidades excelsas, deve-se minimizar e menosprezar as coisas corpóreas, para que se mostre que esse homem é diferente das coisas exteriores. Que seja o homem que se apega às coisas daqui belo e robusto e rico, soberano sobre todos os homens, como quem é deste lugar[56]: ele não deve ser invejado por essas coisas com as quais se ilude. No sábio, elas talvez não existam em absoluto, mas, se existirem, ele as diminuirá, se se importa consigo mesmo. E ele diminuirá e extinguirá com sua incúria as vantagens do corpo e renunciará ao poder. Embora cuide da saúde do corpo, não desejará não ter experiência alguma de doenças, nem tampouco não experimentar dores; mas, se não lhe ocorrerem quando jovem, desejará conhecê-las; já na velhice, não há de querer nem as dores nem os prazeres a incomodarem-no, nem coisa alguma daqui, agradável ou não, para não olhar para o corpo. Quando em meio a dores, contraporá a elas a força por ele conseguida, sem que sua felicidade seja ampliada pelo prazer, pela saúde e ausência de sofrimento, nem suprimida ou diminuída por seus contrários. Pois, se uma coisa nada acrescenta a ele, como o contrário a ela suprimiria sua felicidade?

15. Se houver dois sábios e a um deles estiver presente tudo o que é considerado conforme à natureza, enquanto que ao outro as contrárias, diremos que é igual a felicidade neles presente? Diremos, se são igualmente sábios. E se um deles tem um belo corpo e todas as demais coisas que em nada contribuem para a

---

[56] Cf. Platão, *Teeteto* 176 a 7-8.

sabedoria nem, em geral, para a virtude, para a visão do mais sublime e para ser sublime, que valeria isso? Pois nem mesmo ele, que as possui, se exaltaria mais feliz do que aquele que não as tem; vantagens nessas coisas não contribuiriam nem mesmo para a finalidade de tocar flauta. Acontece que contemplamos o homem feliz com nossas próprias fraquezas, considerando assustadoras e terríveis às coisas que ele não considera; se não, ele ainda não seria sábio nem feliz, caso não tivesse mudado sua concepção acerca dessas fantasias e como que se tornado completamente outro, confiante em si, em que mal algum jamais o acometerá; assim, será também intemente ante tudo. Acovardando-se com algo, não será perfeito na virtude, mas semiperfeito. Pois, ainda que, voltado para outros assuntos, sobrevenha-lhe um medo involuntário e anterior ao juízo, o sábio acorrerá e o rechaçará, e acalmará a criança que nele se agitou com uma certa tristeza através da ameaça ou da razão[57]; mas de uma ameaça impassível, como se impressionasse a criança apenas olhando-a com austeridade[58]. Um tal homem não será por isso nem desamigo nem insensível: ele será tal consigo em suas coisas. Então, permitindo a seus amigos o quanto permite a si, seria o melhor amigo, além de ser provido de intelecto.

---

[57] Cf. Platão, *Fédon* 77 e 55.

[58] São exemplos como esse que nos fazem lembrar que, por trás do tom austero e impassível do Plotino escritor, que parece não presenciar sua era conturbada, havia o Plotino professor – doce, gentil e solícito (cf. *Vida de Plotino*, 9. 18-19) – e o Plotino tutor – a quem muitos pais confiavam a educação e a gerência dos bens de seus filhos (*ibid*,, 9) – e o Plotino amigo – capaz de perceber as angústias mais íntimas e aconselhar com sabedoria (*ibid*, 11. 11ss.).

16. Mas se alguém, tendo elevado o sábio a esse intelecto, não o situa aí, mas o rebaixa aos eventos do acaso, temerá que eles lhe aconteçam e não verá o sábio tal como exigimos que ele seja, mas como um homem simples e, assumindo que ele é uma mescla de bem e mal, irá atribuir uma vida mesclada[59] de bem e mal a um tal homem, que não existe facilmente. Este, mesmo que exista, não seria digno de ser chamado feliz, pois não tem grandeza em valor de sabedoria nem em pureza de bem. Portanto, não está no composto a vida feliz. Corretamente pensa Platão[60] que aquele que há de ser sábio e feliz recebe o bem de lá de cima e olha para ele, se assemelha a ele e vive de acordo com ele. Isso apenas, assim, deve ter para alcançar sua meta, e as demais coisas são como se ele mudasse de lugar sem obter desse lugar acréscimo algum para sua felicidade, mas como quem, em meio a outras coisas difundidas ao seu redor, pondera, por exemplo, se residirá aqui ou acolá, concedendo àquele[61] tudo quanto é necessário e pode ele, mas sendo ele mesmo outro e não sendo impedido de afastar-se daquele, e se afastará no momento certo de sua natureza, pois, ademais, ele é o senhor de suas deliberações a esse respeito. Desse modo, algumas de suas atividades tenderão para a felicidade, porém outras não serão motivadas por essa meta e não são suas em absoluto, mas daquele que está conjugado a ele, com o qual ele se importará e suportará enquanto puder, exatamente como o músico com sua lira enquanto pode usá-la; e, quando não o puder, a trocará por outra ou deixará de usar a lira e deixará as atividades voltadas

---

[59] Cf. Platão, *Filebo* 22 d 6.
[60] Cf. Platão, *Banquete* 212 a 1; *República* 427 d 5-6, 613 b 1; *Teeteto* 176 b 1.
[61] Henry e Schwyzer sugerem que se entenda por este pronome "o homem sensível".

para a lira, e terá um outro ofício sem a lira que, caída a seu lado, ele desprezará, cantando sem instrumentos. Mas não lhe foi dado em vão, desde o princípio, o instrumento: pois já foi por ele usado muitas vezes.

I. 5 [36]

Sobre se a felicidade aumenta com o tempo[1]

1. A felicidade aumenta com o tempo, ainda que a felicidade sempre seja tomada como algo momentâneo? Pois a memória[2] de ter sido feliz em nada a afetaria, nem está ela nas palavras, mas em estar disposto de um certo modo[3]. E essa disposição[4] está no presente, assim como a atividade da vida.

2. Mas se, porque sempre desejamos a vida e a atividade, alcançá-las significaria ser feliz com mais intensidade, então, em primeiro lugar, a felicidade de amanhã será maior, e a seguinte sempre maior que a anterior, e a felicidade já não poderá mais ser medida pela virtude. Depois, mesmo os deuses serão mais felizes agora do que eram antes e sua felicidade ainda não é perfeita e jamais será perfeita. Ademais, quando o desejo alcança seu objeto, ele alcança o presente[5], e sempre o presente, e busca possuir a felicidade enquanto ele existir. E o desejo de viver, buscando a existência, seria o desejo do presente, se é que a existência está no presente. Mesmo quando se quer o porvir e o ulterior, quer-se o que se tem e o

---

[1] Este tratado também recebe o título *Se a felicidade está na distensão do tempo* (*Vida de Plotino*, 5. 39 e 24. 26).
[2] Cf. Epicuro, fr. 435 Usener.
[3] *En tò diakeîsthaí pōs.*
[4] *Diáthesis.*
[5] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* I 11. 1100a 10-11.

que existe, não o que passou ou o que virá, mas que exista aquilo que já existe, buscando não que exista para sempre, mas que exista já o que já está presente.

3. E quanto à frase "ele foi feliz por mais tempo e por mais tempo viu com seus olhos a mesma coisa"? Se nesse maior tempo ele viu com maior precisão, então o tempo fez algo mais por ele; mas se viu da mesma maneira durante todo o tempo, então tem o mesmo que aquele que vislumbrou uma só vez.

4. "Mas o outro teve prazer por mais tempo". Isso, porém, não seria um cálculo correto da felicidade. Se alguém disser que o prazer é a atividade desimpedida[6], dirá o mesmo que o que procuramos. Ademais, o prazer maior existe sempre e apenas no presente, o prazer passado se desvanece.

5. Quê, então? Se um foi feliz do princípio ao fim de sua vida, outro tardiamente e um outro gozou da felicidade antes e depois mudou, possuem eles a mesma quota de felicidade? É que a comparação aqui não se dá entre pessoas que estão todas elas felizes, mas entre pessoas que não estão felizes, quando não estavam felizes, e um outro que está feliz. Então, se este tem algo a mais, ele tem o que uma pessoa que está feliz tem em comparação com pessoas que não estão felizes: isso significa que sua vantagem sobre os outros é algo no presente.

---

[6] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* VII 14. 1153b 10-12.

6. E o infeliz[7]? Não será ele infeliz com maior intensidade num tempo maior? E as outras dificuldades também não aumentam os infortúnios na proporção em que persistem no tempo, como as macróbias dores, tristezas e coisas do tipo? Mas, se essas coisas aumentam o mal com a passagem do tempo, por que as opostas não aumentam a felicidade do mesmo modo?

É que, no caso das tristezas e dores, o tempo causa um aumento, por exemplo, numa doença crônica, pois se torna um estado[8] e o corpo se injuria mais com o tempo. Uma vez que ele permaneça o mesmo e o dano não seja maior, então também nesse caso o presente será sempre o que é doloroso, desde que não somemos o passado ao considerar o surgimento e a permanência do mal; quando se trata do estado de infelicidade, ele aumenta conforme o mal se estende por um tempo maior e a desgraça se torna permanente. Portanto, a infelicidade se torna maior pela adição de mais infortúnio, não pela persistência num tempo maior do mesmo estado. O que persiste no mesmo estado por um tempo maior não se apresenta todo ele de uma vez e, devemos dizer, não faz sentido adicionar o que não existe mais ao que existe. Mas a felicidade tem horizonte e limite e é sempre a mesma. Entretanto, se alguém disser que também aqui há um acréscimo paralelo ao período de tempo maior, de modo a ser maior a felicidade porque aumenta o

---

[7] *Kakodaímon.*
[8] *Héxis.*

progresso das virtudes, ele não estará louvando a felicidade ao computar seus muitos anos, mas que ela se tornou maior quando é mais intensa.

7. Todavia, se devemos considerar apenas o presente e não contá-lo com o que já foi, por que não fazemos o mesmo com o tempo, em vez de somar o passado e o presente e dizer que o total é maior? Por que, então, não dizemos que a felicidade é igual em quantidade ao tempo que ela dura? E poderíamos dividir a felicidade de acordo com as divisões do tempo; ou, inversamente, medindo-a pelo presente, a faremos indivisível.

Não é absurdo calcular o tempo, mesmo que ele já não exista, visto que poderíamos calcular as coisas que existiam antes e já não existem mais, como os mortos, por exemplo; mas é absurdo dizer que a felicidade que já não está presente seja maior do que a que está presente. Pois, por um lado, a felicidade exige estar acontecendo[9] mas, por outro, o tempo além do presente exige não existir mais. De modo geral, significa que o tempo a mais é a fragmentação de uma única existência no presente. Por isso se diz acertadamente que ele é uma "imagem da eternidade"[10] que deseja obliterar em sua própria fragmentação o permanente daquela. Daí que, se essa imagem toma da eternidade aquilo que nela permanece e o faz seu, ela o destrói, salvando-se enquanto estiver de algum modo na eternidade, mas destruindo-se se estiver todo na imagem. Então, se a felicidade depende de uma

---

[9] *Symbebēkénai.*
[10] Platão, *Timeu* 37 d 5.

vida boa, evidentemente devemos afirmar que essa é a vida do ente, pois ela é a mais excelsa. Ela não deve ser computada pelo tempo, mas pela eternidade: e a eternidade não deve ser nem maior, nem menor, nem de extensão alguma, mas ser isso mesmo que é inextenso e não temporal. Portanto, não se deve unir o ente ao não-ente, nem o tempo e a perpetuidade temporal (*tò chronikòn aeí*) à eternidade, e não se deve distender o que não tem distensão, mas sim considerá-lo uma totalidade completa - se é que queres apreender a eternidade -, tomando-o não como a indivisibilidade do tempo, mas como a vida da eternidade, que não é composta por muitos tempos, mas é toda ela completamente fora de todo tempo.

8. Se alguém disser que a memória do que passou, perseverando no presente, aumenta a felicidade daquele que esteve nesse estado por mais tempo, de que memória estaria falando? Pois, ou seria a memória da sabedoria que ele teve antes, ao que responder-se-ia que é mais sábio agora e essa tese não se sustentaria, ou seria a memória do prazer, como se a pessoa que está feliz precisasse de ainda mais júbilo[11] e não bastasse a presente. Ora, que prazer haveria na memória do prazer? Como se alguém se lembrasse de que ontem foi agradado por uma iguaria! Mais ridículo ainda seria a de dez anos atrás! E a sabedoria do ano passado?!

---

[11] Cf. Platão, *Filebo* 65 d 8.

9. Se for a memória de coisas belas, como negar nesse caso que significa algo? É o caso de alguém a quem falta a beleza no presente e, por não tê-la agora, busca a memória do que já se foi.

10. Todavia, muito tempo propicia muitas belas ações, nas quais não tem parte quem está feliz há pouco tempo, se é que devemos dizer que é feliz aquele que não o é por suas muitas belas ações. Contudo, quem diz que a felicidade provém da multiplicidade de tempos e de ações está compondo a felicidade com coisas que não existem mais, coisas passadas, e com uma coisa presente. Por isso situamos a felicidade no presente e, então, investigamos se há maior felicidade em ter sido feliz por mais tempo. Isto, portanto, é o que deve ser investigado: se a felicidade de um longo tempo se torna maior devido a um maior número de ações. Pois bem, primeiro: também é possível para aquele que não exerce ação alguma ser feliz, e não menos, mas com mais intensidade que aquele que exerce; segundo: as ações não propiciam o bem por si mesmas, mas são as disposições que fazem as ações belas, e o sábio tira proveito do bem mesmo agindo, não porque age nem pelo que resulta disso, mas pelo que resulta do que ele possui. Pois até a salvação de um país pode dever-se a um homem ignóbil, e o sábio também terá prazer com a salvação de seu país, mesmo que o agente tenha sido outra pessoa. Não é isso, então, que causa o prazer do homem feliz, mas é o estado que causa não só a felicidade como também algo prazeroso que possa ser produzido através dela. Colocar a felicidade nas ações é colocá-la em algo exterior à virtude e à alma: a

atividade da alma está no pensar e no agir desse modo em si mesma. E isso é a felicidade.

I. 6 [1]

Sobre o belo

1. O belo está sobretudo na visão, mas está também na audição, por conta de combinações de palavras, e está também na música de todos os tipos: pois melodias e ritmos também são belos; há também, para aqueles que se elevam das sensações ao que é superior, belas ocupações, ações, hábitos[1], conhecimentos e ainda a beleza das virtudes[2]. E se houver alguma ainda anterior a essas, ela mesma se mostrará.

Então, o que faz até mesmo os corpos aparecerem belos e a audição anuir a sons porque são belos? E todas as coisas que derivam da alma, como são todas elas belas? São todas as coisas belas por uma e mesma beleza, ou a beleza no corpo é diferente da que há em outra coisa? E o que são, ou que é essa beleza? Pois, enquanto certas coisas não são belas por seu próprio substrato, como os corpos, mas por participação, outras são elas mesmas belezas, tal como a natureza das virtudes. Corpos, com efeito, se mostram ora belos, ora não belos, pois uma coisa é serem corpos, outra serem belos. Então, que é essa beleza presente nos corpos? Primeiramente a seu respeito devemos investigar.

---

[1] *Héxis.*
[2] Cf. Platão, *Hípias Maior* 297 e-298 b, e *Banquete* 210 c.

O que é isso que move os olhares dos espectadores e os volve para si, os atrai e os faz deliciarem-se com o espetáculo? Encontrado isso, talvez possamos, utilizando-o como uma "escada"[3], contemplar também as demais belezas. Dizem que todo mundo[4] diz que a simetria das partes umas com as outras e com o todo, e a adição de algumas boas cores, constitui a beleza para a visão e que, tanto para essas quanto para todas as outras coisas em geral, o serem belas consiste no serem simétricas e mensuradas; para estes, nada simples, mas apenas e forçosamente o que é composto, será belo: e, para eles, o todo será belo, mas as partes individuais não serão belas por si mesmas, apesar de contribuírem para que o todo seja belo. Ora, se o todo é belo, também as partes devem sê-lo, pois com certeza não é a partir de partes feias que ele será belo, mas porque todas elas possuem a beleza. As belas cores, para eles, bem como a luz do sol, sendo simples, não possuindo a beleza da simetria, serão excluídas de serem belas. E o ouro, como será belo? E um relâmpago ou os astros na noite, havemos de vê-los por serem belos? Também nos sons o simples será eliminado, embora, com freqüência, cada um dos sons presentes numa totalidade bela belo seja também ele. E quando, preservada a mesma simetria, o mesmo semblante parece ora belo, ora não, como não dizer que a beleza deve ser algo outro além da simetria e que o simétrico é belo devido a algo outro? E se, passando para as ocupações e discursos belos, atribuírem à simetria a

---

[3] Platão, *Banquete* 211 c 3.
[4] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III. 278 e 472.

causa da beleza também nessas coisas, o que seria chamado simetria nas belas ocupações, ou leis, ou conhecimentos, ou ciências[5]? Como teoremas seriam simétricos uns aos outros? Se for porque são harmoniosos, também haverá concordância e harmonia de maus teoremas. Pois dizer que a justiça é uma nobre ingenuidade é harmônico e coerente com que a temperança é uma idiotice, as proposições concordam entre si[6]. Toda virtude é uma beleza da alma e uma beleza mais verdadeira que as mencionadas acima; mas como elas são simétricas? Pois elas não são simétricas como a magnitude ou o número e, ainda que haja múltiplas partes da alma, a composição ou fusão de suas partes ou seus teoremas obedeceria a que tipo de razão? E qual seria a beleza do intelecto, se ele vive isolado[7]?

2. Recomeçando, pois, digamos primeiramente o que é com certeza o belo nos corpos. Com efeito, é algo que se torna perceptível logo no primeiro vislumbre, e a alma, como se o compreendesse, o declara e, reconhecendo-o, o acolhe e, por assim dizer, a ele se ajusta. Confrontando-se com o feio, porém, ela se recolhe e o recusa e dele se afasta[8], porque é inconsonante e alheia a ele. Pois bem, afirmamos que a alma, como é por natureza o que é e provém da essência que é superior entre os entes, quando vê algo congênere a ela ou um traço do congênere, se alegra e se deleita, e o reporta para si e rememora de si mesma e dos seus.

---

[5] Cf. Platão, *Banquete* 210 c 3-7, e 211 c 6.
[6] Cf. Platão, *República* 560 d 2-3, e 348 c 11-12; *Górgias* 491 e 2.
[7] Isto significa que o intelecto é uma realidade subsistente e separada da alma, sendo indiviso e uno.
[8] Cf. Platão, *Banquete* 206 d 6.

Então, que semelhança há entre as coisas belas daqui e as de lá? E, ainda, se existe semelhança, que sejam semelhantes: mas como são belas tanto as de lá quanto as de cá? Sustentamos que as de cá o são pela participação em uma forma. Pois tudo o que é amorfo, sendo por natureza apto a receber um formato e uma forma[9], se permanece impartícipe da razão[10] e da forma[11], é feio e externo à razão divina: e isso é o inteiramente feio[12]. Mas também é feio aquilo que não é dominado por um formato e por uma razão formativa, porque a matéria não suportou ser completamente formatada pela forma[13]. Pois a forma, advindo, compõe e coordena aquilo que vai ser algo uno e composto de muitas partes, e o conduz a uma completude una e nele produz a unidade através da concordância, pois, sendo ela una, o que foi por ela informado também devia ser uno, na medida de suas possibilidades, uma vez que é composto de múltiplas partes. Assim, a beleza se assenta sobre ele, quando ele já está reduzido à unidade, doando-se às partes e aos todos. Quando ela toma algo uno e isômero, dá ao todo a mesma beleza: assim como, em certas ocasiões, a arte dá beleza a toda uma casa com suas partes e, noutras, uma natureza o faz a uma única pedra. Assim, pois, o corpo belo surge da comunhão com uma razão provinda dos seres divinos.

---

[9] Traduzo *morphé* por "formato" e *eîdos* por "forma, sempre que, como nesta passagem, seja nítida a distinção entre o formato perceptível sensorialmente e a forma inteligível.
[10] *Lógos*.
[11] Cf. Platão, *Timeu* 50 d 7.
[12] A matéria, que não participa da forma, do ser e do bem.
[13] Cf. Aristóteles, *Sobre a Geração dos Animais* IV 3. 769b 12, IV 4. 770b 16-17.

3. A faculdade destinada ao belo o reconhece, e nenhuma outra é mais poderosa do que ela para julgar as coisas que lhe são próprias quando o restante da alma contribui no juízo, e talvez ela se pronuncie ajustando-o à forma que está com ela e usando-a para o juízo como um cânon de correção.

Mas como o que diz respeito ao corpo consoa ao que é anterior ao corpo? Como o arquiteto diz ser bela a casa exterior, tendo-a ajustado à forma interior de casa? É porque a forma exterior, se abstrais as pedras, é a interior dividida pela massa exterior da matéria, sendo indivisível ainda que se manifeste na multiplicidade. Então, quando a percepção vê que a forma nos corpos atou a si e dominou a natureza contrária, que é amorfa, e que um formato sobre outros formatos esplendidamente se sobrepõe, tendo conjugado num todo o que é fragmentário, ela o retoma e o introduz, agora indiviso, em seu interior, e a seu interior presenteia com ele, consoante e concorde e amigo: como quando um grato traço de virtude num jovem é visto por um homem bom consoar com a virtude verdadeira em seu interior.

A beleza da cor é simples devido ao formato e ao domínio da escuridão na matéria através da presença da luz que é incorpórea, razão e forma. Daí o próprio fogo superar em beleza aos outros corpos, pois ele possui posição de forma em relação aos outros elementos, está acima em posição e é o mais sutil de todos os corpos, uma vez que está próximo do incorpóreo, sendo ele o único a não aceitar os outros; mas os outros o aceitam. Pois eles são aquecidos, mas ele não se esfria, e é

primariamente colorido, enquanto os outros tomam dele a forma da cor[14]. Assim, lampeja e brilha como se fosse uma forma. Entretanto, se ele não domina, torna-se esvaído em luz e deixa de ser belo, como se não participasse inteiramente da forma da cor. E as harmonias que estão nos sons, as imperceptíveis que produzem as perceptíveis[15], também desse modo fazem a alma tomar consciência do belo, mostrando o mesmo numa situação diferente. É próprio das harmonias sensíveis serem medidas por números, não em qualquer proporção, mas naquela que sirva para a produção de uma forma que domine. E baste isso sobre as coisas belas no domínio da sensação, que são imagens e como que sombras fugidias que, advindas à matéria, a adornam e nos comovem ao aparecerem-nos.

4. Quanto às belezas ulteriores, que já não cabe à sensação ver, a alma, sem órgãos, as vê e as proclama: devemos contemplá-las elevando-nos, após deixar que a sensação permaneça aqui em baixo. Assim como, no caso das belezas sensíveis, não era possível àqueles que não as tivessem visto nem percebido como belas pronunciarem-se a seu respeito - os cegos de nascença, por exemplo –, do mesmo modo, não o é, acerca da beleza das ocupações, àqueles que não aceitam a beleza das ocupações, dos conhecimentos e de coisas como essas[16]; nem, acerca do brilho

---

[14] Cf. Platão, *Timeu* 67 b.
[15] Cf. Heráclito, fr. 54.
[16] Cf. Platão, *Banquete* 210 c.

da virtude[17], àqueles que nunca imaginaram como é bela "a face da justiça" e da temperança: assim belas, nem mesmo "a estrela da noite ou a da manhã"[18]. Mas devemos ver com o que a alma olha as belezas desse tipo e, vendo-as, nos regozijarmos, sermos tomados por tremor e nos excitarmos muito mais do que com as belezas de antes, já que agora tangemos as belezas verdadeiras. Estas afecções devem acontecer ante tudo que seja belo: assombro, doce tremor, desejo, amor e excitação com prazer. É isso que podem experimentar, e experimentam, as almas perante as belezas invisíveis, todas as almas, por assim dizer, mas sobretudo as que são mais apaixonadas, assim como, quando se trata das corpóreas, todos as vêem, embora não sejam igualmente aguilhoados[19]: mas os que mais o são, são os chamados amantes[20].

5. Devemos, portanto, inquirir os amantes a respeito do que não está na sensação: Que sentis ante às chamadas belas ocupações, aos belos modos, aos comportamentos temperantes e, de modo geral, às ações da virtude, às disposições e à beleza das almas?[21] Vós, vendo-vos belos em vossos interiores, que

---

[17] Platão, *Fedro* 250 b 3.
[18] Eurípides, *Melanipo* fr. 486 Nauck², e Aristóteles, *Ética a Nicômaco* V 3. 1129 b 28-29; cf. *Enéadas*, VI. 6 [34] 6. 39.
[19] Cf. Platão, *Fedro* 251 d 5.
[20] Cf. Platão, *Banquete* 210 b-c.
[21] Cf. Platão, *Fedro* 279 b 9.

experimentais? Como vos dionisais[22], e vos excitais, e desejais congregar-vos convosco, colhendo-vos de vossos corpos? Pois é isso que sentem os verdadeiros amantes! Que é isso, arredor ao qual eles experimentam essas afecções? Não é uma figura, nem uma cor[23], nem uma grandeza, mas algo na alma, ela que é incolor, e incolor é a temperança que ela possui, bem como qualquer outro brilho das virtudes, sempre que vides em vós ou vislumbrais em outrem a grandeza da alma, o comportamento justo, a temperança imaculada, a coragem detentora de face austera[24], a dignidade, o pudor que se difunde com disposição firme, tranqüila e impassível, e o intelecto deiforme sobreluzindo sobre tudo isso. Então, venerando e amando essas coisas, como as denominamos belas? Elas existem e se manifestam, e quem as viu jamais diria que elas são algo outro senão o que realmente existe. Que são realmente? Belas! Mas a razão ainda deseja saber: que são elas para terem feito a alma ser amável? Que é isso que brilha como luz sobre todas as virtudes?

Desejas, então, tomando as coisas contrárias, as feias que surgem na alma, contrastá-las àquelas? Pois saber o que é e por que se manifesta o feio talvez nos ajude no que buscamos. Seja uma alma feia, licenciosa e injusta, infestada de

---

[22] O verbo *anabakcheúesthai* - que significa "ser arrebatado por furor báquico (dionisíaco)" – ocorre apenas aqui e em VI. 7 [38] 22. 9, e essas parecem ser as únicas ocorrências desse verbo em contexto filosófico. Certamente Plotino tem em mente o trecho do *Fédon* platônico em que Sócrates compara os filósofos a bacantes (69 d 1). Em Platão, porém, não há a afirmação do contato com o intelecto e as formas como uma experiência bacante, como há em Plotino. Curiosamente, Hegel retoma essa noção no prefácio à sua *Fenomenologia do Espírito*, em que descreve a verdade como um delírio bacante ("Das Wahre ist so der bacchantische Taumel"). O neologismo "dionisar-se" foi cunhado por Trajano Vieira, em sua tradução d' *As Bacantes* de Eurípides (ed. Perspectiva, 2003).

[23] Platão, *Fedro* 247 c 6.

[24] Cf. Homero, *Ilíada* VII, 212.

muitíssimas concupiscências, de muitíssimas perturbações, em terror por sua covardia, em inveja por sua ignobilidade, tudo em que pensa (se é que pensa) é perecível e abjeto, completamente corrompida, amiga de prazeres não puros[25], vivendo uma vida própria a quem toma como prazerosa a fealdade do que quer que experimente através do corpo. Não diremos nós que essa mesma fealdade lhe foi aditada como um mal[26] adventício, que não só a danificou, mas também a tornou impura e misturada a muito de mal[27], sem mais possuir vida nem percepção puras, mas que, vivendo uma vida frágil devido à mescla com o mal e estando por demais fundida à morte, sem mais ver o que uma alma deve ver e sem mais se permitir permanecer em si mesma[28] por ser sempre arrastada para o exterior e para o inferior e para o obscuro?

Sendo impura, creio, e levada a qualquer parte por sua atração por aquilo que incide na sensação, tendo muito do corpo misturado a si, entretida em demasia com o material e o abrigando em si, ela trocou sua forma por uma diferente através de sua fusão com o inferior: é como se alguém, imergindo em lama ou sujeira, não mais revelasse a beleza que possuía[29] e dele só se visse o que foi deslustrado pela lama ou sujeira; a este, pois, a feiúra proveio da adição do alheio, e sua tarefa, se há

---

[25] Cf. Platão, *Górgias* 525 a.
[26] Adoto aqui a sugestão de Rinck, que substitui *kalón* ("belo") por *kakón* ("mal"); a alma é bela e pura por natureza e o mal não lhe diz respeito senão acidentalmente: *kalón*, nesta passagem, não faz sentido algum.
[27] Platão, *Fédon* 66 b 5.
[28] Cf. Platão, *Fédon* 79 c.
[29] Cf. Heráclito, fr. 5, e Platão, *Fédon* 110 a 5-6.

de ser belo novamente, é limpar-se e purificar-se para que seja o que era antes. E falaríamos corretamente, se disséssemos que a alma é feia pela mescla, pela fusão e por sua inclinação para o corpo e para a matéria. E essa é a fealdade da alma, não estar pura nem imaculada, assim como a do ouro, mas estar contagiada por terra, que, uma vez retirada, resta o ouro, e ele é belo quando está isolado de tudo mais e permanece sozinho consigo. Do mesmo modo, a alma, quando isolada das concupiscências que adquire através do corpo, com quem se associa completamente, libertada das outras afecções e purificada daquilo que a tem estando incorporada, ao permanecer sozinha, ela depõe toda a feiúra provinda da outra natureza.

6. Pois, como diz o antigo ensinamento, a temperança, a coragem e toda virtude é purificação, inclusive a própria sabedoria. Por isso os mistérios corretamente enigmam que o não purificado, indo ao Hades, jazerá na lama, porque o que não é puro é amigo da lama por sua maldade[30]: como os porcos, não puros de corpo, se comprazem com esse tipo de coisa[31]. Que seria, então, a verdadeira temperança senão o não associar-se aos prazeres do corpo, fugir deles por não serem puros nem próprios do puro? E a coragem é afobia da morte. Esta, porém, a morte, é estar a alma afastada do corpo[32]. Mas não teme isso quem ama

---

[30] Cf. Platão, *Fédon* 69 c 1-5.
[31] Cf. Heráclito, fr. 13.
[32] Cf. Platão, *Fédon* 64 c 5-7.

estar só. A magnanimidade, por sua vez, é o desdém pelas coisas daqui. E a sabedoria, a intelecção aversa às coisas baixas e que conduz a alma às superiores.

A alma, estando purificada, torna-se então forma e razão, inteiramente incorpórea, intelectual e toda ela pertencente ao divino, donde provém a fonte do belo e todas as coisas congêneres desse tipo. A alma assim alçada ao intelecto torna-se a-flux bela. O intelecto e as coisas dele oriundas são a beleza própria e não alheia da alma, pois nesse momento ela é verdadeiramente apenas alma. Por isso, também se diz corretamente que o bem e o belo para a alma consistem em assemelhar-se a deus[33], porque daí provêm o belo e a outra parte dos entes. Ou melhor: os entes são a beldade e a outra natureza é o feio, que é ele mesmo o mal primeiro, de modo que, para deus, o mesmo é ser bom e belo, ou melhor, o bem e a beldade.

Logo, deve-se do mesmo modo investigar o belo e o bem, o feio e o mal. E como o primeiro deve-se estabelecer a beldade, que também é o bem: dele provém imediatamente o intelecto enquanto o belo; a alma é bela pelo intelecto: e as demais coisas são belas devido à alma que as informa, tanto as belas no âmbito das ações quanto as no das ocupações. Ademais, os corpos, todos os que são considerados belos, é já a alma que os faz assim: porque ela é divina e como que uma fração do belo, ela torna belas todas as coisas que toca e domina, na proporção em que são capazes de participar.

---

[33] Cf. Platão, *República* 613 b 1; *Teeteto* 176 b 1; e também I. 2 [19] 1. 1-6.

7. É preciso, então, ascender novamente ao bem, ao qual toda alma almeja. Se alguém o viu, sabe o que digo[34], como ele é belo. Ele é desejável por ser bom e o desejo tende a ele, mas a obtenção do bem é para aqueles que se alçam ao superior, que estão convertidos e que se despem do que vestimos ao decair - assim como para aqueles que se alteiam aos ritos sagrados dos templos há purificações, despojamentos das vestes de antes e o avançarem nus[35] -, até que, ultrapassado na ascensão tudo quanto é alheio a deus, um o veja, solitário ao solitário imaculado[36], simples, puro, de quem todas as coisas dependem e para quem olham, por quem existem e vivem e inteligem[37]: pois ele é causa da vida, do intelecto e do ser.

Se, pois, alguém o visse, que amores sentiria! e que desejos, querendo confundir-se com ele! e como tremeria prazerosamente! É próprio de quem ainda não o viu almejar a ele como bem; mas próprio de quem o viu é o maravilhar-se com sua beleza, o encher-se de um assombro prazeroso, o abalar-se inofensivamente, o amar com verdadeiro amor e agudos desejos, o rir-se dos outros amores e o desprezar o que outrora estimava belo: é o mesmo que experimentam os que presenciaram manifestações de deuses ou daímones e não mais aprovam as belezas dos demais corpos. Que pensar, então, se alguém vir o

---

[34] Alusão a uma experiência pessoal, como em VI. 7 [38] 34. 11-12 e VI. 9 [9] 9. 46-7 (cf. introdução, nota 135).
[35] Cf. Platão, *Górgias* 523 c-e, e Fílon, *Legum Allegoria*, 2. 56.
[36] Cf. Platão, *Banquete* 211 e 1.
[37] Cf. Aristóteles, *Sobre o Céu* I 9. 279 a 28-30, e *Metafísica* Λ 7. 1072 b 14.

belo em si e por si mesmo puro, não infectado pela carne, pelo corpo, fora da terra, fora do céu, para que seja puro?[38] Pois todas estas[39] belezas são adventícias, misturadas e não primárias, mas derivadas dele.

Aquele que supre todas as coisas e, permanecendo em si, dá sem nada receber em si[40]: se alguém o visse, perseverando na visão e rejubilando-se por assemelhar-se a ele, de que beleza ainda precisaria? Pois sendo ela mesma a beleza suprema e a primária, lavra belos seus amantes e os torna amáveis. E eis que se põe o combate maior e extremo para as almas[41], e todo nosso labor é para isso, para não ficarmos sem parte no mais sublime espetáculo: abençoado quem o alcançou, tendo contemplado abençoada visão[42], e desgraçado quem não o alcançou. Pois não é desgraçado quem não alcançou as belezas das cores ou dos corpos, nem é desgraçado quem não alcançou poder nem autoridade nem realeza, mas quem não alcançou isso e apenas isso, por cujo alcance é mister abdicar de realezas e da autoridade sobre toda a terra e o mar e o céu, se, tendo abandonado e desprezado essas coisas, volvendo-se para ele o visse.

---

[38] Cf. Platão, *Banquete* 211 a 8, e d 8-e 2.
[39] Estas belezas daqui, deste mundo, sensíveis.
[40] Cf. Platão, *Timeu* 52 a 2.
[41] Platão, *Fedro*, 247 b 5-6.
[42] Platão, *Fedro* 250 b 6.

8. Então, qual o modo? Qual a concepção?[43] Como alguém contemplará uma "beleza inconceptível"[44] que, por assim dizer, guarda-se no íntimo dos sacros áditos e não se adianta afora para que mesmo um profano a veja? Avance e adentre quem é capaz[45], deixando do lado de fora a visão dos olhos e sem mais voltar-se para as antigas fulgências dos corpos. Pois, vendo as belezas nos corpos, de modo algum se deve persegui-las, mas, entendendo que são imagens e traços e sombras, fugir para aquilo de que estas são imagens. Pois se alguém as persegue, desejando apanhá-las como algo verdadeiro, acontecerá com ele o mesmo que com aquele que quis apanhar sua bela imagem corrente sobre a água - como me parece enigmar um certo mito por aí - e sumiu abismando-se na profundeza do rio[46]; do mesmo modo, aquele que se apega à beleza dos corpos e não a abandona se abisma, não com o corpo, mas com a alma, nas profundezas tenebrosas e funestas para o intelecto, onde, permanecendo cego no Hades, conviverá com sombras por toda parte.

"Fujamos para a pátria querida"[47], alguém exortaria com maior verdade. Então, que fuga é essa? Como? Navegaremos como Odisseu, diz ele[48] - enigmando,

---

[43] Cf Platão, *Filebo* 16 a 7. Armstrong (1966-1988, vol. I, nota *ad locum*) menciona a profunda admiração que este capítulo das *Enéadas* causou em Santo Agostinho, que emprega com freqüência frases daí retiradas, ao falar do retorno da alma para Deus: cf. *Cidade de Deus* IX. 17, e *Confissões* I. 18 e VIII 8.

[44] Platão, *Banquete* 218 e 2, e *República* 509 a 6.

[45] Cf. Platão, *Fedro* 247 a 6-7.

[46] Trata-se de uma variante do mito de Narciso; cf. Pausânias, IX. 31. 7.

[47] Homero, *Ilíada* II, 140.

[48] Homero.

penso eu -, que fugiu da feiticeira Circe ou de Calipso[49], não contente em permanecer, embora tivesse prazeres para os olhos e se unisse a muita beleza sensível. Nossa pátria é donde viemos e nosso pai está lá. Que jornada e que fuga são essas, portanto? Não devemos perfazê-la com os pés: os pés nos levam a todo lugar, da terra para terra; e não precisas preparar uma carruagem de cavalos ou uma embarcação[50], porém deves te afastar de tudo isso e não olhar, mas, como que cerrando os olhos, substituir essa visão e despertar uma outra, que todos têm, mas poucos usam.

9. E o que vê essa visão interior? Recém-desperta, não pode ver completamente as coisas radiantes[51]. É preciso, então, acostumar a própria alma a ver primeiro as belas ocupações; em seguida, as belas obras, não essas que as artes realizam, mas as dos chamados homens bons; depois, vê tu a alma dos que realizam as belas obras[52]. Como verias o tipo de beleza que uma alma boa possui? Recolhe-te em ti mesmo e vê; e se ainda não te vires belo, como o escultor de uma estátua que deve tornar-se bela apara isso e corrige aquilo, pule aqui e limpa ali, até que exiba um belo semblante na estátua, assim apara também tu todo o supérfluo, alinha todo o tortuoso, limpa e faz reluzente todo o opaco e não cesses

---

[49] Cf. Homero, *Odisséia* IX, 29ss., e 10, 483-4.
[50] Cf. Píndaro, *Píticas*, 10. 29-30.
[51] Cf. Platão, *República* 515 e-516 a.
[52] Cf. Platão, *Banquete*, 210 b-c.

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

de moldar a estátua de ti mesmo[53], até que resplandeça em ti o esplendor deiforme da virtude, até que vejas "a temperança assentada em sacra sede"[54].

Se te tornaste isso, e viste isso, e se puro te consocias contigo sem ter impedimento algum a esse tipo de unificação e sem ter em teu interior algo alheio mesclado a ti, mas sendo tu inteiro luz verdadeira apenas, não medida por dimensão, não confinada à pequenez por um contorno, nem dilatada em dimensão através da ilimitabilidade, mas imensurável totalmente, como maior que todo metro e mais que toda quantidade: se vês que tu te tornaste isso, já tornado visão, confiando em ti[55] e já aqui acimalçado, sem mais careceres de guia[56], fixa o olhar e vê: pois esse é o único olho que vê a súpera beleza. Mas, se o olho se dirige à visão turvado pela maldade e não purificado, ou fraco, incapaz por falta de vigor de olhar as coisas completamente radiantes, ele nada vê, mesmo que outra pessoa lhe mostre o que está presente e pode ser visto. Pois, após ter-se o vidente feito congênere e semelhante ao visto, ele deve lançar-se à contemplação. Pois nenhum olho jamais veria o sol, se não tivesse nascido soliforme[57], e a alma não veria o belo sem ter-se tornado bela. Portanto, que primeiro se torne todo deiforme e todo belo, se alguém pretende contemplar deus e o belo. Pois, ao elevar-se, chegará primeiro ao intelecto e, lá, saberá que são belas todas as formas e afirmará que a beleza é

---

[53] Cf. Platão, *Fedro* 252 d 7.
[54] Platão, *Fedro* 254 b 7.
[55] Cf. Platão, *Teeteto* 148 c 9.
[56] Platão, *Carta VII* 341 a 6.
[57] Cf. Platão, *República* 508 b 3, 509 a 1.

isto, as idéias: tudo é belo por causa delas, as filhas do intelecto e da essência. Mas ao que está além disso chamamos a natureza do bem, que tem o belo anteposto diante de si. Assim, em um discurso impreciso, ele é a beleza primária; mas, se se distingue os inteligíveis, se dirá que a beleza inteligível é a região das formas[58], ao passo que o bem é o que está além, fonte e princípio[59] do belo. Caso contrário, o bem e o belo primário seriam identificados; de qualquer modo, o belo está lá.

---

[58] Cf. Platão, *República* 517 b 5.
[59] Cf. Platão, *Fedro* 245 c 9.

I. 7 [54]

Sobre o bem primário e os outros bens[1]

1. Poderia alguém dizer que o bem para cada ser é algo diferente da atividade própria à natureza de sua vida, e que, se for algo constituído pela multiplicidade, o bem para ele é a atividade, inerente e própria à sua natureza e nunca falível, do melhor nele? Então, a atividade da alma será o bem próprio à sua natureza?[2] Entretanto, se ela, sendo excelsa, dirigir sua atividade ao mais excelso, esse não seria o bem apenas para ela, mas o bem simplesmente. Então, se algo, sendo o melhor dos entes e estando acima dos entes, não dirigir sua atividade a outra coisa, ao passo que todas as outras dirigem as suas a ela, é evidente que esse seria o bem, através do qual é possível também para os outros participarem do bem; e todas as demais coisas que possuam o bem desse modo[3] o fazem de duas maneiras: por assimilarem-se a ele ou por dirigir sua atividade para ele. Então, se o desejo e a atividade se dirigem ao bem mais excelso, é necessário que, como o bem não olha nem deseja algo outro porque é, em seu repouso, fonte e princípio[4] das atividades conformes à natureza e faz boniformes às outras coisas, não porque sua atividade se dirige para elas – pois são elas que se dirigem para ele –, ele não seja o bem por sua atividade nem por sua intelecção, mas deve ser o bem por sua

---

[1] Este tratado também recebe o título *Sobre a felicidade* (*V.P.*, 6. 24).
[2] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III. 13 e 16.
[3] Por participação.
[4] Cf. Platão, *Fedro* 245 c 9.

permanência. Ora, porque ele está além da essência[5], também está além da atividade e além do intelecto e da intelecção. Ademais, isso por sua vez deve ser estabelecido como o bem, do qual todas as coisas dependem[6], enquanto ele de nada depende; pois assim também será verdadeiro que ele é "aquilo que todas as coisas desejam"[7]. É necessário, portanto, que ele permaneça e que todas as coisas se volvam para ele, como um círculo para o centro do qual provêm todos os raios. Um exemplo é o sol, que é como um centro para a luz que dele provém e dele depende: em todo lugar, de fato, ela está com ele e jamais se separa; e se quiseres separar os dois, a luz continuará com o sol[8].

2. E como todas as coisas se dirigem ao bem? As inanimadas se dirigem à alma, e a alma se dirige a ele através do intelecto. Mas todas as coisas possuem algo dele por serem unas de certo modo e por serem entes de certo modo. E também elas participam da forma: portanto, como participam dessas coisas, assim participam também do bem. De sua imagem, no entanto: pois aquilo de que participam são imagens do ente e do uno, assim como sua forma. Mas o viver da alma, a primeira após o intelecto, é mais próximo da verdade e, através do intelecto, ela é boniforme; e ela pode ter o bem, se olhar para ele; mas é o intelecto o seqüente ao bem. Portanto, a vida é o bem para aquele que partilha do viver, e o

---

[5] Platão, *República* 509 b 9.
[6] Cf. Aristóteles, *Metafísica* Λ 7. 1072b 14.
[7] Aristóteles, *Ética a Nicômaco* I 1. 1094a 3.
[8] Isto é, se a luz for interceptada por uma tela -"par un écràn", acrescenta Bréhier à sua tradução (1924-1938, vol I., p. 109) – ou mesmo por um planeta, no caso de um eclipse, a luz permanece do lado do sol porque dele se origina e dele depende para existir.

intelecto, para aquele que partilha do intelecto: dessa forma, para aquele que partilha da vida com intelecto, dupla é sua via para o bem.

3. Se a vida é um bem, esse bem pertence a todo vivente? De modo algum: pois a vida no vil coxeia, como um olho em quem não vê nitidamente: ele não cumpre sua função[9]. Mas se a vida, à qual está misturado o mal, é um bem para nós, como a morte não seria um mal? Mas para quem? Pois o mal deve sobrevir a alguém; mas para aquele que não existe mais ou, se existe, está destituído de vida, nem mesmo neste caso há mal algum, como não há mal algum para uma pedra. Todavia, se existem vida e alma após a morte, já seria um bem, porque a alma exerce melhor suas atividades sem o corpo. Mas, se ela se torna parte da alma universal, que mal poderia acontecer-lhe, estando lá? De modo geral, assim como para os deuses existe bem, mas mal algum, assim também é para a alma que salvaguarda sua pureza; e mesmo que ela não a salvaguarde, não é a morte que lhe seria um mal, mas a vida. E, ademais, se houver punições no Hades, mais uma vez, também lá a vida lhe será um mal, porque não será vida apenas. Contudo, se a vida é a união de alma e corpo, e a morte é sua separação[10], então a alma é susceptível de ambas.

Porém, se a vida é boa, como a morte não há de um mal? É que é boa a vida para aqueles que a possuem não enquanto união, mas porque através da virtude defendem-se do mal; mas a morte é um bem ainda maior. Ou melhor: deve-se

[9] Cf. Platão, *República* 353 b 14; e Aristóteles, *Ética a Nicômaco* I 6. 1097b 30-32.
[10] Cf. Platão, *Górgias* 524 b 2-4.

dizer que a vida no corpo é um mal por si só, mas que pela virtude a alma reside no bem porque não vive como composto, mas já se separa dele.

I. 8 [51]

Sobre o que são e de onde vêm os males[1]

1. Aqueles que investigam de onde provêm os males, quer para os entes, quer relacionados a um gênero de entes, fariam um adequado princípio de investigação se estabelecessem primeiro o que é o mal e qual a natureza do mal. Pois assim se saberia também de onde veio ele, onde se assenta e ao que se aplica, e se chegaria a um consenso universal sobre se ele existe nos entes. Todavia, não teríamos caminho para conhecer a natureza do mal por uma das capacidades em nós, uma vez que o conhecimento de todas as coisas se dá através da semelhança[2]. Pois o intelecto e a alma, porque são formas, produziriam o conhecimento também a partir de formas e para elas estaria voltado seu desejo; mas como alguém poderia imaginar o mal como uma forma, se ele se manifesta na ausência de todo bem?[3] Se é porque a ciência dos contrários é a mesma e o mal é o contrário do bem, a ciência do bem será também a do mal, é necessário que aqueles que pretendem vir a compreender o mal vejam claramente o bem, haja vista que as coisas melhores precedem as piores e são formas, ao passo que as piores não o são, mas são antes privação. Entretanto, ainda é uma questão como o bem é contrário ao mal: talvez

[1] Este tratado recebe ainda os títulos *Que são os males* (*Vida de Plotino*, 6. 18) e *De onde vêm os males* [illegible].

[2] Cf. Platão, *Timeu* 50 e, 52 b; e Aristóteles, *Sobre a Alma* I 2. 404b 17-18.

[3] Cf. Platão, *Fédon* 97 d 4-5, e Aristóteles, *Primeiros Analíticos* I 1. 24a 22.

porque um seja o princípio e o outro o derradeiro, ou um é como forma e o outro como privação. Mas isso, depois[4].

2. Agora, diga-se qual é a natureza do bem, segundo a pertinência às presentes discussões. Ele é aquilo de que todas as coisas dependem e que todos os entes desejam[5], tendo-o como princípio e dele necessitando; ele, porém, é sem carência, suficiente a si mesmo, nada necessita, metro e limite de todas as coisas, doando de si o intelecto e a essência e a alma e a vida e a atividade centrada no intelecto. Até ele[6], todas as coisas são belas: mas ele mesmo é hiperbelo e está além das coisas mais excelsas reinando no inteligível[7], embora esse intelecto não seja como o que alguém imaginaria a partir dos que em nós são chamados intelectos, que são preenchidos por premissas, que são capazes de entender o que é enunciado, que raciocinam e produzem teoria da conseqüência, como quem considera os entes a partir de uma seqüência lógica porque não os possui primariamente, mas ainda estavam vazios antes de aprenderem, embora fossem intelectos. Aquele intelecto não é desse tipo, mas contém todas as coisas, é todas as coisas, está com elas estando consigo e contém todas sem as conter. Pois elas não são uma coisa e ele outra; nem estão separadas cada uma das coisas nele: pois cada

[4] Plotino voltará a esse tema nos capítulos 6 e 7.

[6] Parece-me melhor entender este pronome como referente ao intelecto, não ao uno: o intelecto e o conjunto dos seres inteligíveis são belos, mas o uno é superior a toda beleza, pois é sua causa.

[7] Cf. Platão, *República* 509 d 2.

uma é totalidade e completamente tudo; e não estão confusas, mas sim separadas. Com efeito, o participante não participa de todas ao mesmo tempo, mas da que é capaz de participar. E ele é a primeira atividade daquele e a primeira essência, mas aquele permanece em si mesmo; o intelecto exerce sua atividade ao redor dele, como se vivesse ao seu redor. E a alma, dançando no exterior em volta do intelecto, olhando para ele e contemplando seu interior, vê deus através dele. E essa é a vida imperturbada e abençoada dos deuses[8] e aqui absolutamente não existe o mal, e se aqui tivesse parado, mal nenhum existiria, mas apenas o bem primeiro e os bens segundos e terceiros: "em torno do rei de todas as coisas todas elas estão, e ele é a causa de todas as coisas belas, e todas são dele, e o segundo está em torno das secundárias e o terceiro em torno das terciárias"[9].

3. Se são esses os entes e o que está além dos entes, o mal não poderia estar nos entes nem no que está além dos entes: porque eles são bons. Resta, portanto, se o mal existe, que exista nos não-entes, sendo como uma forma do que não é e estando na proximidade de alguma das coisas misturadas ao não-ente, ou que de algum modo esteja em comunhão com o não-ente. Mas um não-ente que não é o não-ente absoluto, mas apenas distinto do ente; mas não-ente neste sentido não é como o movimento e o repouso que há no ente, mas como imagem do ente ou algo

[8] Cf. Platão, *Fedro* 248 a 1.

[9] Citação de *Carta II* (312 e 1-4), [illegible] não era suspeita para Plotino, é um texto importante para ele, pois, assim pensa, apresenta [illegible] 7 [38] 42. 15-20.

que é ainda mais não-ente[10]. Isso é todo o sensível e as quantas afecções ocorrem no sensível, ou algo posterior a elas e como que acidental a elas, ou o princípio delas, ou qualquer um dos elementos que compõem esse não-ente desse tipo. Agora, alguém poderia chegar a uma noção dele como um tipo de imensurabilidade diante da medida, ilimitado diante do limite, informe diante do formifactível[11], sempre deficiente diante do autosuficiente, sempre indeterminado, de modo algum estável, onipassível[12], insaciável, absoluta escassez[13]: esses traços não são acidentais nele, mas são como que sua essência, e qualquer parte dele que vires, também ela será tudo isso; e todas as coisas que dele participem e se lhe assemelhem se tornam más, embora não sejam exatamente más.

Então, em que realidade[14] estão presentes esses traços que não são diferentes dela, mas são ela mesma? Ora, se o mal é um acidente em algo outro, é necessário que ele mesmo seja algo antes, mesmo que não seja uma essência. Pois, assim como há o bem em si e o bem acidental, da mesma maneira deve haver também o mal em si e o mal acidental conforme a ele já em outro. Então, qual é a imensurabilidade, se não está no imensurado? Mas, como há uma medida que não está na coisa medida, há também uma imensurabilidade que não está no imensurado. Porque, se estiver em algo outro, ou estará no imensurado – mas este não necessita de imensurabilidade, sendo imensurado –, ou estará no medido: mas

[10] Cf. Platão, *Sofista* 285 d 6, 257 b 3-4, 240 b 11.
[11] *Eidopoietikón.*
[12] Cf. Platão, *Timeu* 52 d 6-e 1.
[13] Cf. Platão, *Banquete* 203 b 4.
[14] *Hypóstasis.*

não é possível que o medido, enquanto medido, possua imensurabilidade. Então, há de existir algo por si mesmo ilimitado e que é por sua vez ele mesmo informe e as demais coisas anteriores que caracterizavam a natureza do mal; e se há algo posterior a ele do mesmo tipo, ou o possui mesclado a ele, ou é assim porque olha para ele, ou é produtivo de algo desse tipo. Essa coisa subjacente aos contornos, às formas, aos formatos, às medidas, aos limites e que está adornada com adorno alheio porque não possui bem algum por si mesma, tal como um espectro perante os entes, exatamente ela é a essência do mal, se é que pode existir uma essência do mal, que a razão descobre ser o mal primário e o mal em si.

4. A natureza dos corpos, no quanto participa da matéria, seria um mal não primário: pois eles possuem uma forma não verdadeira, estão desprovidos de vida, destroem-se uns aos outros, o movimento deles originado é desordenado, são obstáculo para a alma em sua atividade própria e esquivam-se da essência fluindo sempre, são um mal secundário; e a alma por si mesma não é má, nem é toda ela má. Mas qual é má? Como diz ele[15]: "uma vez que escravizamos aquilo em que a maldade da alma naturalmente brotou", porque é a forma irracional da alma que recebe o mal, a imensurabilidade, o excesso e a falha, dos quais provêm não só a licenciosidade e a covardia, mas também os demais vícios da alma, afecções

[15] Platão, *Fedro* 256 b 2-3.

involuntárias que produzem opiniões falsas e o parecer que os males e os bens são aquilo de que se foge ou se busca.

Mas quem é o causador dessa maldade e como o referirás àquele princípio e causa? Em primeiro lugar, essa espécie de alma não está fora da matéria nem existe por si mesma. Ela, pois, está mesclada à imensurabilidade e é impartícipe da forma que ordena e conduz à medida: porque ela está fundida a um corpo que tem matéria. Em segundo lugar, mesmo a parte racional, se é prejudicada, é impedida de ver por causa das afecções, por estar obscurecida pela matéria e inclinar-se para a matéria e não olhar completamente para a essência, mas para o devir, cujo princípio é a natureza da matéria, que é tão má que mesmo aquilo que ainda não está nela, apenas tendo-a olhado, contamina-se com mal dela. Pois, sendo ela totalmente impartícipe do bem, privação dele e pura carência, ela assemelha a si tudo o que de algum modo tiver contato com ela.

Logo, a alma que é perfeita e se inclina para o intelecto é sempre pura, desvia-se da matéria e não vê nem se achega de tudo aquilo que é indeterminado, imensurado e mau; pura, portanto, permanece completamente determinada pelo intelecto. Por outro lado, a alma que não permaneceu assim, mas avançou para fora de si por não ser perfeita, por não ser primária, cheia de indefinição por causa de sua carência, na medida em que carece, como uma imagem daquela alma, vê a escuridão e tem já matéria, olhando para o que não vê, como dizemos que se vê também a escuridão.

5. Mas, se a carência do bem é a causa da visão e da convivência com a escuridão, o mal para a alma estaria na carência e esse seria o primeiro – e que o segundo seja a escuridão –, e a natureza do mal não estaria mais na matéria, mas seria mesmo anterior matéria. Mas, não, o mal não está em uma carência qualquer, mas na total. É fato que aquilo que carece em pouco do bem não é mal, pois pode até ser perfeito em relação à sua natureza. Mas, quando carece totalmente, precisamente o que é a matéria, isso é o mal real que não tem parte alguma no bem. Pois a matéria sequer possui o ser, para que assim participe do bem, mas para ela o ser é um homônimo[16], de modo que é verdadeiro dizer que ela não existe. A carência, então, comporta o não ser bem, mas a carência total, o mal; e uma grande carência comporta a possibilidade de tombar para o mal e é já um mal. Por isso, é necessário que o mal seja concebido não como este mal, como a injustiça ou algum outro vício, mas como aquilo que ainda não é nenhum destes que são modalidades de formas dele formadas por adições: por exemplo, a malvadez na alma e, por sua vez, suas formas especificadas, seja pela matéria em que estão, seja pelas partes da alma, seja porque uma é como que uma visão e outra uma impulsão ou uma afecção.

Entretanto, se alguém sustentar que já as coisas externas à alma são males, por exemplo a doença, a pobreza, como as remeterá àquela natureza? Ora, a

[16] Emprego "homônimo" (*homônimos*) na acepção de termo "equívoco", isto é, que se aplica a diversos sujeitos apenas em sentido diferente, por oposição a termo "unívoco" (cf. I. 2 [19], nota 23).

doença é a carência e o excesso de corpos materiais que não retêm a ordem e a medida, e a fealdade é a matéria não dominada por forma, e a pobreza é a falta e a privação das coisas de que temos necessidade devido à matéria a que somos conjugados, cuja natureza é ser indigente. Então, se o que foi dito é correto, não se deve dizer que nós sejamos o princípio dos males, sendo maus por nós mesmos, mas que eles são anteriores a nós; e que os males detêm os homens sem que estes o queiram, mas que há uma fuga dos males na alma[17] para os que são capazes, embora nem todos sejam capazes. E, ainda que a matéria esteja presente nos deuses sensíveis[18], não está presente o mal, isto é, o vício que têm os homens, pois nem mesmo está em todos os homens; porque eles dominam a matéria – mas são melhores aqueles em que ela não está presente –, e a dominam com aquilo neles que não está na matéria.

6. Mas é preciso investigar também em que sentido se diz[19] que os males "jamais perecerão", mas existem "necessariamente"; e que "não estão nos deuses", porém sempre "circundam a natureza mortal e esta é sua região". Acaso se diz então, com isso, que o céu é "puro de males", sempre avançando regularmente e marchando com ordem, e que lá não há injustiça nem outro vício, nem cometem injustiça uns aos outros, porém marcham em ordem, mas que na terra há injustiça

[17] Cf. Platão, *Fedro*, 107 d 1.

[18] Os deuses sensíveis são os astros.

[19] Este capítulo e o próximo são comentário a um trecho do diálogo platônico *Teeteto* (176-7); eles contêm, por conseguinte, várias referências a essa passagem, indicadas aqui por aspas.

e desordem? Pois essa é "a natureza mortal e esta região". Mas, quando se diz que "é preciso fugir daqui", já não se trata das coisas sobre a terra. Porque a fuga, diz ele, não é afastar-se da terra, mas, mesmo estando na terra, "ser justo e piedoso com sabedoria", de modo que é dito que é preciso fugir dos vícios, uma vez que para ele os males são o vício e tudo que resulta do vício; e quando o interlocutor nota que ocorreria a extinção dos males, se ele[20] "persuadisse os homens do que diz", ele responde que "não é possível" que isso aconteça: pois os males existem "por necessidade", uma vez que "deve existir algo contrário ao bem".

Como, então, é possível que o vício concernente ao homem seja contrário àquele bem[21]? Ele é contrário à virtude, mas esta não é o bem, e sim um bem que nos faz dominar a matéria. E como algo seria contrário àquele bem? Pois ele certamente não é qualidade. Além disso, qual a necessidade ubíquа de que, se existe um dos contrários, exista também o outro? Que se aceite e que, existindo um contrário, exista também o contrário a ele – como se aceita que, existindo a saúde, existe também a doença – não, todavia, necessariamente. É que não é necessário que ele[22] queira dizer que isso é verdadeiro para todos os contrários, mas é dito no caso do bem. Mas, se o bem é uma essência, como existe algo contrário a ele? Ou melhor, ao que está além da essência[23]? Ora, a não existência de contrário para a essência, no caso das essências particulares, está de modo convincente

---

[20] Plotino refere-se a Sócrates, um dos interlocutores no diálogo *Teeteto*.
[21] O bem absoluto e transcendente.
[22] Platão.
[23] Entenda-se: como pode haver algo contrário ao que está além da essência?

demonstrado por indução[24]; para a essência de modo geral, no entanto, não está demonstrado.

Mas o que será contrário à essência universal e, genericamente, aos seres primários? À essência, a não essência, e à natureza do bem, a que é natureza e princípio do mal: pois ambas são princípios, uma dos males, outra dos bens; e todas as características existentes em cada uma das naturezas são contrárias a cada uma das existentes na outra: de modo que as totalidades serão contrárias e mais contrárias que as outras. Porque os demais contrários, estando ou em um sujeito da mesma espécie ou em um sujeito do mesmo gênero[25], compartilham algo comum, os sujeitos em que estão; mas, no caso das coisas que existem separadamente, quando há em uma as características contrárias às que na outra existem para complementar o que ela é, como não seriam elas completamente contrárias, se "contrários são exatamente as coisas que estão maximamente afastadas entre si"[26]? De fato, ao limite, à medida e a todas as características que se encontram na natureza divina, são contrárias a ilimitude, a imensurabilidade e as demais características que a natureza do mal possui; assim, também a totalidade é contrária à totalidade. E um possui o ser farsante, primária e realmente falso; o outro possui o ser verdadeiro[27]; assim, como o falso é contrário ao verdadeiro, também a essência de uma é contrária à essência de outra.

---

[24] Cf. Aristóteles, *Categorias* 5. 3b 24-25; e *Metafísica* N 1. 1087b 2-3.
[25] Cf. Aristóteles, *Categorias* 11. 14a 15-16.
[26] Aristóteles, *Categorias* 6. 6a 17-18; cf. *Ética a Nicômaco* II 8. 1108b 33-34.
[27] Cf. Platão, *Sofista* 266 e 1.

Dessa forma, está manifesto para nós que não é em todos os casos que não existe contrário algum à essência; pois, mesmo no caso do fogo e da água, admitiríamos que são contrários, se não fosse comum a matéria neles, na qual surgirão como acidentes o quente, o seco, o úmido e o frio; mas, se existissem sozinhos em si mesmos completando sua essência sem o comum, também aqui haveria contrários, essência contrária a essência. Assim, as coisas que estão completamente separadas, que nada têm em comum e que estão maximamente afastadas, são contrárias em sua própria natureza: pois sua contrariedade não se dá enquanto são algo qualificado nem, em geral, qualquer um dos gêneros de entes, mas enquanto são coisas maximamente separadas entre si, são constituídas de opostos e produzem efeitos contrários.

7. Todavia, então, como é necessário que, se há o bem, haja também o mal?[28] Será assim porque é preciso existir a matéria no universo? Porque este universo é composto por necessidade de contrários; na verdade, ele nem mesmo existiria, caso não existisse a matéria. Pois a natureza "deste cosmos é uma mistura de intelecto e necessidade"[29], e todas as coisas que provêm de deus para ele são bens e os males, por sua vez, provêm da "natureza primitiva", referindo-se ele[30] à matéria subjacente ainda não ordenada.

[28] Cf. Platão, *Teeteto* 176 a 6.
[29] Platão, *Timeu* 47 e 5-48 a 1.
[30] Cf. Platão, *Político* 273 b 5.

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

Mas como ela é uma "natureza mortal"? Entenda-se que "esta região"[31] designa o universo. É que, "como nascestes, não sois imortais, mas não sereis dissolvidos por mim"[32]. Se é assim, corretamente se diria que "os males não perecerão". Então, como se há de fugir? Não no espaço, diz ele[33], mas adquirindo virtude e separando-se do corpo; e, do mesmo modo, da matéria: pois quem convive com o corpo convive também com a matéria. E o afastar-se ou não, ele mesmo torna claro em alguma parte[34]: estar entre os deuses é estar entre os inteligíveis: esses são os imortais. E pode-se entender a necessidade do mal também assim[35]: uma vez que o bem não existe sozinho, é necessário que, na efluência originada a partir dele, ou se alguém preferir estes termos, na eterna defluência e afastamento, o último, depois do qual não mais poderia originar-se coisa alguma, este é o mal. Necessariamente, o posterior ao primeiro existe, assim como o último: isso é a matéria, que nada mais possui dele. E essa é a necessidade do mal.

8. E se alguém disser que não é devido à matéria que nos tornamos maus – pois nem a ignorância se deve à matéria, nem os desejos perversos; e se essa

[31] Referências a Platão, *Timeu* 176 a 7-8.
[32] Platão, *Timeu* 41 b 2-4.
[33] Cf. Platão, *Teeteto* 176 b 1-2.
[34] Platão, *Teeteto* 176 a 6-7.
[35] Esta parece ser a única afirmação clara de que a matéria provém do uno como resultado necessário da efluência; cf. *infra*, nota 63.

condição surge por causa do vício do corpo[36], não é a matéria que os causa, mas a forma, como o calor, o frio, o amargo, o salgado e todas as formas de sabor, e ainda as plenificações, os esvaziamentos, e não simplesmente as plenificações, mas as plenificações de determinados tipos, e que de modo geral a qualidade determinada produz a diferença dos desejos e, se quiseres, das opiniões errôneas, de modo que o mal seja mais a forma do que a matéria – mesmo esse alguém, não menos, será forçado a admitir que a matéria é o mal. Pois os efeitos que produz a qualidade na matéria, não as faz estando separada, assim como a figura do machado sem o ferro nada produz[37]; além disso, as formas que existem na matéria não são as mesmas que aquelas que seriam se subsistissem por si mesmas, são porém razões formativas materiais corrompidas[38] na matéria e contaminadas pela natureza dela; porque o fogo em si mesmo não queima, nem nenhuma outra forma em si mesma produz os efeitos que se diz que elas produzem quando estão na matéria. Pois a matéria, tornando-se senhora do que é refletido nela, o destrói e o aniquila aplicando-lhe sua própria natureza, que é contrária ao reflexo, não levando frio ao quente, mas opondo à forma do calor sua própria informidade, sua inconformação à conformação[39], seu excesso e a carência ao mensurado, até que tenha feito que o

[36] Cf. Platão, *Timeu* 86 c 1-2.

[37] Cf. Aristóteles, *Sobre a Alma* II 1. 412b 12; Armstrong (1966-1988, vol. I, *nota ad locum*) comenta, ironicamente, que, nessa passagem, Plotino emprega a doutrina aristotélica para chegar a uma conclusão antiaristotélica.

[38] Cf. Aristóteles, *Sobre a Alma* I 1. 403a 25.

[39] Os termos gregos são *amorphía* e *morphé*.

reflexo seja seu e não mais seja da forma[40], assim como, na nutrição de um vivente, o que foi ingerido não é mais como chegou, mas sangue de cachorro e totalmente canino, e os humores todos que são próprios daquele que os recebeu. Então, se o corpo for causa dos males, a matéria também desse modo seria causa dos males.

Mas era preciso dominá-la, diria um outro. Mas aquilo que é capaz de dominá-la não está puro, se não fugir. E os desejos se tornam mais intensos devido a determinada mistura de corpos, e cada desejo se comporta de uma maneira, de modo que aquilo que em cada um pode dominar não o faz, e se tornam mais débeis para julgar aqueles que, devido ao vício dos corpos, estão resfriados e impedidos, ao passo que os vícios contrários os tornam inconsistentes. Também testemunham isso os estados ocasionais. Quando saciados, somos diferentes, tanto nos desejos quanto nos pensamentos, de quando jejunos, e quando estamos saciados com isto, somos diferentes de quando com aquilo.

Portanto, que o imensurado seja mal primariamente e que aquilo que se encontra na imensurabilide, quer por assemelhação, quer por participação, uma vez que lhe advém acidentalmente, seja mal secundariamente; do mesmo modo, a escuridão é má primariamente e o escurecido, secundariamente. Assim, o vício, sendo ignorância e imensurabilidade na alma, é mal secundariamente, não o mal em si: pois a virtude não é o bem primário, mas o que se assemelhou ou participou dele.

---

[40] Até que a matéria se aproprie da imagem da forma que já não mais pertence à forma.

9. Então, com o que conhecemos esses males? E primeiro o vício, com o que o conhecemos? Pois conhecemos a virtude com o próprio intelecto e com a sabedoria: pois se conhece a si mesma. E o vício, como? Ora, assim como conhecemos com uma régua o que é reto e o que não, assim também com a virtude conhecemos o que não se ajusta a ela. Vendo-o ou não o vendo (refiro-me ao vício)? Certamente não vendo o vício absoluto, pois é ilimitado; por abstração, portanto, conhecemos aquilo que não é isso de modo algum; e ao vício não absoluto conhecemos por carecer disso[41]. Então, vendo uma parte e concebendo pela parte presente a ausente, que está na forma total, mas está ausente aqui, dessa maneira a chamamos vício, deixando na indeterminação aquilo que falta. Assim também, por exemplo, quando vemos sobre a matéria um rosto feio, porque a razão formativa não dominou nele, de modo a velar a fealdade da matéria, nós imaginamos o feio pela carência de forma.

Mas e aquilo que de maneira alguma alcança a forma, como? Abstraindo totalmente a forma, dizemos que aquilo em que as formas não estão presentes é a matéria, após termos também nós recebido a amorfia em nós mesmos ao abstrairmos toda forma, se havemos de avistar a matéria. E, por isso, esse é um outro intelecto, não intelecto, porque ousou ver coisas não suas. Como o olho afasta a si mesmo da luz para ver a escuridão, mas não a vê – o abandono da luz é

[41] Entendo que "aquilo que não é isso de modo algum" seja o vício absoluto, ou o mal, que de modo algum é virtude, ou o bem; e que "por carecer disso" signifique carecer de virtude ou, em última instância, do bem.

para ver a escuridão, com aquela não poderia ver esta; entretanto, sem luz não poderia ver, mas não ver –, para que lhe seja possível, dentro de suas capacidades, ver a escuridão, dessa maneira também o intelecto, abandonando dentro de si sua luz e como que avançando para fora de si dirigindo-se para coisas não suas, não trazendo sua própria luz, experimenta o que é contrário ao que ele é, a fim de ver o que é contrário a ele.

10. E isso é assim. Mas, se a matéria é sem qualidade, como é má? Diz-se que é sem qualidade porque ela, em si mesma, não possui nenhuma dessas qualidades que receberá e que estarão nela como em um substrato, mas não no sentido de que não possui nenhuma natureza. Então, se possui uma natureza, que impede essa natureza de ser má, não de modo que "má" seja uma qualidade? Pois a qualidade é aquilo segundo o qual algo outro é dito estar qualificado. Então, a qualidade é um acidente e está em outro: a matéria, entretanto, não está em outro, mas é o substrato, e o acidente está nela. Assim, visto não ter obtido a qualidade que possui a natureza do acidente, ela é dita sem qualidade. Portanto, se até a qualidade é ela mesma sem qualidade, como se poderia dizer que a matéria, sem ter recebido qualidade, é qualificada? Logo, corretamente se diz que ela é sem qualidade e má: porque não se diz que é má por ter qualidade, mas antes por não ter qualidade,

para evitar que ela seja igualmente má se fosse forma, mas não se for uma natureza contrária à forma[42].

11. Mas a natureza contrária a toda forma é a privação; porém a privação está sempre em outro e não é em si mesma uma realidade[43]; assim, se o mal está na privação, o mal estará naquele que é privado de forma: logo, não existirá por si mesmo. Então, se houver mal na alma, a privação nela será o mal e o vício, e não algo exterior. Pois certas doutrinas acreditam que a matéria deva ser completamente abolida e outras que ela, mesmo existindo, não seja má. Então, não se deve procurar o mal em nenhum outro lugar, mas, situando-o na alma, colocá-lo assim como ausência do bem[44].

Entretanto, se ele é a privação de uma forma que deveria estar presente, se é a privação do bem na alma e produz nela o vício por sua própria razão formativa, a alma não possui bem nenhum: e, portanto, também não é vida, embora seja alma. Logo, a alma será inanimada, se não possui vida: assim, alma sendo, não será alma.

---

[42] Isto é: não se diz que a matéria é má porque ela possui tal qualidade, mas sim porque não possui qualidade alguma, e se a define como ausência de qualidade para que ela, que é má e desprovida de forma, não seja do mesmo modo má, se fosse definida como forma (haja vista que uma forma jamais poderia ser má), ela que é a natureza contrária à forma. Esta passagem é confusa e propicia diferentes emendas e interpretações. Entendo, diferentemente de outros tradutores, que *ísos* signifique "igualmente", e não "talvez", e que se subentenda na oração adversativa algo como "não há problema que a matéria seja má, sendo ela uma natureza contrária à forma".

[43] Cf. Aristóteles, *Física* I 9, 192a 5-6.

[44] Este parágrafo é uma objeção hipotética, baseada na passagem da *Física* supracitada, contra a tese de um princípio do mal; não é uma afirmação de Plotino, que trata de refutá-la na seqüência: contra essa objeção, que considera o mal uma privação do bem *interna* à alma, Plotino afirma que a alma é por si mesma boa e jamais totalmente desprovida do bem, fato que torna necessária a existência de um princípio do mal *externo* à alma.

Enfim, a alma possui vida por sua própria razão formativa; dessa forma, não tem de si mesma a privação do bem. É boniforme, portanto, porque possui algo bom, um traço do intelecto, e não é algo mal por si mesma: portanto, ela não é o mal primário, e o mal primário não está nela como um acidente, porque dela não se ausenta todo o bem.

12. E se alguém disser que o vício e o mal existentes na alma não são a privação total do bem, mas alguma privação do bem? Se for assim, possuindo a alma um tanto de bem e estando privada em outro tanto, terá uma disposição mista e o mal não será puro, e ainda não foi descoberto o mal primeiro e puro: o bem para alma estará na em sua essência, ao passo que o mal lhe será um acidente.

13. A menos que o vício seja um mal para a alma enquanto impedimento, como o que impede o olho de ver. Mas, dessa maneira, o mal será para eles[45] o causador do mal e, sendo assim o causador, ele será diferente do mal mesmo. Se, então, o vício é um impedimento para a alma, será causador do mal, mas o vício não será o mal; e a virtude não será o bem, mas apenas uma cooperadora: dessa forma, se a virtude não é o bem, tampouco o vício será o mal. Além disso, a virtude não é o belo em si nem o bem em si: portanto, o vício não será o feio em si nem o mal em si. Dissemos[46], contudo, que a virtude não é nem o belo em si nem o bem

[45] Para aqueles que pensam é um mal enquanto impedimento.
[46] Cf. I. 6 [1] 5-6.

em si porque antes dela e além dela estão o belo em si e o bem em si; e que ela é de certo modo algo belo e bom por participação. Portanto, assim como, para aquele que ascende a partir da virtude, há o belo e o bem, há também, para aquele que descende a partir do vício, o mal em si, tendo principiado porém a partir do vício. E, para aquele que contempla, há a contemplação do mal absoluto, seja ela qual for, mas, para aquele que se torna mau, há a participação nele: pois se encontra totalmente na "região da dissimilitude"[47], onde, nela submersa, na lama tenebrosa[48] terá tombado; pois, se a alma tomba totalmente no vício total, já não tem vício, mas transformou-se em uma outra natureza diferente pior; pois ainda é humano o vício que está misturado a algo contrário. Morre, então, como a alma morreria, e a morte para ela, quando ainda imersa no corpo, é afundar-se na matéria e preencher-se dela e, após sair do corpo, aí jazer, até que corra para cima e de algum modo afaste seu olhar da lama[49]: é esse o significado de "tendo ido ao Hades, lá dormir"[50].

14. Todavia, se alguém disser que o vício é uma fraqueza da alma[51] - já que a alma má é certamente bem afetável e bem móbil, levada de todo para todo mal, bem móbil aos desejos, bem irritável por cóleras, propensa a consentimentos[52],

---

[47] Platão, *Político* 273 d 6; "*in regione dissimilitudinis*" é a tradução de Agostinho (*Confissões*, VII. 10. 16) para a expressão que, embora platônica, leu ele provavelmente neste tratado de Plotino.
[48] Cf. Platão, *Fédon* 96 c 6.
[49] Cf. Platão, *República* 533 d 1-2.
[50] Platão, *República* 543 c 7- d 1.
[51] Cf. Platão, *Górgias* 477 b 3-4, e *República* 444 e 1-2.
[52] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III. 172 e 548.

cedendo também facilmente a representações[53] confusas, como os mais frágeis produtos da arte ou da natureza, que são facilmente destruídos pelos ventos e pelos ardores do sol[54] -, seria importante inquirir o que é a fraqueza da alma e de onde provém ela. Porque, certo, a fraqueza na alma não é como a fraqueza nos corpos; mas, assim como neles a fraqueza são a incapacidade para ação e a afetabilidade[55], do mesmo modo receberam, também nela, a alcunha de fraqueza por analogia - a não ser que a causa da fraqueza da alma seja a mesma, a matéria.

Mas devemos chegar mais perto do problema de qual é a causa daquilo que é chamado fraqueza na alma; pois, claro, não são densidades ou raridades, nem magrezas ou gorduras ou uma doença, como uma febre, que tornam fraca a alma. É necessário, pois, que tal fraqueza da alma se dê ou nas que estão completamente separadas, ou nas estão na matéria, ou em ambas. Ora, se não se dá nas separadas da matéria - pois são todas puras e, conforme diz, "aladas e perfeitas"[56], e sua função é desimpedida -, resta que a fraqueza dê-se nas alma caídas, as que não são puras nem estão purificadas, e sua fraqueza não seria a extração de algo, mas a presença do alheio, como a do flegma ou da bile no corpo[57]. E, para os que consideram mais claramente, e como cabe considerar, será evidente que a causa da queda da alma é aquilo que está sendo investigado, a fraqueza da alma.

---

[53] *Phantasíais*.
[54] Cf. Platão, *República* 380 e 5; e Aristóteles, *Física* II 5 197a 23.
[55] *Tò eupathés*: a facilidade para receber afecções.
[56] Platão, *Fedro* 246 b 7-c 1.
[57] Cf. Platão, *República* 564 b 10.

Há matéria nos entes[58] e há também alma, e como que um único lugar. Pois não há um lugar para a matéria à parte do da alma – como um na terra para a matéria e outro no ar para a alma –, mas o lugar à parte para a alma é o não estar na matéria: e isso é o não estar unida à matéria: e isso é o não originar-se algo uno composto a partir dela e da matéria: e isso é o não tornar-se substrato para a matéria: e isso é estar à parte. Há muitas potências da alma, e também princípio, meios e fins tem a alma; mas a matéria, estando presente, implora[59] e, por assim dizer, também incomoda e deseja passar para o interior: mas "todo o território é sagrado"[60] e nada há que seja impartícipe da alma. Então, a matéria é iluminada ao sub-lançar-se a si mesma, mas ela não consegue captar aquilo pelo que é iluminada; e este não a suporta, ainda que lhe esteja presente, porque ele não a vê devido à sua maldade[61]. Mas, pela mescla, ele obscurece a iluminação e a luz que de lá provêm e as torna fracas, provendo ela mesma a geração e a causa de sua vinda para ela: pois a luz não teria vindo ao que não estivesse presente.

E isto é a queda da alma: ter vindo dessa maneira à matéria e enfraquecer-se, porque nenhuma das potências da alma passa a ato, uma vez que a matéria as

---

[58] *Tà ónta* designa aqui as coisas que existes no domínio sensível e não, como normalmente em Plotino, as formas inteligíveis.

[59] Cf. Platão, *Banquete* 203 b 4.

[60] Sófocles, *Édipo em Colono* 54.

[61] Esta passagem extremamente ambígua e concisa leva editores e tradutores a muitas discordâncias (veja-se uma pequena amostra em O'Meara, 1999, p. 82, n. 81). Parece-me ser possível, levando em conta a famigerada falta de cuidados de Plotino com a redação de seus escritos (*Vida de Plotino*, 8), compreender esta passagem sem alterar o texto de Henry e Schwyzer: a matéria é iluminada quando se submete à forma, mas ela não é capaz de apreender essa forma que a ilumina; a forma, por sua vez, embora esteja presente à matéria, não a suporta porque não consegue ver a matéria, uma vez que está é má, isto é, privação do bem e de todas as determinações positivas.

impede de estarem presentes por deter o lugar que a alma ocupa e a faz como que contrair-se[62], tornando mal aquilo que ela tomou roubando, por assim dizer, até que a alma seja capaz de correr para cima. A matéria, portanto, é causa da fraqueza e causa do vício da alma. Logo, ela é má primeiro e é o mal primeiro; pois, se a própria alma tivesse engendrado[63] a matéria ao ser afetada, e se estivesse em

---

[62] Cf. Platão, *Banquete* 206 d 6.

[63] Os problemas suscitados por esta passagem não são poucos nem pequenos: é impossível saber se a condicional que se inicia na linha 51 ("se a própria alma...") é uma condicional irreal ou uma condicional simples porque o verbo da oração principal está ausente; eu prefiro ver aqui uma condicional irreal porque, em I. 8 [51] 7. 16ss. (*supra*, nota 35), Plotino afirma que a matéria existe necessariamente como ponto final da processão. Dessa forma, como parece reafirmar aqui – ao dizer que a matéria "é má primeiro e o mal primeiro" – a matéria não foi engendrada pela alma, que a encontra já existente, mas sim pelo próprio bem *sem a intervenção da alma*. Mas, então, a matéria seria anterior à alma na ordem dos engendramentos? Essa me parece a opção mais aceitável a se tirar do texto.

De modo geral, os tradutores e comentadores (exceção notável é Narbonne, 1993, pp. 202-204) parecem não perceber a dificuldade do problema, ou esquivar-se dele, ou ainda insistir em uma interpretação que quer atribuir a Plotino uma coerência que, pelo menos aqui, é questionável. O'Meara (1999, p. 157-158), que traduz e comenta este tratado, frustra nossas expectativas ao dedicar a esta passagem menos linhas do que esta nota, contentando-se em ver aqui mais uma afirmação de que a matéria é engendrada pela alma. Para Radice (2002, p. 246, n. 50), esta passagem afirma de "de maneira inequívoca" que a alma engendrou a matéria porque, como a matéria é um termo necessário da processão, coube à alma, instância anterior, engendrá-la necessariamente; mas, neste caso, surge o problema de saber pelo que a alma seria afeta, ao engendrar a matéria (*pathoûsa*, l. 52). MacKenna (1962, p. 77) – e também Page, que o revisou – não se dá conta da contradição em que cai ao preocupar-se com isso; sua tradução: "even though the Soul istseft submits to Matter and generates it..." ("mesmo que a Alma mesma se submeta à Matéria e a engendre..."; a lição que ele adota é provavelmente a de Müller, que expomos abaixo) – mas como a alma poderia submeter-se à matéria antes de tê-la engendrado? O grande Igal peca, em minha opinião, [illegible] mas não ignora as dificuldades nem faz afirmações categóricas; em duas notas (1992, vol I, p. 330, [illegible] Alma universal, enquanto que, em III 9, 3, a atribui à alma particular, e esta é também a posição [illegible] matéria, é sua vontade de particularizar-se, de ser de si mesma separando-se da Alma universal (III [illegible] particular a que gera a matéria e a gera como resultado de uma paixão, quer dizer que a origem do [illegible] (III. 4 [15] 1 e III. 9 [13] 3) são problemáticos (cf. introdução, secção 5b, e III. 9 [13] nota 21); e apenas matéria. Bréhier (1924-1938, vol. I, p. 129) tem uma solução interessante, mas de difícil sustentação [illegible] matéria, a alma que se submete a ela se torna geradora do devir"; para essa interpretação, Bréhier adota a lição de Müller para a linha 51 (*τῇ ὕλῃ παθοῦσα*, em vez de *τὴν ὕλην*), uma lição que não

comunhão com ela e se tivesse se tornado má, a matéria seria causa por estar presente; pois a alma não iria até a matéria se, pela presença dela, não recebesse o devir[64].

15. Mas se alguém disser que a matéria não existe, deve-se mostrar a ele, a partir de nossas conversas sobre a matéria[65], a necessidade de sua realidade, porque falamos mais acerca disso lá. O mal, entretanto, se alguém disser que ele absolutamente não existe nos entes, será mister que ele também suprima o bem e que diga que não existe nada de desejável: portanto, nem desejo nem, por sua vez, aversão nem a intelecção; porque o objeto do desejo é o bem e o da aversão é o mal, e o bem e o mal são objeto da intelecção e da sabedoria, e ela mesma é um dos bens. Dessa forma, é preciso existir um bem, e que seja um bem não misturado, e outro que já seja mistura de mal e de bem e que, se participou mais do mal e já com isso contribuiu ele mesmo para o mal que está nessa totalidade, mas se participa menos, ao diminuir, contribui para o bem. Pois que mal haveria para a alma? Ou para qual alma, se não foi tocada pela natureza inferior? Pois ela não teria desejos, nem tristezas, nem emoções, nem temores: porque os temores são próprios do composto, por medo de dissolver-se, assim como as tristezas e as dores são próprias daquilo que está se dissolvendo; e os desejos surgem quando algo

---

se apóia em nenhum manuscrito. Percebe-se, neste caso, que Bréhier toma a alma como pré-existente e que a alma engendra o devir – não a matéria - ao ser afetada pela matéria.

[64] Ou seja: a alma não teria adentrado a matéria se não houvesse para ela, por causa da presença da matéria, essa oportunidade de entrar no processo de encarnação, de nascimento, de transformação.

[65] Cf. II. 4 [12].

interfere em uma constituição ou quando, para que não interfira, um remédio seja providenciado. E a imaginação surge com o golpe externo na parte irracional: ela recebe o golpe porque não é indivisa; e as opiniões falsas lhe advêm porque ela se torna exterior ao que é verdadeiro mesmo: e se torna exterior por não ser pura. Mas o desejo voltado para o intelecto é outra coisa: é preciso apenas estar com ele e nele firmada, sem inclinar-se para o inferior.

E o mal não é apenas mal devido ao poder e à natureza do bem: uma vez que se manifestou por necessidade, está cingido por belas correntes, como certos acorrentados com ouro[66], nelas se oculta para que coisas desairosas[67] não sejam vistas pelos deuses e que os homens não tenham de olhar sempre para o mal, mas, mesmo quando olharem, convivam eles com imagens do belo para sua reminiscência.

---

[66] Não é certo se há aqui uma reminiscência de Sófocles (*Electra* 837-8) ou de Homero (XV, 19-20).

[67] Trecho problemático: os manuscritos apresentam *oûsa* - "sendo", "estando" -, que faz pouco sentido; vários estudiosos propuseram emendas ao texto: *houto*, "assim" (Schröder); *ákousa*, "involuntariamente" (Theiler); *parôusa*, "estando presente" (O'Meara); e *ámousa*, "coisas estranhas às Musas", "desairosas" (Dodds); esta última, emenda que sigo, foi aceita por Henry e Schwyzer e Igal.

I. 9 (16)

Sobre o suicídio[1]

Não a deixarás, para que não parta: pois, para sair, libertar-se-á levando algo[2]: e o sair é mudar para outro lugar. A alma, porém, aguarda o corpo afastar-se totalmente e, então, ela não precisa mudar de lugar, mas está completamente fora. Como, então, o corpo se afasta? Quando mais nada da alma se liga a ele, o corpo se torna incapaz de manter-se unido e sua harmonia, por cuja posse tinha a alma, deixa de existir.

O que aconteceria se alguém planejasse destruir seu corpo? Uma vez que usou a força[3] e que afastou a si mesmo, não afastou o corpo; e, quando o solta, não está impassível, mas há aí desgosto, tristeza ou raiva: não se deve fazer nada disso.

E se ele percebesse que começa a ensandecer? Não é provável que aconteça ao sábio; entretanto, se acontecer, ele classificaria o suicídio entre as coisas necessárias e aceitáveis pela circunstância, embora não aceitáveis em si mesmas. Drogas, para forçar a alma a sair do corpo, não parecem ser algo apropriado. Além

---

[1] Este tratado recebe também os títulos *Sobre o suicídio racional* (*Vida de Plotino*, 4. 53) e *Sobre o afastamento racional do corpo* (*Vida de Plotino*, 24. 34). Omito a tradução do texto de Elias presente na edição de Henry e Schwyzer como apêndice a I. 9, porque os próprios editores (vol. III, p. 307) recomendam que essa passagem seja retirada da obra de Plotino.

[2] Plotino nos aconselha, muito provavelmente, a não deixarmos a vida, para que a alma não parta do corpo levando algo com ela. Armstrong (1966-1988, vol. I, nota *ad locum*), diz que "esta críptica frase, de acordo com o bizantino Psellus (*Expositio in Oracula Chaldaica*, col. 1125 c-d), é um oráculo tirado por Plotino dos *Oráculos Caldaicos;* nesse caso, esta seria a única passagem das *Enéadas* em que Plotino cita a partir desse tipo de literatura ocultista; no entanto, não há como saber com certeza se Plotino cita o oráculo ou se o oráculo foi retirado posteriormente da obra de Plotino; cf. ainda *Oracula Magica Zoroastris*, col. 1119 a."

[3] Cf. Platão, *Fédon*, 61 d 4.

disso, se há um quinhão de tempo determinado para cada um, antecipar-se não seria bom, a menos que, como dizemos, seja necessário. E se, tal somos ao sair do corpo, tal a posição que temos lá, não se deve deixar a vida enquanto houver esperança de melhora.

C

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Estudos da Linguagem

Tese de Doutorado

Plotino, *Enéadas* I, II e III; Porfírio, *Vida de Plotino*

Introdução, tradução e notas.
(Volume II)

José Carlos Baracat Júnior

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

José Carlos Baracat Júnior

Plotino, *Enéadas* I, II e III; Porfírio, *Vida de Plotino*.
Introdução, tradução e notas.

(Volume II)

Tese apresentada ao Curso de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Lingüística.

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

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Estudos da Linguagem
2006

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

Este exemplar é a redação final da tese defendida por José Carlos Baracat Junior e aprovada pela Comissão Julgadora em 21/08/2006.

Prof. Dr. Maria Fabiana Bonfim Cyrino
Coordenadora Geral de Pós-Graduação
IEL/UNICAMP
Matr. 04886-1

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

B23p

Baracat Júnior, José Carlos.
Plotino, Enéadas I, II e III – Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas / José Carlos Baracat Júnior. -- Campinas, SP : [s.n.], 2006.

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

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

Título em inglês: Plotinus, Enneads I, II and III – Porphyrius, Life of Plotinus. Introducction, translation and notes.

Palavras-chaves em inglês (Keywords): Plotinus; Ancient philosophy; Neoplatonism.

Área de concentração: Lingüística.

Titulação: Doutor em Lingüística.

Banca examinadora: Prof. Dr. Trajano Augusto Ricca Vieira, Prof. Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira, Prof. Dr. Lucas Angioni, Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto e Prof. Dr. Donaldo Schüler.

Data da defesa: 21/08/2006.

Sumário

Introdução.....15
I) Vida e Obra de Plotino, 17; 1) cronologia, 18; 2) a edição porfiriana dos escritos de Plotino, 21; -- II) Aspectos literários: 1) o gênero literário das *Enéadas*, 33; 2) o estilo de Plotino, 34; – III) Códices, edições e traduções das *Enéadas*: 1) os códices, 50; 2) traduções e edições, 52; 3) observações sobre nossa tradução, 55; -- IV) Aspectos filosóficos, 60; 1) a processão plotiniana, 61; 2) o uno-bem, 67; a) provas da existência do primeiro princípio, 68; b) o limite do discurso, 70; c) atributos do uno, 82; d) o uno como causa eficiente e causa final, 84; 3) o intelecto, 87; 4) a alma, 101; 5) a matéria, 110; a) o que é a matéria?, 111; b) o engendramento da matéria, 116; c) a matéria como mal metafísico e como causa do mal moral, 119; 6) o universo sensível, 125; 7) conversão: o retorno para a origem primordial, 147.

Porfírio, *Vida de Plotino*.....161

Bibliografia.....209

Plotino, *Enéadas*.....231
Enéada I.....233
I. 1 [53] *Sobre o que é o vivente e o que é o homem*, 235; I. 2 [19] *Sobre as virtudes*, 251; I. 3 [20] *Sobre a dialética*, 263; I. 4 [46] *Sobre a Felicidade*, 271; I. 5 [36] *Sobre se a felicidade aumenta com o tempo*, 295; I. 6 [1] *Sobre o Belo*, 303; I. 7 [54] *Sobre o bem primário e os outros bens*, 321; I. 8 [51] *Sobre o que são e de onde vêm os males*, 325; I. 9 [16] *Sobre o suicídio*, 349.

Volume II

Enéada II.....351
II. 1 [40] *Sobre o céu*, 353; II. 2 [14] *Sobre o movimento circular*, 369; II. 3 [52] *Sobre se os astros influem*, 375; II. 4 [12] *Sobre a matéria*, 401; II. 5 [25] *Sobre o que está em potência e o que está em ato*, 427; II. 6 [17] *Sobre a essência ou sobre a qualidade*, 437; II. 7 [37] *Sobre a fusão total*, 445; II. 8 [35] *Sobre a visão ou como coisas distantes aparecem pequenas*, 451; II. 9 [33] *Contra os gnósticos*, 455.

Enéada III.....495
III. 1 [3] *Sobre o destino*, 497; III. 2 [47] *Sobre a providência I*, 513; III. 3 [48] *Sobre a providência II*, 549; III. 4 [15] *Sobre o daímon que nos coube*, 563; III. 5 [50] *Sobre o amor*, 573; III. 6 [26] *Sobre a impassibilidade dos incorpóreos*, 595; III. 7 [45] *Sobre a eternidade e o tempo*, 637; III. 8 [30] *Sobre a natureza, a contemplação e o uno*, 669; III. 9 [13] *Considerações diversas*, 693.

RESUMO

Compõem esta tese de doutoramento a tradução dos vinte e sete tratados contidos nas *Enéadas* I, II e III de Plotino, um estudo introdutório a aspectos estruturais, estilísticos e filosóficos de sua obra, e ainda a tradução da *Vida de Plotino*, biografia redigida por Porfírio, discípulo, amigo e editor de Plotino.

PALAVRAS-CHAVE

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

SUMMARY

This monograph is composed of the translation of the twenty seven treatises contained on Plotinus' *Enneads* I, II and III, an introductory study on his works' structural, stylistic, and philosophical aspects, and also the translation of *Life of Plotinus*, written by Porphyry, Plotinus' disciple, friend and editor.

KEY-WORDS

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

ENÉADA II

Estes escritos compõem a segunda *Enéada* do filósofo Plotino:

II. 1 *Sobre o céu*
II. 2 *Sobre o movimento do céu*
II. 3 *Sobre se os astros são causa*
II. 4 *Sobre a matéria*
II. 5 *Sobre o que está em potência e o que está em ato*
II. 6 *Sobre a essência ou sobre a qualidade*
II. 7 *Sobre a fusão total*
II. 8 *Sobre a visão ou como as coisas distantes aparecem pequenas*
II. 9 *Contra os gnósticos*

II. 1 [40]

Sobre o céu[1]

1. Se, dizendo que o cosmos sempre existiu antes e sempre existirá embora tenha corpo, atribuirmos sua causa à vontade de deus[2], talvez, inicialmente, diríamos a verdade, porém nenhum esclarecimento forneceríamos. Em seguida, a transformação dos elementos e o perecimento dos viventes sobre a terra, uma vez que preservam sua forma, talvez nos façam pensar que assim sucede também com o universo, porque a vontade de deus, ainda que o corpo escapula e flua sempre, é capaz disto: impor a mesma forma ora a uma coisa, ora a outra, de modo que seja preservada perpetuamente, não a unidade em número, mas a unidade na forma; pois por que certas coisas terão a perpetuidade deste modo, apenas na forma, enquanto as que estão no céu e o próprio céu terão a perpetuidade individualmente?

Todavia, se atribuiremos a causa de sua não destrutibilidade ao fato de que o universo contém todas coisas[3] e que nada há em que possa transformar-se nem há algo que, sobrevindo-lhe do exterior[4], possa destruí-lo, então por esse argumento atribuiremos sua não destrutibilidade ao conjunto e ao universo, mas dessa forma o sol e a essência dos demais astros serão para nós partes e não um

---

[1] Este tratado também é intitulado *Sobre o cosmos* (*Vida de Plotino* 5. 47 e 24. 40).
[2] Cf. Platão, *Timeu* 41 b 4.
[3] Cf. Platão, *Timeu* 33 b 2-4; Aristóteles, *Sobre o Céu* I 9. 279a 23-8.
[4] Cf. Aristóteles, *Sobre o Céu* I 9. 279a 6-7.

conjunto e um todo cada um deles, e esse argumento não nos dará garantia de que eles permanecerão por todo o tempo, mas de que sua permanência é conforme à sua forma, assim como ele atribuiria apenas essa presença ao fogo e aos elementos e também ao próprio cosmos inteiro. Pois nada impede que, não sendo destruído por algo de fora, mas encontrando sempre a destruição a partir de si mesmo porque suas partes mutuamente se destroem, ele permaneça apenas na forma e que, visto que a natureza do substrato flui sempre, sendo outro quem lhe dá a forma, aconteça ao vivente universal exatamente o que acontece ao homem, ao cavalo e aos outros viventes: pois homem e cavalo existem sempre, mas não os mesmos[5]. Portanto, não haverá uma parte dele que permaneça sempre, como o céu, enquanto as coisas na terra sejam destruídas, mas será igual para todas, sendo diferentes apenas pelo tempo[6]; pois que sejam mais polícronas as no céu.

Bem, se havemos de convir que assim é a perpetuidade no universo e em suas partes, haveria nessa opinião menor dificuldade; na verdade, estaríamos isentos de qualquer dificuldade, se fosse mostrado que a vontade de deus é suficiente para conservar o universo, mesmo nesse caso e desse modo. Mas, se dissermos que uma partícula dele, seja qual for seu tamanho, possui perpetuidade, além de ser preciso mostrar que a vontade de deus basta para o fazer, persiste a dificuldade de por que algumas coisas são assim e outras não, mas permanecem

---

[5] Cf: **Platão**, *Leis* 721 c 2-6; **Aristóteles**, *Sobre a Geração e a Corrupção* II 11. 338b 8-9.
[6] Serão diferentes pelo tempo de sua existência.

apenas na forma, e ainda como as partes que há no céu o são também elas[7]; já que elas são assim, todas devem ser.

2. Se, então, aceitamos essa opinião e dizemos que o céu e todas as coisas nele possuem a perpetuidade individual, mas que as abaixo da esfera da lua a têm segundo a forma, devemos mostrar como ele, embora tenha corpo, terá sua individualidade na identidade propriamente dita, como o particular e o que é desse modo[8], embora a natureza do corpo flua sempre. Pois isso é o que acham os que discursaram sobre a natureza e também o próprio Platão, não apenas acerca dos demais corpos, mas também acerca dos próprios corpos celestes. Pois, diz ele[9], "se têm corpos e são visíveis", como serão "inalteráveis e do mesmo modo"? Evidentemente, ele concorda, também a esse respeito, com Heráclito, que disse que o sol nasce sempre novo[10]. Para Aristóteles, não haveria assunto, se suas hipóteses do quinto corpo fossem aceitas[11]. Contudo, para quem não postula isso, visto que o corpo do céu é constituído dos elementos de que também são os viventes daqui, como possuiria ele sua individualidade? E, ainda mais difícil, como o sol e os demais astros no céu a teriam, se são partes?

Se todo vivente é composto de alma e da natureza do corpo, é necessário que o céu, se há de ser sempre idêntico numericamente, ou o seja devido a ambos

---

[7] Ou seja: resta saber ainda como as partes do céu são perpétuas como o céu mesmo o é.
[8] Isto é, sempre do mesmo modo, invariável; cf. Aristóteles, *Sobre o Céu* I 9. 278a 9-13.
[9] Platão, *República* 530 b 2-3.
[10] Heráclito, fr. 6 Diels = Aristóteles, *Meteorologica* II 2. 355a 13-15; cf Platão, *República* 498 b 1.
[11] Cf. Aristóteles, *Sobre o Céu* I 3. 270b 21-22.

os seus componentes, ou devido a um deles, isto é, à alma ou ao corpo. Entretanto, quem[12] atribui ao corpo a indestrutibilidade não necessita, para isso, da alma ou de que ela esteja sempre unida ao corpo para a constituição do vivente; mas quem[13] diz que o corpo é por si destrutível e atribui à alma a causa da indestrutibilidade deve tentar mostrar que o estado[14] do corpo, até mesmo ele, não se opõe à sua constituição e à sua permanência, e que não há discordância natural nos constituintes, mas que é próprio mesmo da matéria ser adequada ao desígnio do realizador.

3. Como, então, a matéria e o corpo do universo cooperariam para a imortalidade do cosmos, se o corpo está sempre fluindo? Ora, diríamos nós, porque flui em si mesmo: pois não flui fora. Então, se flui em si e não a partir de si, permanecendo o mesmo, ele não aumentaria nem se destruiria; portanto, também não envelhece. Deve-se, ainda, ver que a terra sempre permanece, desde a eternidade, com a mesma figura e massa, e o ar nunca falta, nem a natureza da água; e, por isso, nada deles que se transforma altera a natureza do vivente total. Com efeito, embora nossas partes estejam sempre se transformando e evadindo-se para o exterior, todos perduramos muito; mas, para quem nada exterior existe, a natureza de seu corpo não será inconsonante com a alma para que o vivente seja o mesmo e sempre permaneça.

---

[12] Cf. Aristóteles, *Sobre o Céu* I 3. 270b 1-4.
[13] Cf. Platão, *Timeu* 30 b 4-5.
[14] *Héxis*.

Mas o fogo é sutil[15] e rápido porque não permanece aqui, assim como a terra, porque não permanece em lá em cima[16]; e, quando ele está onde deve deter-se, não se deve pensar que esteja sediado na região que lhe é própria, de tal modo que nem ele nem os outros elementos não busquem sua estada em ambas direções. De fato, não poderia levar-se mais acima: pois nada mais há; e, para baixo, não lhe é natural. Resta a ele ser dócil e, sendo atraído pela alma de acordo com uma atração natural para viver excelentemente em um lugar belíssimo, mover-se na alma. Mas se houver medo de que ele caia, deve-se confiar; pois a rotação da alma se antecipa a toda inclinação de modo que, dominando o fogo, o sustenta. E, uma vez que não tem por si mesmo propensão[17] para baixo, ele permanece sem resistir. Com efeito, as nossas próprias partes, encontrando-se em um formato, sem no entanto reter sua constituição, exigem porções de outras a fim de permanecer; mas, se nada deflui de lá, não é preciso alimentar-se. Porém, se o fogo deflui de lá, extinguindo-se, é preciso acender outro fogo e, se tiver algo de outro e de lá defluir este algo, é preciso um outro no lugar desse. Entretanto, por causa disso, o vivente total não permaneceria o mesmo, ainda que continuasse assim.

---

[15] Cf. Platão, *Timeu* 56 a 5.

[16] Henry e Schwyzer preferem manter o texto dos códices, enquanto Igal propõe a inserção de *dyskínetos kaì stereà* ("imóvel e sólida"). A emenda também não me parece necessária, uma vez que facilmente se compreende esta oração: o fogo é sutil e rápido porque não permanece aqui em baixo, ao passo que a terra, que possui as qualidades contrárias ao fogo, porque não permanece lá no alto. Esse tipo de construção elíptica e assimétrica é muito comum em Plotino.

[17] Cf. Platão, *Fedro* 247 b 4.

4. Mas devemos examinar isto em si mesmo, sem referência ao que está sendo investigado: se algo deflui de lá, de tal modo que eles[18] também necessitem daquilo que inadequadamente é chamado alimento, ou se eles lá, uma vez ordenados, nenhum defluxo sofrem, permanecendo por natureza; e ainda se há apenas fogo ou o fogo é predominante e podem os outros elementos ser elevados e sustidos no alto pelo fogo dominante. Pois, se alguém acrescentar a causa mais importante, a alma, a corpos de tal modo puros e absolutamente superiores – pois, também nos outros viventes, a natureza escolhe as melhores coisas para os mais importantes deles –, ele teria uma opinião sólida sobre a imortalidade da alma. Até mesmo Aristóteles está correto ao dizer que a chama é uma ebulição[19] e um fogo que, por assim dizer, se excede por saturação; o fogo de lá, por sua vez, é homogêneo, brando e propício à natureza dos astros.

Mas o mais importante é que, se a alma se situa logo após as realidades melhores e se move com admirável potência, como alguma das coisas uma vez nela colocadas fugirá para o não ser? Não crer que ela, nascida de deus, seja mais forte que toda amarra, é próprio de homens ignorantes da causa que mantém todas as coisas. Pois é absurdo que, se pôde mantê-las por algum tempo, não o possa fazer sempre, como se essa manutenção nascesse da força e fosse conforme à natureza de um ente diferente deste que está na natureza do universo e nos entes dispostos de modo sublime, ou houvesse alguém que fosse violentar e dissolver

---

[18] Os corpos celestes.
[19] Cf. Aristóteles, *Meteorologica*, I 3. 340b 23, A 4. 341b 22.

essa constituição e depor a natureza da alma como se de algum reinado ou poder. E o fato de jamais ter começado – já foi dito que isso[20] é absurdo – nos dá confiança para o futuro. Por que haverá quando já não exista? Pois os elementos não se desgastam, como a madeira e coisas do tipo: e, porque os elementos permanecem sempre, também o universo permanece. Ainda que eles sempre se transformem, o universo permanece: pois a causa da transformação também permanece. Já mostramos[21] que o arrependimento da alma é algo vazio, porque sua administração é sem sofrimento e inócua. E mesmo que seja possível que todo corpo pereça, nada diferente aconteceria a ela.

5. Então, como as partes lá permanecem, mas os elementos e os viventes aqui não permanecem? Ora, diz Platão, aquelas são criadas por deus, ao passo que os viventes daqui são criados pelos deuses criados por ele[22]; e não é justo que seres criados por ele pereçam[23]. Isso seria o mesmo que dizer que a alma celeste está próxima do demiurgo, bem como as nossas; mas uma imagem da celeste, avançando a partir dela e como que defluindo dos seres súperos, produz os viventes sobre a terra. Então, como uma tal alma imita a alma de lá, mas é incapaz porque usa corpos piores para sua produção, porque está em um lugar pior e porque os elementos empregados na constituição não desejam permanecer, os

---

[20] É absurdo, para Plotino, que o cosmos tenha tido um começo.
[21] Cf. *Enéada* II. 9 [33] 4. 17-18 e 6. 2-3.
[22] Cf. Platão, *Timeu* 69 c 3-5.
[23] Cf. Platão, *Timeu* 41 a 7-8.

viventes daqui não podem permanecer sempre e os corpos não são dominados do mesmo modo que quando uma alma diferente os governasse diretamente.

Contudo, se todo o céu deve permanecer, as partes dele, os astros que nele estão, também o devem; se não, como poderia ele permanecer sem que elas igualmente permanecessem? Pois as coisas abaixo do céu não são mais partes do céu: caso contrário, o céu não se estenderia até lua. E nós, uma vez que fomos moldados pela alma dada pelos deuses que há no céu e pelo próprio céu, estamos ...dos aos nossos corpos de acordo com ela; porque a outra alma, pela qual nós somo... é causa da boa existência, não da existência. Na verdade, ela vem quando o corpo já surgiu, contribuindo pouco com sua reflexão pouca para a existência.

6. Agora, porém, devemos examinar se há apenas fogo, se algo deflui de lá e há necessidade de alimento[24]. Para Timeu, que produziu primeiramente o corpo do universo com terra e fogo, para que fosse visível pelo fogo e sólido pela terra[25], pareceu procedente fazer que também os astros não contivessem fogo em sua totalidade, mas em sua maior parte[26], porque os astros mostram-se possuidores de solidez. E talvez ele esteja correto, pois o próprio Platão partilhou do juízo de que

---

[24] O que pergunta Plotino é se no céu há apenas fogo celeste, se há desprendimento de material queimado e se há necessidade de alimento para a combustão desse fogo.
[25] Cf. Platão, *Timeu* 31 b 4-8.
[26] Cf. Platão, *Timeu* 40 a 2-3.

essa idéia é provável[27]. Com a sensação, pela visão e pela percepção do tato, parecem conter fogo em sua maior parte ou completamente, mas para os que especulam com a razão, se não houver solidez sem terra, também eles conteriam terra. Mas por que careceriam de água e ar? Pois parecerá absurdo haver água em tanto fogo, e o ar, se lá houvesse, transformar-se-ia na natureza de fogo. Todavia, se dois sólidos que tenham razão de extremos necessitam de dois termos médios[28], não se saberia se mesmo nos corpos naturais é assim; pois alguém poderia misturar terra à água sem necessitar de um termo médio. E se dissermos: os outros elementos já estão contidos na terra e na água, parecerá talvez que dizemos alguma coisa; mas alguém responderia: "eles, porém, não servem para coligar os dois quando se conjuntam". Contudo, replicaremos que já estão coligados por cada um deles conter todos.

Mas devemos examinar se não será a terra visível sem o fogo e o fogo sólido sem a terra; porque, se assim for, talvez nenhum elemento possua por si mesmo sua essência, mas estejam todos misturados e sejam definidos de acordo com o que predomina em cada um[29]. Pois dizem[30] que nem mesmo a terra pode constituir-se sem umidade; que a umidade da água é a cola da terra. Porém, ainda que concedamos que seja assim, é absurdo, dizendo que cada um deles é algo em si mesmo, não atribuir uma constituição a cada um deles, mas apenas quando em

---

[27] Cf. Platão, *Timeu* 30 b 7.
[28] Cf. Platão, *Timeu* 32 b 2-3.
[29] Cf. Anaxágoras, fr. B 12 e A 41 Diels.
[30] Cf. Plutarco, *De primo frigido* 16. 952b.

conjunto com os outros, sem que nenhum deles exista individualmente. Pois como existiria uma natureza ou uma essência de terra, se não há uma fração de terra que seja terra, a menos que haja aí também água para a cola? E o que ela poderia colar, se não houvesse de modo algum uma grandeza que ela pudesse unir a uma outra porção contígua? Se, pois, for uma grandeza qualquer da própria terra, poderá haver naturalmente terra sem água; ou, se não for assim, nada haverá que será colado pela água. E por que uma massa de terra precisaria, para existir, de ar, o ar que ainda permanece antes de se transformar? Quanto ao fogo, não foi dito que ele seja necessário para que a terra exista, mas para que ela e os outros elementos sejam visíveis[31]; pois é razoável concordar que a visibilidade provenha da luz. Com certeza, não se deve dizer que a escuridão é visível, mas invisível, assim como a insonoridade não é ouvida. Contudo, não é necessário que o fogo propriamente esteja presente na terra: basta a luz. A neve, certo, e muitas coisas extremamente gélidas são brilhantes sem fogo. Mas houve fogo nelas, alguém diria, e as coloriu antes de sair.

A respeito da água, devemos questionar se não há água caso não contenha terra. E como se poderia dizer que o ar contém terra sendo tão dispersivo[32]? E quanto ao fogo, precisa ele da terra porque não possui por si mesmo continuidade e tridimensionalidade? Por que ele, que é um corpo natural, não terá solidez, não no sentido da tridimensionalidade, mas da resistência, obviamente? A dureza,

---

[31] Cf. Platão, *Timeu* 31 b 5.
[32] Cf. Aristóteles, *Sobre a Alma* II 8. 420a 8.

porém, é própria da terra apenas. Porque o denso é adicionado ao ouro, que é água[33], não porque terra lhe é adicionada, mas sim densidade ou consolidação. E por que o fogo, uma vez que a alma lhe está presente, não se subsistirá em si mesmo devido à potência dela? Também há viventes ígneos entre os daímones. Mas questionaremos que todo vivente possua uma constituição formada por todos elementos. Alguém dirá que os viventes sobre a terra possuem, mas que levar terra para o céu é contra a natureza e contrário ao que está por ela estabelecido; e que não é plausível que o mais rápido dos movimentos gire levando consigo corpos terreais, e que é um impedimento para o brilho e a alvura do fogo de lá.

7. Talvez, então, devamos ouvir melhor Platão[34], que diz ser preciso haver no cosmos inteiro esse tipo de solidez que é resistência, para que a terra, sediada no centro, seja uma plataforma firme[35] para os que passam sobre ela, e para que os viventes sobre ela possuam necessariamente esse tipo de solidez, ao passo que a terra possuiria continuidade por si mesma e seria iluminada pelo fogo[36]; e participaria da água para não ser árida e não impedir a associação das partes umas às outras[37]; e o ar serviria para aliviar a massa da terra; entretanto, a terra não está misturada ao fogo superior na constituição dos astros, mas, como todos elementos estão presentes no cosmos, o fogo se beneficia de algo da terra, assim como a terra

---

[33] Cf. Platão, *Timeu* 59 b 1-4; Aristóteles, *Meteorológica* IV 10. 389a 7-9.
[34] Cf. Platão, *Timeu* 31 b 5-6.
[35] Cf. Platão, *Timeu* 59 d 6.
[36] Cf. Platão, *Timeu* 31 b 5.
[37] Cf. Platão, *Timeu* 32 c 2-8.

do fogo e cada um de cada outro, porém não de modo que o beneficiado seja composto de ambos, de si mesmo e daquele de que participou, mas de modo que, pela comunhão que há no cosmos, sendo o que é, ele tome não ao próprio elemento, mas algo dele: não o ar, por exemplo, mas a suavidade do ar, e a terra à luminosidade do fogo; e a mescla lhes confere todas as propriedades, de modo que é o composto, e não apenas a terra e a natureza do fogo, quem produz essa solidez e a igneidade.

Ele[38] mesmo testifica isso dizendo: "deus alumiou uma luz na segunda órbita a partir da terra", referindo-se ao sol, e alhures diz que o sol é "brilhantíssimo"[39] e ao mesmo tempo "alvíssimo"[40], afastando-nos de pensar que ele seja de outra coisa senão de fogo, porém de um fogo que não é nenhuma de suas outras formas, mas a luz que ele diz ser diferente da chama, apenas brandamente cálida[41]; e que essa luz é um corpo e dela cintila uma luz homônima a ela, precisamente a que nós dizemos ser incorpórea; e que esta luz é propiciada por aquela, luzindo a partir dela como sua flor e esplendor, e aquela é o corpo realmente alvo[42]. Embora nós relacionemos o térreo com o inferior, enquanto

---

[38] Platão, *Timeu* 39 b 4-5.
[39] Platão, *Teeteto* 208 d 2.
[40] Platão, *República* 616 e 9.
[41] Platão, *Timeu* 58 c 5-7.
[42] Cf. Platão, *Timeu* 45 b 4-6.

Platão entendeu a terra como solidez[43], nós pelo menos mencionamos uma única terra, enquanto ele apresenta diferentes terras[44].

Com efeito, como esse tipo de fogo, que propicia a luz mais pura, reside na região súpera e lá se assenta por natureza, não se deve supor que esta chama[45] se misture com os corpos de lá, mas que, estendendo-se até certo ponto, extingue-se ao se deparar com maior volume de ar e, elevando-se com terra, é lançada para baixo sem ser capaz de sobreandar para o superno, e se estabelece abaixo da lua, de modo a tornar o ar lá mais sutil, e a chama, se permanece, se enfraquece até tornar-se mais branda e não ter brilho suficiente para a ebulição, mas apenas o suficiente para ser iluminada pela luz superior; e a luz de lá, presente nos astros em diferentes proporções, lavra as diferenças tanto nas grandezas quanto nas cores, e o restante do céu é também ele desse tipo luz, não sendo visto devido à sutileza de seu corpo e à sua diafaneidade não reflexiva, assim como o ar puro; e, além desses motivos, há também sua longinqüidade.

8. Se essa luz desse tipo permaneceu no alto, onde lhe foi determinado, pura no mais puro, de qual forma poderia haver defluência a partir dela? Pois, certamente, a natureza desse tipo não existe naturalmente para defluir para baixo, e não há lá nenhuma das coisas que violentamente a forçam para baixo. Todo corpo com alma é distinto e não o mesmo que se estivesse sozinho; e tal é o corpo

---

[43] Cf. Platão, *Timeu* 31 b 6.
[44] Cf. Platão, *Timeu* 60 b 6.
[45] A chama do mundo sublunar.

de lá, não como o que está sozinho. E o que se avizinha do céu seria ar ou fogo, mas o que lhe faria o ar? Não há nenhum fogo que seria adequado para sua produção, nem teria contato com ele para atuar; pois o fogo celeste, com seu vigor, o alteraria antes de experimentar o contato, uma vez que é menos intenso e não é igual aos daqui. Além disso, seu produzir é o aquecer[46]; e aquilo que será aquecido não deve ser quente por si mesmo. Entretanto, se algo será destruído pelo fogo, é preciso antes que ele seja aquecido e que se torne contrário à sua natureza no aquecimento. Portanto, o céu não necessita de nenhum outro corpo para que [illegible] nem, tampouco, para que sua rotação seja conforme à sua natureza; pois não foi demonstrado de maneira alguma que seu movimento seja naturalmente retilíneo; na verdade, para os corpos celestes, o que é conforme à sua natureza é permanecer ou rotar; e os demais movimentos são próprios de corpos coagidos.

Portanto, não se deve dizer que os corpos de lá careçam de alimento, nem se deve falar sobre os de lá a partir dos daqui, uma vez que não é a mesma alma que os contém, não é a mesma região, nem existe lá a causa pela qual se alimentam os daqui, que são compostos sempre fluentes, e a mudança dos corpos daqui é mudar-se de si mesmos, porque quem os rege é uma natureza diferente, que por sua debilidade não sabe mantê-los na existência, mas imita, no devir ou no gerar, a

---

[46] Cf. I. 2 [19] 1. 31-35; V. 1 [10] 3. 10; V. 4 [4] 2. 30-33.

natureza anterior a ela. Contudo, que eles não são totalmente invariáveis, como os inteligíveis, já foi dito[47].

[47] Cf. II. 9 [33] 2. 2-3; 3. 11-15.

II. 2 [14]

Sobre o movimento do céu[1]

1. Por que ele se move em círculo? Porque imita o intelecto[2]. E de quem é o movimento, da alma ou do corpo? Que dizer, então, da afirmação de que a alma está em si mesma e volta-se para si mesma[3]? Ou se esforça ela por ir-se? Ou está em si mesma sem estar em continuidade? Ou, sendo ela levada, leva o céu consigo? Todavia, se o leva consigo, não deveria mais levá-lo, mas já tê-lo levado, isto é, antes fazê-lo parar, em vez de sempre movê-lo em círculo. Ou bem ela mesma se deterá ou, se mover-se, não o fará espacialmente.

Então, como ele se move espacialmente, se ela se move de outro modo? Ora, talvez o movimento circular não seja espacial, mas, se o for, o seja acidentalmente. De que tipo é ele, então? É um movimento para si mesmo, autoperceptivo, autointelectivo[4], vital, em ponto algum dirigido para o exterior nem para outro lugar, em conformidade com sua necessidade de abarcar todas as coisas; pois a parte principal do vivente é aquela que o abarca e o faz uno. Se ela permanecer quieta, não o abarcará vitalmente nem preservará as coisas em seu interior, uma vez que possui um corpo; com efeito, o movimento é a vida do corpo. Assim, se também é espacial, se moverá como puder e não como alma apenas, mas como

---

[1] Porfírio também dá a este tratado o título *Sobre o movimento circular* (*Vida de Plotino*, 4. 49; 24. 42)
[2] Cf. Platão, *Timeu* 34 a 4, *Leis* 897 a-899 d; Aristóteles, *Sobre a Alma* I 3. 407a 16ss, 407b 6ss.
[3] Esta será a resposta de Plotino, no capítulo 3 (cf. Platão, *Timeu* 36 e 3, 37 a 5).
[4] Os termos gregos são *synaisthetiké* e *synnoetiké*, respectivamente.

corpo animado e como vivente[5]; por isso, será um movimento misto do corporal e do anímico, com o corpo por natureza movendo-se retilineamente e a alma a detê-lo, resultando de ambos algo que se move e também permanece.

Todavia, como se diz que o movimento do corpo é circular, se todo corpo se move retilineamente, inclusive o fogo? Ora, ele se move retilineamente até chegar aonde lhe é estabelecido; porque, como lhe estiver estabelecido, assim parece que tanto se detém naturalmente quanto se move para onde lhe está estabelecido. Então, por que não permanece quando chega? Será porque a natureza do fogo é estar em movimento? Dessa forma, se não o fizer em círculo, será dissipado em sua trajetória retilínea. Logo, deve mover-se circularmente.

Mas isso é coisa da providência; contudo, é algo nele que provém da providência, de modo que, se chega lá, move-se circularmente por si mesmo. Ou, mesmo desejando o movimento retilíneo, mas já não tendo espaço, ele se dobra como que deslizando nos espaços em que pode; porque ele não tem espaço além de si: pois esse é o último[6]. Então, ele corre no espaço que tem e ele[7] é seu espaço, não para aí permanecer ao chegar, mas para mover-se.

E o centro do círculo permanece quieto por natureza, mas, se a circunferência exterior permanecer quieta, ela será uma grande centro. Portanto,

---

[5] Cf. Platão, *Timeu* 30 b 9.

[6] Cf. Aristóteles, *Sobre o Céu* I 9. 279a 17-18.

[7] Henry e Schwyzer entendem que "ele" (*autós*) é o céu; se os seguimos, devemos entender a oração assim: o fogo corre no espaço que tem e o céu é seu espaço. Igal, no entanto, entende que o pronome se refere a "fogo". Julgamos que a primeira interpretação é mais plausível, embora a passagem, bem como todo o tratado, nos pareça por demais críptico.

será mais certo que se mova em torno de um centro uma circunferência que possua um corpo e, além de ser viva, seja também conforme à sua natureza. Assim, pois, propende para o centro, não por uma sinizese - pois destruiria o círculo -, mas, como isso não é possível, por um circundamento: pois apenas assim satisfará seu desejo. E se uma alma o circunduz, não se fatigará, pois não o arrasta nem faz algo contrário à sua natureza; pois a natureza é o que foi ordenado pela alma universal.

E ainda, uma vez que a alma está inteira em todo lugar e a alma do universo não está dividida em partes, ela confere também ao céu, como o pode, a onipresença; e ela o pode porque busca e percorre todas as coisas. Porque, se a alma se detivesse em algum lugar, ele[8] se deteria quando lá chegasse; agora, como é a alma universal, ele deseja toda ela.

Quê, então? Jamais a alcançará? Ora, dessa maneira sempre a alcança, ou melhor, conduzindo-o sempre para si mesma, nesse conduzi-lo sempre, ela o move sempre e, sem movê-lo para outro lugar, mas para si mesma aí mesmo, não conduzindo em linha reta, mas em círculo, concede a ele, aonde quer que ele vá, a possibilidade de tê-la. Contudo, se ela permanecesse quieta, como se estivesse sozinha ali onde tudo permanece quieto, o fogo se deteria. Portanto, se ela não está em apenas um ponto qualquer ali, ele se moverá por todo lugar, mas não fora de si: logo, circularmente.

---

[8] Provavelmente se trata do fogo.

2. Como, pois, são as outras coisas? Cada uma não é um todo, mas uma parte e está contida em um espaço parcial. Mas aquele[9] é um todo e de certo modo espaço, e nada o impede: pois ele é o todo. E como são os homens? Ora, no quanto são provenientes do todo, são partes, mas, no quanto são eles mesmos, são um todo próprio. Então, se o céu possui a alma onde quer que esteja, por que precisa circular? É porque não é apenas aí[10]. E se a potência da alma estiver ao redor de seu centro[11], também por isso se moverá circularmente; entretanto, não se deve tomar o centro do corpo da mesma maneira que o da natureza da alma, pois aqui é um [illegible] do qual o restante dela procede, ao passo que o do corpo é espacial. Assim, "centro" deve ser tomado analogamente: assim como há um centro no corpo, deve haver um na alma também – que é apenas o centro de um corpo, e de um esférico[12]; pois, como um está em torno de si, assim também está o outro[13]. Se, pois, trata-se do centro da alma, esta, circunvoando deus, o abraça amorosamente e se detém em volta dele como pode: pois todas as coisas dependem dele. E, como não pode ir para ele, mantém-se ao redor dele.

Então, como não são todas as almas assim? Elas são: cada uma, onde está, é assim! E por que nossos corpos não são assim? Porque o movimento retígrado está vinculado a eles, porque seus impulsos os levam para outras direções e porque o

---

[9] Plotino parece referir-se ao céu.
[10] Não é em apenas um ponto que o céu possui a alma.
[11] Traduzo por "centro" a palavra *tò méson*, que significa "o meio".
[12] Isto é: tomado em um só sentido, "centro" é o centro de um corpo, e este corpo deve ser esférico.
[13] Assim como o corpo gira ao redor de seu centro, do mesmo modo deve a alma girar.

esférico em nós[14] não é muito rotativo, pois é terreal; mas, lá, ele a acompanha, sutil e bem móbil[15]; pois por que se deteria, se sua alma se move com qualquer movimento que seja? Talvez, no entanto, também em nós o sopro que é arredor à alma faça o mesmo[16]. Porque, se deus está em todas as coisas, a alma desejosa de estar com ele deve estar em torno dele: pois ele não está em um lugar determinado. E Platão atribui aos astros não apenas o movimento esférico que acompanha o universo, mas também, a cada um deles, o movimento em volta de seus centros[17]; pois cada um, onde está, abraçando deus, rejubila-se, não através da reflexão, mas por uma necessidade natural.

3. Que seja também assim: há uma potência da alma, a última, que, tendo se iniciado da terra e estando "entrelaçada"[18] ao universo, o permeia, e uma outra, a sensitiva por natureza e suscetível de raciocínio opinativo, que detém a si mesma voltada para o alto, nas esferas, assentada sobre a anterior e doando-lhe, de si mesma, uma potência para fazê-la mais vital. Aquela, pois, é movida por esta, que a envolve em um círculo e se firma sobre a totalidade do quanto dela se elevou às esferas. Então, a inferior, envolvida em um círculo pela superior, se inclina e se volve para ela, e essa volta circunduz o corpo com o qual se entrelaça. Pois, em

---

[14] Nossa cabeça é o esférico em nós; cf. Platão, *Timeu* 37 c 2.
[15] Interpretação provável: no céu, o corpo do céu acompanha sua alma porque sua composição é sutil e facilmente móbil.
[16] Cf. Platão, *Timeu* 79 a 5- e 9.
[17] Cf. Platão, *Timeu* 40 a 8-b 2.
[18] Platão, *Timeu* 36 e 2.

uma esfera, cada fração movendo-se como quer que seja, se ela apenas se mover, agita o corpo em que está e o movimento na esfera se inicia. Com efeito, em nossos corpos também, quando a alma se move de outro modo, como nas alegrias e por um bem que se lhe mostre, sucede um movimento do corpo que é também espacial. Como lá, então, a alma se encontra no bem e se torna mais sensível, ela se move para o bem e agita o corpo espacialmente, como é aí natural. E a potência sensitiva, por sua vez, do alto recebendo o bem também ela e regozijando-se com suas coisas a buscar esse bem que está em todo lugar, com ele é levada a todo lugar. Mas o intelecto se move assim: está em repouso e se move; porque se move em volta de si mesmo[19]. Desse modo, portanto, também o universo se move circularmente e ao mesmo tempo está em repouso.

---

[19] Pode entender-se tanto que o intelecto se move em torno de si mesmo (Bréhier e MacKenna), quanto que se move em torno do bem (Henry e Schwyzer, Armstrong e Igal). Em termos práticos, não há diferença, já que o bem é o centro de toda a realidade e o intelecto, ao girar em torno de si mesmo, gira em torno do bem. Contudo, como Plotino iniciou o tratado com a afirmação de que o céu se move em círculo porque imita intelecto (1. 1), e definiu o movimento do céu como resultado acidentalmente espacial do movimento da alma, que é movimento autocentrante, autoperceptivo e autointelectivo (1. 10), há dessa maneira mais simetria (noção que de fato tem pouca validade no estilo e pensamento plotinianos) na primeira escolha.

II. 3 [52]

Sobre se os astros influem[1]

1. Que o movimento dos astros assinala os eventos futuros em cada caso, mas ele mesmo não causa todos os eventos, como pensa o povo, foi dito antes alhures[2]**, e a discussão fornecia algumas provas; agora, entretanto, devemos falar com mais acribia e mais vagar:** pois não é pouca coisa ter essa ou aquela opinião. De fato, dizem que os planetas, movimentando-se, causam não apenas outras coisas, pobrezas e riquezas, saúde e doenças, mas também fealdade e beleza e ainda, principalmente, vícios e virtudes e também as ações que destes resultam, em cada caso e em toda ocasião, como se estivessem irritados com os homens por coisas em que os homens mesmos nenhuma injustiça cometem, já que é por causa deles que estão dispostos assim como estão; dizem ainda que propiciam os chamados bens não porque apreciam os seus recebedores, mas porque eles mesmos estão mal-humorados ou, ao contrário, alegres de acordo com o lugar de seu movimento, e porque pensam de um modo quando estão sobre seu centro e de outro, quando declinam; e, principalmente, embora digam que alguns planetas

---

[1] Este tratado trata da controvérsia da adivinhação e da determinação divina que são inerentes. Todas as explicações sobre esses temas apresentadas nestas notas de rodapé são fornecidas pela [illegible] (*Cf.* Dörrie-Baltes-Deuse, vol. II pp. 24-27) para a compreensão deste escrito.

[2] *Cf.* III. 1 [3] 5, 33ss; IV. 4 [28] 30-45.

sejam maus e outros bons[3], afirmam porém que os ditos maus dentre eles também propiciam bens e que os bons se tornam vis; e acrescentam que, quando vêem-se uns aos outros, causam efeitos diferentes de quando não se vêem, como se não fossem donos de si mesmos, mas fossem uns quando se vêem e outros quando não se vêem; e também que, se um planeta vê este outro, é bom, mas se vê outro, se altera; e que vê de um modo se a visão se dá conforme tal configuração, e de outro, se conforme tal outra[4]; e que a fusão de todos juntos resulta diferente, assim como a mescla de líquidos é diferente em relação aos líquidos misturados.

Portanto, sendo essas e tais as idéias opinadas, cabe-nos examinar e discutir cada uma. Princípio conveniente seria o seguinte.

2. Devemos pensar que essas coisas que se movem são animadas ou inanimadas? Pois, se inanimados, nada fornecendo senão calor e frio, se é que diremos que alguns dos astros são frios[5], eles estabelecerão sua dádiva na natureza de nossos corpos, havendo evidentemente um movimento corporal até nós, de modo a não ser grande a diferença dos corpos, uma vez que a emanação[6] de cada um dos astros é a mesma e elas estão, ademais, na terra, todas juntas misturadas

---

Saturno e Marte; e os ambivalentes: Mercúrio e o Sol (Igal, 1992, vol. I, p. 380, n. 5).

linhas retas os signos do zodíaco em que se encontram. De acordo com isso, 'se vêem' os (respectivamente, aspectos sextil, quadrado e trígono); ou 'não se vêem' os contíguos e os separados

[5] Igal *ibid.* n. 9): "frios, segundo os astrólogos: Lua, Mercúrio, Vênus e Saturno. Quentes: Sol, Marte

[6] Cf. Ptolomeu, *Tetrabiblos* I. 2. 3.

em uma unidade, de modo que suas diferenças dizem respeito apenas a suas regiões, segundo sua proximidade e distância, e o astro frio contribui para a diferença do mesmo modo. Mas como fazem sábios e ignorantes, a uns gramáticos e a outros retóricos, a outros citaristas e demais artistas e, ainda, ricos e pobres? E todas as outras coisas que não têm a causa de sua origem da fusão de corpos? Por exemplo, haver-nos tal irmão, pai, filho, esposa, e ter-se sorte agora e tornar-ser general ou rei.

Entretanto, se são animados e causam por arbítrio, que sofreram eles de nossa parte para nos causar males voluntariamente, e isso estando sediados em região divina e sendo eles mesmos divinos? Pois não ocorre neles nenhuma das causas pelas quais os homens se tornam maus[7], nem de modo algum lhes sucede bem ou mal por estarmos nós alegres ou a sofrer males.

3. Todavia, não causam esses efeitos voluntariamente, mas obrigados pelos lugares e pelas configurações[8]. Mas, se são obrigados, todos deveriam indubitavelmente causar os mesmos efeitos quando se encontram nos mesmos lugares e nas mesmas configurações. Agora, que diferença sofre tal planeta ao passar por tal divisão do círculo do zodíaco e então por tal outra? Na verdade, ele sequer está no zodíaco mesmo, mas dista muito abaixo dele e, onde quer que se

---

[8] Esta oração é uma objeção.

encontre, está no céu[9]. E ridículo que um planeta se torne diferente e conceda coisas diferentes de acordo com cada uma das divisões por que passa; e também que seja diferente quando se levantar, quando está no centro e quando declina. Pois ele não se deleita agora que está no centro e então se entristece ao declinar ou se torna inativo, nem se irrita um outro ao levantar-se e se acalma ao declinar, ao passo que algum deles se torna melhor ao declinar. Porque, sempre, cada planeta está no centro para uns e declinando para outros, e declinando para uns e no centro para outros; e, claro, não é ao mesmo tempo que ele se alegra e se entristece, se irrita e está calmo. Mas, dizer que alguns deles se alegram ao se pôr e outros quando estão em suas auroras, como não seria ilógico? Porque assim também se segue que eles simultaneamente se entristecem e se alegram.

Em seguida, por que a tristeza daqueles nos danará? De modo geral, não devemos conceder que eles se entristeçam e se alegrem ocasionalmente, mas que sempre mantém seu júbilo, alegrando-se com os bens que possuem e com os que vêem. Pois há uma vida para cada um a partir de si mesmo, e há um bem-estar para cada um em sua atividade; mas isso não nos diz respeito. E o efeito dos astros, sobretudo o dos viventes que nada compartilham conosco, é acidental, não primário: nem, de modo algum, dirigido para nós, assim como é acidental aos pássaros o pressagiar.

---

[9] Igal (*ibid.*, n. 13): "Plotino apela à astronomia científica contra as fantasias astrológicas".

4. Também é ilógico o seguinte: que certo planeta, ao ver outro, se alegre, e esse outro, ao ver um outro, o contrário; pois que hostilidade há neles ou a respeito de quê? Por que, se o vê triangularmente, se comporta de um modo, mas se comporta de outro se o vê quadrangularmente? Por quê, configurado de determinada maneira, o vê, mas estando no signo seguinte do zodíaco, mais próximo, não o vê melhor? Genericamente, qual será o modo pelo qual causarão os efeitos que dizem causarem? Como cada um separadamente causa um efeito e como, ainda, todos juntos causam um efeito diferente resultante de todos? Pois, certamente, não se reúnem uns com outros e assim causam em nós o efeito que decidiram, cada um renunciando algum de seus próprios influxos, nem, por sua vez, um impede por força que se efetue a dádiva de outro, nem tampouco um permite que outro aja por ter sido persuadido por ele. Que um planeta se alegre quando se encontra na casa[10] de um outro, mas que este sinta o contrário quando se encontra na casa daquele, como isso não é semelhante a alguém que, supondo duas pessoas que se gostam, diz que uma gosta da outra, mas esta, ao contrário, odeia aquela?

5. E dizem que um deles é frio[11] e ainda que, estando longe de nós, é-nos melhor, pois atribuem à sua frialdade o mal que nos causa; entretanto, estando nos

---

[10] Cf. Ptol. *Tetr.* II, 3, 101: "Cada planeta tem sua própria 'casa' em um dos signos do zodíaco, aquela em que se encontra mais à vontade e é mais ativo".
[11] Saturno.

signos do zodíaco que lhe são opostos[12], ele deveria ser bom para nós; e que, quando o planeta frio está em oposição ao quente, ambos se tornam terríveis; entretanto, deveria haver uma fusão; e dizem também que um se alegra com o dia e se torna bom aquecendo-se, ao passo que outro se alegra com a noite por ser ígneo[13], como se não houvesse sempre dia para eles – quero dizer luz - **ou fosse ele tomado pela noite** mesmo estando muito acima da sombra da terra[14]. Que a lua seja boa, sendo o plenilúnio, em conjunção com tal planeta, mas má quando minguante, deveríamos admitir, se é que o devemos fazer, o contrário. Pois, estando cheia para nós, estaria sem luz em seu outro hemisfério para o planeta que está acima e, minguante para nós, será plenilúnio para aquele; e assim ela, minguante, deveria causar-nos o contrário, já que olha para aquele com luz. Para ela, portanto, seria indiferente, esteja ela na fase em que estiver, pois está sempre iluminada em uma metade; mas talvez seja diferente para aquele, se ele se aquece, como dizem. Todavia, ele poderia se aquecer se a lua estiver sem luz para nós; e se é boa para o outro estando sem luz[15], está cheia para ele. Como tais coisas não seriam sinais retirados da analogia[16]?

[12] Ipsa *ibid.*, n. 26): "Quando diametralmente sua natureza oposta [...]".

[13] Ipsa (*ibid.*, n. 26): "Alusão a Marte. Os planetas eram considerados diurnos (Sol, Júpiter e Saturno) [...] noite. Mercúrio era ambivalente: diurno em uma metade de sua revolução e noturno na outra [...]".

[14] Cf. nota 9.

[15] Lendo sem luz para nós.

[16] Esta frase parece estar deslocada nos códices; ela é mais bem compreendida se lida após o capítulo 12.

6. Sustentar que determinados planetas, sendo eles Ares ou Afrodite[17], causam adultérios se estiverem de determinado modo, como se com a licenciosidade dos homens preenchessem eles mesmos o que necessitam um do outro, como não é isso uma grande desrazão? Que sua contemplação recíproca, se se olham de uma certa maneira, seja-lhes prazerosa, mas que nada haja além disso para eles, como alguém poderia admitir isso? Havendo miríades incontáveis de viventes que nascem e existem, estarem os planetas sempre a realizar alguma coisa para cada vivente, dar-lhes reputação, fazê-los enriquecer, pobres, licenciosos, e realizarem eles mesmos as atividades de cada um dos viventes - que tipo vida é a deles? Ora, como é possível fazerem tantas coisas? E que os planetas aguardem o ascendente[18] dos signos do zodíaco e, então, realizem seus efeitos, e que quantos são os graus que cada um se eleva, tantos são os anos de espera[19], e que os planetas como que contem nos dedos quando agirão, não lhes sendo possível agir antes desse tempo, e que em geral não atribuam a nenhuma unidade a responsabilidade pelo governo do universo, mas atribuam tudo aos planetas, como se não houvesse uma unidade controladora, da qual o universo se separou, e que concedesse a cada um por natureza o poder de determinar e efetivar suas próprias ações

[17] Marte e Vênus, as adúlteras ideais.

[18] Ideal *(ibid.*, n. 34): "No curso da revolução diurna, o 'ascendente' de cada signo zodiacal dura duas horas, desde o momento em que começa subir o horizonte até que apareça o início do signo seguinte".

[19] Segundo Ideal (Ideal *ibid.*, n. 35), essa oração parece significar que os anos de espera, antes de obter sobre um indivíduo seu poder maligno são os graus que leva ascendendo o respectivo signo no momento do nascimento desse indivíduo; o círculo zodiacal se dividia em 360°, cada signo correspondendo portanto a 30°. A razão de quatro minutos para cada grau de 30° de cada signo designam duas horas de ascendente.

coordenando-se, em contrapartida, com aquela unidade – tais afirmações são coisa de quem dissolve e desconhece a natureza do cosmos que possui um princípio e uma causa primeira que se estende sobre todas as coisas.

7. Entretanto, se os planetas pressagiam o futuro, assim como dizemos que há muitas outras coisas pressagiadoras do futuro, qual seria a causa? E a ordem, como é? Pois não se pressagiaria, se não acontecessem todas as coisas ordenadamente. Sejam os astros, portanto, como letras[20] que no céu se escrevem se[illegible]melhor, que estão escritas e que se movem efetuando alguma outra tarefa; e que o presságio resulte dessa tarefa, assim como alguém, a partir de um único princípio em um único vivente, adivinharia uma parte através de outra. De fato, olhando para seus olhos ou alguma outra parte do corpo, seria possível conhecer tanto o caráter de alguém, quanto seus perigos e salvações[21]. E, então, aquelas são partes, mas nós também somos partes: adivinhamos, pois, umas pelas outras. E todas as coisas estão repletas de sinais e é um sábio quem adivinha uma através de outra. E já são muitas as que, acontecendo usualmente, são conhecidas por todos.

Então, qual é essa sintaxe única? Pois, assim, também é razoável pressagiar pelos pássaros e outros animais, a partir dos quais pressagiamos cada coisa. É preciso, portanto, que todas as coisas estejam coligadas entre si, e não apenas em

---

[20] Essa mesma idéia é expressa em III. 1 [3] 6. 21-22 e III. 3 [48] 6. 18-21.

[21] Porfírio (*Vida de Plotino* 11) relata o poder de clarividência de Plotino.

apenas um dos viventes particulares – o que bem se chamou "coinspiração única[22]" -, mas muito mais e antes no universo, e que seja um princípio uno que produza um vivente uno e múltiplo, um uno resultante de todas as coisas[23], e que, assim como em cada vivente uno as partes tomaram, cada uma, uma tarefa única, do mesmo modo no universo cada uma tenha suas tarefas particulares, e estas mais ainda, porque não são apenas partes, mas totalidades e maiores. Procede, com efeito, cada uma de um princípio uno executando sua própria tarefa, mas colabora uma com a outra: pois não estão desligadas do universo; além disso, cada uma influencia e é afetada pelas outras e, por sua vez, uma se aproxima da outra e a entristece ou a alegra. Mas não procedem por contingência nem conforme o acaso: porque há uma outra que também procede destas, e uma outra ainda, sucessivamente, em conformidade com a natureza.

8. Ademais, quando a alma se empenha em realizar sua própria tarefa – pois a alma realiza todas as coisas porque tem a razão do princípio[24] – pode ser que caminhe retilineamente ou se desvie, e a justiça se segue às suas realizações no

---

[22] Pseudo-Hipócrates, *De alimento* 23; cf. *Iatrorum Veterum Fragmenta* II, 543 = Diógenes Laércio 7 140. Igal (*ibid.*, n. 38) menciona que esta fórmula – "coinspiração única" (*sýmpnoia mía*) – era muito apreciada por Galeno, e remete a seu artigo na revista *Helmantica*, 28 (1977), pp. 248-149. As obras de Galeno, com efeito, devem ter causado muitas mudanças nas concepções filosóficas da época, entre elas, as de Plotino, sem dúvida conhecedor das descobertas de Galeno. Exemplo disso é IV. 3 [27] 23, quando Plotino trata da localização das faculdades da alma no corpo. Ali, se inspira no *De placitis Hippocratis et Platonis* de Galeno para interpretar o *Timeu* de Platão. Uma vez mais, é Igal quem deve ser consultado (1992, vol. I, pp. 90-91).

[23] Cf. Heráclito, fr. 10 Diels; Platão, *Timeu* 30 d 3-31 a 1.

[24] Cf. Platão, *Fedro* 245 c-d.

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

universo, se este não for dissipado[25]. Mas ele permanece sempre, visto que o universo é retificado pela ordem e pela potência de quem o governa; e os astros, cooperando com o universo, como partes do céu que não são pequenas, também são importantes também para pressagiar[26]. Pressagiam, então, tudo quanto se dá no sensível, mas fazem as demais coisas que fazem de modo visível. Nós, porém, fazemos as tarefas da alma de acordo com a natureza enquanto não resvalamos na multiplicidade do universo; resvalando, recebemos como punição o resvalo mesmo e a fruição de um destino pior no futuro. Portanto, riquezas e pobrezas se devem à coincidência de fatos externos. Mas virtudes e vícios? As virtudes se devem à primitividade da alma, e os vícios a uma coincidência da alma com as coisas externas. Mas, sobre isso, falamos em outras ocasiões[27].

9. Agora, relembrando o fuso[28], que para os mais antigos as Moiras giram[29] -, mas para Platão o fuso é a errância e a fixidez da rotação, e as Moiras e a Necessidade, que é sua mãe, o volvem e o giram na geração de cada coisa, e através dessa rotação as coisas geradas caminham para a geração[30]. No *Timeu*[31], o deus criador doa o "princípio da alma" e os deuses que se movem, as "afecções

---

[25] Cf. Platão, *Timeu* 41 a 8.
[26] Cf. Homero, *Ilíada* VIII. 556.
[27] Cf. I. 8 [51] 12. 5-7.
[28] Cf. Platão, *República* 616 c 4.
[29] Construção sintática estranha: a oração participial parece sem conexão. Igal (*Ibid.*, n. 45) assinala aqui um anacoluto com interrupção de frase e mudança de sujeito.
[30] Cf. Platão, *República* 616 c-617 d, 620 d-621 a.
[31] Platão, *Timeu* 41 a-42 a ,69 c 5-d 3.

temíveis e necessárias", iras, desejos, prazeres, tristezas e "outra espécie de alma", da qual provêm estas afecções daqui. Essa tese nos vincula aos astros, uma vez que deles recebemos uma alma, e nos sujeita à necessidade ao virmos para cá; portanto, nossos comportamentos provêm deles e, de acordo com esses comportamentos, ações e afecções oriundas de uma disposição que é passional; assim, que resta de nós? Ora, aquilo que verdadeiramente somos nós, aos quais a natureza concedeu o domínio das afecções. Pois, embora estejamos através do corpo presos entre esses males, deus nos concedeu "uma virtude indômita"[32]. Porque não precisamos de virtude quando estamos em serenidade, mas sim quando há perigo de cairmos nos males se a virtude não estiver presente. E por isso nos "é preciso fugir daqui"[33], afastarmo-nos dos aditamentos e não sermos o composto corpo animado em que domina mais a natureza do corpo que recebeu um vestígio da alma, de modo que a vida comum pertence mais ao corpo: pois tudo quanto é dessa vida é corpóreo. Porém próprio à outra alma, à exterior[34], é o movimento para o alto, para o belo e para o divino, que não são dominados por ninguém, mas ou esse movimento é empregado para que seja ele e viva de acordo com ele, depois de afastar; ou, encontrando-se deserto dessa alma, viva sob o destino, e aqui os astros não apenas

---

[32] Platão, *República* 617 e 5.
[33] Platão, *Teeteto* 176 a 8-b 1.
[34] Exterior ao corpo.

pressagiam para ele, mas ele mesmo se torna uma parte e acompanha o todo de que é parte[35].

Pois cada homem é duplo, um o que é o composto, outro o que é ele mesmo; e o cosmos todo também é duplo: um, o composto de corpo e certa alma ligada ao corpo, e outro, a alma do universo que não está no corpo e cujos vestígios iluminam a que está no corpo; e também o sol e os outros astros são duplos desse modo; e à outra alma, a pura, não lhe transmitem torpeza alguma, mas os influxos transmitidos deles para o universo, na medida em que são por seu corpo uma parte animada, do universo, eles os transmitem com uma parte de si, embora a vontade do astro e a alma realmente sua olhem para o mais sublime. E as demais coisas[36] acompanham ao astro, ou melhor, não a ele mesmo, mas àqueles que estão em torno dele, assim como o calor passa do fogo para o todo e também se algum influxo passa de uma alma para uma outra que lhe é congênita; mas os desgostos se devem à mescla. Pois a natureza deste universo é mesclada[37], e se alguém afasta dele a alma afastada, o que resta não é muito. Portanto, o universo é um deus se ela é levada em conta, mas o restante é um "grande daímon", diz ele[38], e as afecções que nele surgem são daimônicas.

---

[35] É próprio da alma exterior ao corpo um movimento ascensional de retorno para o domínio divino; esse movimento é usado pelo homem (uma alma encarnada) para que se torne deus e viva como deus após afastar-se do corpo; caso ele não se valha do movimento ascendente de alma para aproximar-se de deus, quando ela o abandonar, o homem corre o risco de viver imerso na fatalidade como uma parte inanimada do universo.

[36] Trata-se, provavelmente, dos influxos dos astros.

[37] Platão, *Timeu* 47 e 5; cf. 1, 8 [51] 7, 4-5.

[38] Platão, *Banquete* 202 d 13.

10. Todavia, se assim é, devemos desde já atribuir presságios aos astros; influxos, porém, não completamente nem a eles inteiros, mas quantas são as afecções do universo e o quanto resta deles[39]. E devemos admitir que a alma, antes de ter vindo ao devir, chega trazendo algo de si mesma; pois ela não viria ao corpo, se não tivesse uma grande parte afectiva. Devemos atribuir-lhe também o acaso, ao vir; e devemos admitir que a mesma rotação influencia cooperando e completando o que o universo deve realizar, cada um dos astros que há nela assumindo a ordem de parte.

11. Mas precisamos considerar também isto: que o influxo que provém dos astros não é nos receptores tal como sai deles; por exemplo, se é o fogo, este chega débil, e se é uma disposição amorosa, ao tornar-se fraca no receptor, produz um amor não muito belo, e certamente o ânimo[40], não se encontrando na medida para tornar-se coragem, produz irascibilidade ou desânimo[41], e aquilo que está no amor à honra e tem a ver com o belo produz desejo pelas belezas aparentes, e o efluxo do intelecto, a trapaçaria; pois a trapaçaria pretende ser intelecto, mas não é capaz de

---

[39] Trecho difícil. Plotino parece dizer o seguinte: não há problema em que os astros nos possibilitem pressagiar, mas não devemos atribuir-lhes a capacidade de influenciar no universo; podemos admitir que eles tenham alguma influência sobre as afecções puramente passivas do universo, mas mesmo assim apenas na medida em que consideramos os astros sem suas almas.

[40] *Thumós*.

[41] Cf. Platão, *República* 411 b-c.

alcançar o que deseja[42]. Então, cada uma dessas disposições se torna má em nós, embora lá não sejam assim; porque, mesmo as que vieram, embora não sejam aquelas, não permanecem tais como vieram quando se misturam aos corpos, à matéria e entre si.

12. Ademais, os influxos se combinam em uma unidade e cada um dos seres originados toma algo dessa fusão, de modo que aquilo que ele é torna-se algo dotado de qualidade. Pois os astros não produzem o cavalo, mas dão algo ao cavalo: o cavalo nasce do cavalo e o homem do homem; mas o sol é um cooperador em sua formação[43]; no entanto, o homem se origina da razão formativa[44] de homem. O influxo exterior, porém, ora prejudica, ora ajuda; pois um homem é semelhante a seu pai, mas acontece muitas vezes de ser melhor e, outras, pior. Todavia, o influxo não desvirtua sua substância[45]: mas, às vezes, é a matéria quem predomina, não a natureza, e dessa maneira não se torna perfeito, uma vez que a forma se enfraquece[46].

[A face da lua voltada para nós é obscura para as coisas sobre a terra, mas não aflige a região de cima; no entanto, como esse planeta não nos auxilia por estar distante, parece ser uma fase pior. Todavia, quando a lua está cheia, basta para a

---

[42] Cf. Platão, *Republica* 519 a.
[43] Cf. Aristóteles, *Física* II 2. 194b 13; *Metafísica* Θ 8. 1049b 25-6.
[44] *Logos*.
[45] *Hypokeímenon*,
[46] O trecho abaixo, entre colchetes parece estar deslocado nos códices, mas nem por isso sua autoria é questionada; todos os editores, desde Ficino, inserem-no antes da última frase do capítulo 5, onde faz mais sentido (veja-se a nota 14).

região de baixo, mesmo que ela esteja distante. Quando, porém, ela está obscura para o planeta ígneo, acredita-se que é boa para nós: pois contrapesa a ação dele, que é mais ígneo do que a face da lua voltada para ele[47]. Os corpos que provêm de lá são próprios de seres animados, mas diferem entre si por seu maior ou menor aquecimento, sem que nenhum seja frio; sua região é prova disso. O planeta a que chamam Zeus[48] é equilibrado em sua mistura de fogo; e Éos[49] também é assim; por isso, parecem concordes em sua semelhança, mas são alheios ao chamado Ígneo[50], pela fusão, e a Cronos[51], pela distância; Hermes[52] é indiferente, pois, como parece, assemelha-se a todos. E todos contribuem para a totalidade; assim, relacionam-se uns com os outros de modo tal que contribuam para a totalidade, como se observa em um vivente singular cada uma de suas partes. Pois é principalmente por isso que existem, assim como a bílis contribui tanto para o conjunto quanto para a parte vizinha: é que ela deve suscitar o ânimo e não permitir que o conjunto e a parte próxima se enervem. Além disso, no vivente perfeito, era necessário que houvesse uma parte como a bílis e uma outra relacionada ao prazer; e outras que fossem

---

[47] Passagem difícil. Henry e Schwyzer propõem: "permaneat enim uis illius qui magis igneus est quam ipsi necessarium"; nos *corrigenda* (vol. III, p. 309), Henry e Schwyzer fazem nova recomendação: "contra enim exacquat *luna* uim illius qui magis igneus est quam ipsum decet"; Bréhier: "c'est qu'elle (la lune) suffit par elle-meme à cette heureuse influence, et la planète ignée contient trop de feu pour la produire". MacKenna: "the reason alleged is that the force of Mars is allsufficient since it contains more fire than it needs". Armstrong: "for the power of that star persists which is fierer than it needs to be for itself !?!"; Isa': "porque contrarresta el efecto del dicho planeta, que es más ígneo que la cara de la luna vuelta hacia él".

[48] Júpiter.

[49] Vênus.

[50] Marte.

[51] Saturno.

[52] Mercúrio.

olhos; e que houvesse simpatia entre todas por causa de sua boa proporção: pois, assim, haverá unidade e harmonia única.]

13. Devemos, portanto, a partir disso, haja vista que certas coisas surgem da rotação[53] e outras não, distinguir, discernir e dizer de onde vem cada coisa em geral. Eis o princípio: uma vez que a alma governa este universo de acordo com a razão[54], assim como o faz em cada vivente o princípio nele existente, a partir do qual cada uma das partes do vivente é moldada e coordenada ao universo de que é parte, segue-se que no universo estão todas as partes, ao passo que nas partes há exatamente o que cada uma é. Mas, sob influxos que lhes advêm do exterior, alguns são contrários à vontade da natureza, mas outros são até mesmo convenientes; e, no universo, todas as coisas, porque são todas partes dele, se coordenam, tendo assumido a natureza que têm e contribuindo com seu impulso próprio, entretanto, para a vida total do universo. Assim, dentre os seres que nele estão, os inanimados são inteiramente instrumentos e como que impelidos externamente a agir; mas, dentre os animados, alguns têm um movimento indefinido, como cavalos sob uma carruagem antes do auriga definir sua carreira, porque são "pastoreados pelo látego"[55]; a natureza do vivente racional, todavia, tem em si mesma seu auriga: e se tem um perito, ela marcha corretamente mas, se não, amiúde segue o acaso. Mas ambos os seres estão dentro do universo e

[53] Do movimento celeste.
[54] Cf. Platão, *Fedro* 246 c 1-2.
[55] Heráclito, fr. 11 Diels.

contribuem para o todo; e os que são maiores e de maior valor dentre eles realizam muitas e grandiosas coisas e contribuem para a vida do universo ocupando uma posição mais produtiva do que passiva, ao passo que os que continuam passivos têm pequena potência para produzir; e há outros que são intermediários[56] entre esses, pois são afetados por outros e causam muitos efeitos e em muitos seres, possuindo por si mesmos o princípio para as ações e as produções. E o universo se torna uma vida perfeita, com os melhores seres realizando as melhores obras de acordo com o melhor que há em cada um; isso também, certo, deve estar coordenado ao princípio regente, assim como ao general os soldados, que se diz seguirem Zeus[57] quando ele se dirige para a natureza inteligível. Mas os seres que possuem uma natureza inferior são componentes secundários do universo, tais como as que em nós são componentes secundários da alma; e suas demais partes são análogas às partes que há em nós; pois nem mesmo em nós são todas iguais.

Pois bem, todos os viventes se conformam à razão universal do universo, tanto os que estão no céu quanto os outros tantos que se dividem pelo universo, e nenhuma das partes, mesmo que grande, tem capacidade para causar a modificação das razões ou das coisas originadas de acordo com as razões; pode causar alteração tanto para o pior quanto para o melhor, mas não pode deslocá-las de sua natureza própria. Uma parte causa a piora quer transmitindo a fraqueza relativa ao corpo, quer tornando-se ou a causa da vileza acidental da alma com que

---

[56] Os intermediários são os homens.
[57] Platão, *Fedro* 246 e 6.

está em simpatia e que foi por ela degradada a um nível inferior, ou o impedimento, quando o corpo é precariamente composto, para que a alma realize através dela a atividade dirigida a ela: assim como quando a lira não está afinada precisamente para receber o tom exato da harmonia a fim de tornar seus sons música.

14. E como entender pobrezas e riquezas, reputações e poderes? Bem, se as riquezas provêm dos pais, os astros pressagiam um rico, assim como apenas indicam ser nobre aquele que descende de pais nobres pelo fato de ter uma família célebre; mas, se lhe provêm de sua virilidade, se o corpo foi seu colaborador, contribuiriam aqueles que produziram o vigor de seu corpo, seus genitores em primeira instância e, em seguida, se obteve algo do lugar, as realidades celestes e a terra; entretanto, se a virtude surgiu sem o corpo, a maior parte deve ser atribuída a ela apenas, e o quanto proveio daqueles que o recompensaram apenas contribuía. E se os doadores eram bons, também assim deve-se referir a causa à virtude; no entanto, se eram maus, mas doam com justiça, isso aconteceu devido à ação do que há de melhor neles. Se, porém, o enriquecido era perverso, sua perversidade e o que é causa dessa perversidade são os responsáveis, mas devemos acrescentar que os doadores são igualmente concausas. Todavia, se enriqueceu do trabalho, por exemplo da agricultura, a riqueza deve-se ao agricultor com cooperação do ambiente. Se, porém, descobriu um tesouro, deve ser uma coincidência dos efeitos provindos do universo; se sim, é pressagiado: pois todas as coisas se implicam

completamente umas às outras: por isso absolutamente todas são pressagiadas. Contudo, se alguém perdeu sua riqueza, se lhe foi roubada, a culpa é daquele que a roubou, e esta se deve ao princípio de seus próprios atos; mas, se foi no mar, às coincidências. E a celebridade, ou é justa, ou não. Logo, se é justa, ela se deve a seus feitos e à excelência daqueles que o celebrizaram; porém, se não é justa, deve-se à injustiça dos que o honram. E quanto ao poder, vale a mesma regra: ou é apropriado, ou não; num caso, deve-se à excelência dos que o escolheram, se não, deve-se a ele mesmo, que o conseguiu pela coordenação de outros ou de qualquer outra maneira. No que diz respeito aos casamentos, ou trata-se de uma escolha, ou de um acaso e uma coincidência do conjunto de efeitos. E os nascimentos das crianças são conseqüência dos casamentos, sendo elas ou formadas em conformidade com a razão sem que nada impeça, ou tornam-se piores se surge algum obstáculo interno, seja por parte da própria gestante, seja porque o ambiente está inadequadamente disposto para que ocorra essa gestação.

15. Platão, concedendo a elas[58] seus quinhões e suas escolhas antes da revolução do fuso, dá-lhes em seguida como colaboradores aqueles que estavam no fuso para que co-executassem completamente o que foi escolhido; pois o daímon também é um ajudante em seu cumprimento[59].

---

[58] As almas.

[59] Cf. Platão, *República* 617 d-620 d (os quinhões e as escolhas das vidas); 620 d-621 a (as Moiras e o *daímon*, ou espírito próprio de cada pessoa, como coexecutores).

Mas quais são os quinhões? Ora, o fato de terem as almas nascido quando o universo estava assim como estava no momento em que elas entraram no corpo, e terem entrado em determinado corpo, e nascerem de determinados pais e em determinados lugares e, em geral, como dissemos, as circunstâncias externas. Todavia, que todas as coisas estejam juntas e como que entrelaçadas, é indicado por uma das referidas das Moiras[60]; Láquesis[61] indica os quinhões; e é absolutamente necessário que Átropo[62] introduza essas coincidências.

Dentre os homens, alguns se deixam possuir pelas vertentes do universo e das circunstâncias externas, como se tivessem sido encantados, e em pouco ou nada são eles mesmos; outros, porém, dominando tais coisas e erguendo-se com sua cabeça[63], por assim dizer, para o alto e fora da alma, preservam a parte melhor e primeva da essência da alma. Pois, certamente, não se dever pensar que a alma seja tal que, sendo afetada por algo externo, adquira essa natureza, sem ter, apenas ela dentre todos, natureza própria; mas é preciso que ela, muito antes que todas as outras coisas, por possuir razão de princípio, possua muitas potências próprias dirigidas às atividades conformes à sua natureza; pois, claro, não é possível que ela, sendo uma essência, não possua, com seu ser, desejos e ações e os meios para a obtenção de seu bem. Portanto, o composto resulta do composto que é sua natureza e é do mesmo tipo e tem os mesmos tipos de afazeres que ela; contudo, se

---

[60] Cloto, cujo nome significa "entrelaçamento".
[61] "Sorte", "destino", "quinhão".
[62] "Irreversível".
[63] Cf. Platão, *Fedro* 248 a 2.

alguma alma se separa, realiza afazeres separados e próprios[64], se considerar suas as afecções do corpo, porque ela já vê que ela é uma coisa, ele outra.

16. Entretanto, que é o mesclado e que é o não mesclado, e que são o separado e o não separado, quando a alma está no corpo e, em geral, que é o vivente, devemos investigar mais tarde[65], tomando um outro princípio; pois nem todos tiveram a mesma opinião sobre isso. Agora, contudo, digamos ainda como entendemos que "a alma governa o universo de acordo com a razão"[66]. Será que ela produz cada ser como que retilineamente, o homem, em seguida o cavalo, então outro vivente e depois as feras, mas antes o fogo e a terra e, então, observando-os agruparem-se e destruírem-se ou beneficiarem-se uns aos outros, apenas observa o emaranhado resultante deles e os resultados posteriores que se sucedem sempre, em nada contribuindo com os resultados subseqüentes, exceto apenas produzindo novamente os nascimentos dos viventes principiais e deixando-os com suas afecções recíprocas? Ou estaríamos dizendo que a alma é causa também dos seres assim originados, porque seres originados por ela produzem os seres seguintes? Ou será que a razão inclui que determinada coisa faça ou sofra uma outra, sem que sequer essas coisas se originem a esmo ou por acaso, mas sejam assim por necessidade? Então, são razões que as produzem? Não, as razões existem de fato, mas não como produtoras, e sim como cognoscentes, ou melhor, a alma que

---

[64] Cf. Aristóteles, *Sobre a Alma* I 1. 403a 11.
[65] Em I. 1 [53], o tratado seguinte na ordem cronológica.
[66] Cf. II. 3 [51] 13. 3-4, e Platão, *Fedro* 246 c 1-2.

contém as razões gerativas conhece os resultados de todos seus trabalhos; pois, sob as mesmas incidências e circunstâncias, devem realizar-se absolutamente os mesmos resultados; e alma, recebendo-os ou os prevendo, a partir deles conclui e concatena os eventos seguintes completamente, como precedentes e subseqüentes, e novamente a partir deles, os precedentes subseqüentes a partir dos presentes; daí que talvez os seguintes sejam sempre piores; por exemplo, os homens de outrora são diferentes dos de agora devido ao intervalo e à eterna necessidade de as razões cederem às afecções da matéria. A alma, então, assistindo sempre a umas e depois a outras coisas, e acompanhando os sofrimentos de suas obras, tem uma vida desse tipo e não se ausenta do cuidado por sua obra, tendo incutido perfeição em seu produto e engenhado de uma vez por todas como ele fosse belo e para sempre, como um agricultor que, tendo semeado e plantado, sempre corrige todos os danos que temporais chuvosos, geadas contínuas ou ventanias tempestuosas causaram[67].

Entretanto, se isso é absurdo, será preciso dizer o seguinte: que tanto a corrupção quanto as obras resultantes do defeito já são conhecidos e estão presentes nas razões? Mas, se é assim, diremos que as razões produzem também os defeitos, embora nas artes e nas razões das artes não sejam possíveis nem o erro, nem algo que seja contrário à arte, nem a corrupção daquilo que é conforme à arte[68]. Aqui, no entanto, alguém dirá que não há algo que seja contrário à natureza nem mau para o universo; muito embora consinta que há o pior e o melhor. Que

---

[67] Cf. Platão, *Timeu* 43 c 3.
[68] Cf. Platão, *República* 343 b 3.

dizer, então, se o pior coopera no universo e não é preciso que todas as coisas sejam belas? Pois mesmo os contrários contribuem e não existe cosmos sem eles; de fato, é assim no caso dos viventes particulares; e às coisas melhores a razão compele e molda, e todas as que não são tais estão em potência nas razões e em ato nas coisas engendradas, sem que a alma precise fazer algo mais ou compelir as razões, uma vez que a matéria, devido ao abalo das razões precedentes, já produz por si mesma suas obras imperfeitas[69], não estando por sua vez menos dominada e dirigida para as coisas melhores; e, assim, há uma unidade resultante de todas as coisas engendradas que é diferente, de qualquer modo, da que há nas razões[70].

17. São essas razões presentes na alma pensamentos? Mas como a alma produzirá em conformidade com seus pensamentos? Pois a razão produz na matéria, e aquilo que produz fisicamente não é intelecção nem visão, mas uma potência diretora da matéria, não sabedora mas apenas agente, como uma impressão e uma figura na água, sendo algo diferente da chamada potência vegetativa e gerativa que dotou a razão de produtividade. Se for assim, a parte regente da alma produzirá porque dirige uma alma materializada e gerativa.

Então, ela a dirigirá depois de raciocinar? Entretanto, se o fizesse depois de raciocinar, faria referência antes a algo outro ou ao que está nela presente. Mas, para o que está presente nela, não necessita de raciocínios; pois aquilo que dirigirá

---

[69] Cf. Platão, *Timeu* 53 a.

[70] Porque nas razões gerativas ainda não há a presença da matéria.

não é o raciocínio, mas aquilo que na alma é possuidor das razões; porque, na alma, isso é mais potente e também capaz de produzir. Logo, produz de acordo com as formas. Portanto, é preciso que a alma doe recebendo do intelecto. Assim, o intelecto doa à alma, à do universo, e a alma posterior ao intelecto por si mesma doa à posterior a ela, iluminando-a e cunhando-a, e esta é já a que produz como se lhe fora ordenado; e ela produz certas coisas sem impedimento, mas as que produz quando lhe há um obstáculo são piores. Contudo, porque recebeu uma potência para produzir e porque está repleta de razões que não são as primárias, ela não produzirá somente em conformidade com o que recebeu, mas também haverá algo dela oriundo e isso, evidentemente, será pior: será um vivente, mas um vivente mais imperfeito e descontente com sua própria vida, já que é péssimo, e intratável, e selvagem, e feito de uma matéria inferior que é como que um sedimento[71] dos seres precedentes, amargo e causador de amargores; e é disso que ela proverá o universo.

18. 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, como os venenos[72] dos animais venenosos, mas nos escapa o porquê da

---

[71] Cf. Platão, *Fédon* 109 c 2; *Stoicorum Veterum Fragmenta* I. 105.

[72] "Venenos" traduz um pronome demonstrativo no neutro plural. Igal insere "as carnes", sugerindo que talvez se trate de uma alusão de Plotino à "utilização de carne de cobra como ingrediente na composição de um tipo especial de remédio inventado por Andrômaco, médico de

maioria; porque mesmo a própria maldade tem muitas utilidades e é produtiva de muitas coisas belas, por exemplo de toda beleza artística[73], e nos incita à sabedoria não nos permitindo dormir em tranqüilidade. E se isso foi dito corretamente, é preciso que a alma do universo contemple, claro, os entes mais excelsos, dirigindo-se sempre à natureza inteligível e a deus, e que, quando ela se preenche e está preenchida como quem se locupletou, a imagem que provém dela, seu nível derradeiro em sentido descendente, este seja o princípio produtivo. Esse é, então, o último produtor; acima dele está a parte da alma que é quem primeiramente se preenche do intelecto; e acima de todos está o intelecto demiurgo, que dá à alma que segue a ele as formas cujos traços estão na terceira realidade. Assim, com razão se diz que este cosmos é um reflexo sempre a refletir-se[74], mas o primeiro e o segundo princípios são estáveis, e o terceiro é estável também ele, mas está na matéria e por acidente se move. Porque, enquanto existirem o intelecto e a alma, as razões escoarão para essa espécie de alma, assim como, enquanto existir o sol, toda a luz emanará dele.

Nero (Galeno, Kuhn, XIV, págs. 232-233)", enquanto os outros tradutores desconsideram o pronome e apresentam "como os animais venenosos" ou variações em torno disso. De minha parte, seguindo o raciocínio desenvolvido, julgo plausível entender "os venenos".

[73] Cf. Platão, *República* 604 d-e.

[74] Cf. Platão, *Timeu* 92 c 7.

II. 4 [12]

Sobre a matéria[1]

1. Dizer que a chamada matéria é um substrato[2] e um receptáculo[3] de formas é uma tese a seu respeito comum a todos que chegaram a uma noção de tal natureza e, até aí, sustentam a mesma noção; entretanto, o que é essa natureza subjacente, como e de que ela é receptiva, aqui já se separam os investigantes. Alguns[4], afirmando que apenas os corpos são entes e que a essência está neles, dizem que a matéria é uma só e subjaz aos elementos e é ela mesma a essência, ao passo que todas as outras coisas são como que afecções dela, isto é, ela mesma em determinado estado, inclusive os elementos. Além disso, eles ousam levá-la até os deuses e, por fim, identificam[5] seu próprio deus a essa matéria em determinado estado[6]. E ainda atribuem a ela um corpo, dizendo que é um corpo sem qualidade mas também uma magnitude[7]. Outros dizem que ela é incorpórea[8] e alguns deles,

---

[1] *Sobre as duas matérias* é o outro título deste tratado (*Vida de Plotino* 4. 45 e 24. 46).

[2] Concepção aristotélica: cf. Aristóteles, *Física* I 9. 192a 31.

[3] Concepção platônica: cf Platão, *Timeu* 49 a 6.

[4] Os estóicos; cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I. 85 (=Diógenes Laércio 7. 134) e 87; II. 316 (=Diógenes Laércio 7. 150).

[5] Adoto a emenda proposta por Igal (Henry e Schwyzer, vol. III, p. 309), que corrige *eînai* ("ser") por *theînai* (infinitivo aoristo de *tithemi*, "pôr", aqui regendo dois acusativos com o sentido de "identificar a"). Cf. também Narbonne, 1993, p. 313.

[6] Cf. Calcídio, *In Timeum* cap. 294 = *Stoicorum Veterum Fragmenta* I. 87.

[7] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II. 309 (= Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos* 10. 312) e 326.

[8] Não é tarefa de pouca erudição saber quem, antes de Plotino, disse que a matéria é incorpórea. O que parece, alguns platônicos e alguns aristotélicos – Albino, Apuleio, Alexandre – o fizeram, mas sempre puseram alguma restrição a afirmação. Veja-se a análise aprofundada de Narbonne, 1993, pp. 314-315.

que não uma só[9], e dizem eles também que essa matéria de que falam os anteriores, subjaz aos corpos, mas que há uma outra anterior nos inteligíveis que subjaz às formas de lá e às essências incorpóreas.

2. Por isso, primeiro, deve-se investigar, a seu respeito, se ela existe, o que se aventura ser e como é. Então, se o que é da ordem da matéria deve ser algo indefinido e amorfo, mas nada indefinido e amorfo há nos entes excelentes de lá, também não haveria matéria lá; e se cada um deles[10] é simples, não haveria necessidade de matéria para que exista um composto formado por ela e por algo outro; entretanto, há para os entes que devêm necessidade de matéria, e também para os que se produzem uns a partir dos outros - a partir dos quais também foi concebida a matéria dos entes sensíveis -, mas não para os que não devêm. E de onde vêm ela e sua existência? Pois, se foi gerada, o foi por algo; e se é perpétua, haverá mais princípios e os seres primários existirão por acaso. Porém, ainda que uma forma lhe advenha, o composto será um corpo: assim, também lá, haverá corpo.

3. De início, devemos dizer que não podemos em todos os casos menosprezar o indefinido, nem o que for amorfo por seu próprio conceito, se há de

---

[9] Pode ser que Plotino tenha em mente tanto Platão e alguns neopitagóricos que, segundo Aristóteles, postulavam uma díada indefinida como matéria inteligível (*Metafísica* A 6. 987b 2-988a 15; cf. *Metafísica* Z 10. 1036a 9-11; Z 11. 1037a 10-17; H 6. 1045a 33-35).

[10] Cada um dos seres excelentes, isto é, os inteligíveis.

oferecer-se a si mesmo aos seres anteriores a ele e aos mais excelentes; e algo assim é a alma em relação ao intelecto e à razão [11], sendo por natureza formatada[12] por eles e conduzida a uma forma melhor; nos inteligíveis, o composto é diferente, não como os corpos; pois mesmo as razões são compostas e tornam composta em ato a natureza que atua na forma. E mais ainda, se é para outro e de outro[13].

A matéria dos seres que devêm adquire sempre ora uma forma, ora outra, mas a dos perpétuos é sempre a mesma com a mesma forma. Provavelmente, a daqui é inversa. Aqui, com efeito, ela é todas sucessivamente e uma só de cada vez; por isso não permanece nenhuma, porque uma[14] expulsa a outra: por isso nunca é a mesma. Mas, lá, ela é todas de uma vez: por isso não tem em que se transformar, pois já tem todas as coisas. Jamais, portanto, nem mesmo lá, é amorfa a matéria de lá, uma vez que sequer a daqui o é, mas cada uma é de um modo diferente. Todavia, se é perpétua ou se é originada, assim que entendermos o que ela é, ficará claro[15].

4. Agora, que prossiga a discussão, já que nós supomos que as formas existem - pois foi demonstrado alhures[16]. Se, pois, são muitas as formas, é

---

[11] *Logos*.
[12] *Morphouméne*.
[13] É ainda mais composta, se sua atividade é direcionada para outro ser e se recebe a atividade de outro ser.
[14] Uma forma, provavelmente.
[15] Cf. II. 4 [12] 5. 24ss.
[16] Cf. V. 9 [5] 3-9.

necessário que haja nelas algo comum; além disso, algo próprio[17], pelo qual uma difere da outra. Esse algo próprio e diferença que as separa é o formato particular[18]. Se há formato, há o que é formatado, no qual está a diferença. Logo, há também a matéria que recebe o formato e é sempre o substrato[19]. Ainda, se existe lá um cosmos inteligível e este[20] é imitação daquele, sendo este composto também de matéria, também lá deve existir matéria. Se não, como o chamarás cosmos[21] sem teres olhado para sua forma? E como a chamarás forma sem teres concebido aquilo sobre o qual estará a forma? Indiviso, com efeito, completa e absolutamente é ele[22], [illegible]erto modo. E se as partes estão cindidas umas das outras, então a divisão e a cisão são afecção da matéria: pois é ela quem é dividida; no entanto, se ele é múltiplo mesmo sendo indiviso, a multiplicidade que está em uma unidade está na matéria, que é essa unidade, e essa multiplicidade são seus formatos; com efeito, essa unidade, concebe-a variegada e polimorfa. Portanto, ele é amorfo antes de ser variegado: se, pois, abstrais com o intelecto a variedade, os formatos, as

---

[17] *Idion.*

[18] *Morphé oikeía.* A distinção entre *eîdos* ("forma") e *morphé* ("formato") nem sempre é clara e, em muitos casos, pode ser que não exista. Todavia, como se perceberá neste tratado, a forma é o conceito inteligível, ao passo que o formato é a figura sensível ou, como nesta passagens, a determinação inteligível responsável pela diferenciação visível.

[19] Cf. *Metafísica* Δ 28. 1024b 8-9.

[20] Este cosmos sensível.

[21] O cosmos é uma totalidade ordenada; em grego, *kósmos* denota "universo", mas tem antes sentido de "ordenação", "organização".

[22] Este pronome masculino, e também os outros que surgem abaixo, se refere ao "algo comum" a todas as formas, que é exatamente a matéria inteligível.

razões e os pensamentos, aquilo que é anterior a isso é amorfo, indefinido e não é nenhuma das determinações que estão sobre ele e nele[23].

5. Se, contudo, porque ele possui essas determinações sempre e em conjunto, ambos são um e isso não é matéria, tampouco aqui haverá matéria dos corpos; pois ela jamais é sem formato, mas é sempre um corpo inteiro, certamente composto, contudo. E o intelecto descobre a dualidade: pois ele divide até chegar ao simples que não pode mais ser ele mesmo analisado; mas, enquanto pode, avança para o profundo dele. E o profundo de cada um é a matéria: por isso também ela é toda obscura, porque a luz é razão. Também o intelecto é razão: por isso, vendo a razão sobre cada coisa, considera obscuro o que está em baixo por estar sob a luz, assim como o olho, sendo luminiforme, lançando-se para a luz e para as cores, que são luzes, afirma que o que está sob as cores é obscuro e material, ocultado pelas cores.

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

---

[23] Cf. Aristóteles, *Metafísica* Z 3. 1029a 10ss.

verdadeiro: como também o substrato. Por isso, aqueles que dizem que a matéria é essência[24], se falavam dessa[25], devemos assumir que eles falam corretamente; pois lá o substrato é essência, isto é, se é concebida com a forma que está sobre ela e sendo completa, ela é essência iluminada.

Devemos, porém, investigar se a matéria inteligível é perpétua de modo semelhante a como alguém investigaria se também as idéias o são: elas são geradas porque têm um princípio, mas são ingênitas porque não têm um princípio no tempo [illegible]e de algo outro, não como os seres que devêm sempre, como o cosmos, mas como os que existem sempre, como o cosmos de lá. Pois também lá existe sempre a alteridade, que produz a matéria: pois ela é o princípio da matéria e também o primeiro movimento; por isso, este também era chamado alteridade, porque nasceram juntos movimento e alteridade[26]; e tanto o movimento quanto a alteridade que procedem do primeiro são algo indefinido, dele necessitando para definirem-se; e se definem quando se voltam para ele; antes, porém, a matéria, isto é, o outro[27], é algo indefinido e ainda não bom, mas desalumiado dele. Pois, se dele

---

[24] Os estóicos.

[25] Da inteligível.

[26] Cito duas observações importantes de Igal (1992, vol. I, p. 418, notas 27-28); primeiro, a respeito da alteridade: "O leitor deve tomar cuidado para não confundir esta alteridade (que é alteridade em relação ao Uno-Bem) com qualquer outro tipo de alteridade, sobretudo com a que é gênero do Ser (que é alteridade dos inteligíveis entre si). A alteridade constitutiva da matéria inteligível não é outra que a 'Díada' indefinida. Em Plotino há muitas classes de alteridade". Em seguida, sobre o movimento: "De novo, tome cuidado o leitor para não confundir este 'primeiro movimento' (= distanciamento do Uno-Bem) com o Movimento como gênero do Ser, que é atividade da Inteligência plenamente constituída".

[27] A alteridade. Traduzo a lição dos manuscritos (*tò héteron*), conforme a apresentam Henry e Schwyzer, sem a emenda proposta por Bury e por eles aceita (*kathò héteron*); Narbonne (1993, p. 323)

provém a luz, quem recebe a luz, antes de a ter recebido, jamais tem luz, mas a tem como algo distinto, se de fato a luz provém de outro. Com isso, sobre a matéria nos inteligíveis, mais do que convinha foi despido.

6. Sobre o receptáculo de corpos, diga-se o seguinte[28]: deve existir algo subjacente aos corpos que seja diferente deles, e a transformação dos elementos uns em outros o demonstra. Pois a corrupção do que se transforma não é total; se não, haverá uma essência que é aniquilada no não-ente; nem, ao contrário, o que é engendrado passa do não-ente absoluto ao ente, mas há a transformação de uma forma a partir de outra. Mas permanece aquele que recebeu a forma do que foi engendrado e abandonou a outra. A corrupção, com efeito, mostra isso de modo genérico: pois é a corrupção de um composto; se é assim, cada coisa é composta de matéria e forma. E a indução o atesta, mostrando que o que é corrompido é o composto; e a análise também: por exemplo, se o vaso passa a ouro, e o ouro a água, também a água, ao corromper-se, demanda algo análogo. E é necessário que os elementos sejam ou forma, ou matéria primeira, ou compostos de matéria e forma. No entanto, forma não é possível serem: pois como, sem matéria, seriam constituídos de massa e de magnitude? Tampouco seriam a matéria primeira: pois

---

apresenta um sumário da discussão e motivos contra a emenda de Bury; em poucas palavras, não é preciso alterar o texto unânime dos manuscritos se se entende o *kaí* entre *hýle* e *tò héteron* como epexegético.

[28] Exposição baseada na doutrina aristotélica da matéria; cf. Aristóteles, *Física* I 6-9, *Sobre a Geração e a Corrupção* II 1-5, *Metafísica* Λ 1-2.

eles se corrompem. Portanto, são compostos de matéria e forma. Forma segundo a qualidade e o formato, e matéria segundo o substrato, que é indefinido porque não é forma[29].

7. Empédocles, ao considerar os elementos como matéria, tem como prova contrária a corrupção deles[30]. Anaxágoras, ao fazer da mescla matéria dizendo que ela não tem aptidão para todas as coisas, mas tem todas as coisas em ato, suprime o intelecto que ele introduz porque não o faz doador do formato e da forma nem anterior à matéria, mas simultâneo[31]. Todavia, a simultaneidade é impossível. Pois, se a mescla participa do ser, o ente é anterior; mas, se isto é o ente, a mescla mais aquele[32], será necessário um outro, terceiro, sobre eles. Então, se é preciso que o demiurgo seja anterior, por que é preciso que as formas estejam em partes pequenas na matéria, e que então o intelecto as discirna através de infindáveis ações, se era possível que ele, visto estar a matéria sem qualidade, estendesse a qualidade e o formato por toda ela? E como não seria impossível que o todo esteja no todo?

---

[29] Cf. Aristóteles, *Sobre o Céu* III 8. 306b 17.
[30] Cf. Aristóteles, *Sobre a Geração e a Corrupção*, II 6; Empédocles, fr. 6 Diels.
[31] Cf. Anaxágoras, fr. B 1 e B 12; Aristóteles, *Metafísica* A 7. 988a 27, Λ 2. 1069b 20-22; *Física* I 4. 187a 22-23; Platão, *Fédon* 97 c-98 c.
[32] O intelecto.

Mas quem supôs o ilimitado[33] que diga o que é isso. Se é ilimitado no sentido de ser intransponível, é evidente que algo desse tipo não existe entre os entes, nem o ilimitado em si, nem um em outra natureza como atributo de um corpo: o ilimitado em si, porque mesmo uma parte dele seria necessariamente infinita, e um como atributo, porque aquilo de que é atributo não seria por si mesmo ilimitado, nem simples, nem ainda matéria[34].

Contudo nem mesmo os átomos terão a classificação de matéria, porque absolutamente não existem: pois todo corpo é totalmente divisível; e a continuidade e a umidade dos corpos, a impossibilidade de coisa alguma existir sem intelecto e alma, que é impossível que seja composta de átomos, e a impossibilidade de fabricar a partir de átomos outra natureza além dos átomos, visto que nenhum demiurgo faria coisa alguma com uma matéria descontínua, e mil outras coisas poderiam ser ditas, e o foram, contra essa hipótese; por isso, é desnecessário perder tempo com esses problemas.

8. Então, que matéria é essa, chamada una e contínua e sem qualidade? Que ela não é corpo, se é de fato sem qualidade, está claro; do contrário, terá qualidade. Mas, como dizemos que ela é matéria de todos os sensíveis, e não matéria de alguns e forma em relação a outros - como a argila é matéria para o ceramista, mas

---

[33] Como matéria; cf. Anaximandro, fr. B 1 Diels.
[34] Cf. Aristóteles, *Física* III 5. 204a 8-12; 7. 207b 28-29.

não é matéria simplesmente –, então, como dizemos que ela não é matéria nessa acepção, mas em relação às todas as coisas, não poderíamos atribuir a ela, por sua própria natureza, nenhuma das determinações que são vistas nos seres sensíveis. Se é mesmo assim, além das outras qualidades, como cores, calor e frio, não lhe atribuiríamos nem leveza, nem peso, nem densidade, nem rarefatibilidade, mas nem mesmo uma figura[35]. Portanto, nem magnitude: pois uma coisa é ser uma magnitude, outra ser dotado de magnitude; uma, ser uma figura, outra, ser configurado. Todavia, ela não deve ser algo composto, mas algo simples e uno por sua natureza: pois assim ela será deserta de todas as coisas. E o doador de seu formato lhe dará um formato que é diferente dela mesma, e magnitude e todas as determinações oriundas dos entes com que a presenteia, por assim dizer; se não, ele será escravizado pela magnitude dela e não a fará do tamanho que ele deseja, mas daquele que a matéria quer: é uma ficção que a vontade do doador acompanhe a magnitude da matéria. Ademais, se o produtor é anterior à matéria, a matéria será exatamente tal qual o produtor deseja, e ductílima para tudo; e também para a magnitude, por conseguinte. E se tiver magnitude, é necessário ter também figura: assim seria ainda mais intratável.

Portanto, a forma vai sobre ela, sobrepondo todas as coisas a ela; mas a forma possui tudo, tanto a magnitude como tudo quanto esteja com a razão e seja causado por ela. Por isso, em cada um dos gêneros, com a forma também está

---

[35] *Schêma.*

determinada a quantidade; porque uma é a do homem, outra a do pássaro e outra a de tal pássaro. É mais espantoso impor à matéria a quantidade como algo diferente dela do que acrescentar uma qualidade a ela? A qualidade é razão e a quantidade também não o deixa de ser, pois é forma, medida e número.

9. Como, então, alguém poderá conceber algo dentre os entes que não possua magnitude? Ora, é tudo aquilo que não é idêntico à quantidade; pois certamente o ente e a quantidade não são idênticos. E muitas outras coisas são diferentes da quantidade. De modo geral, toda natureza incorpórea deve ser considerada sem qualidade: e também matéria é incorpórea. Porque mesmo a quantidade não é um quanto, mas este é aquilo que participa daquela. Dessa maneira, é evidente também a partir disso que a quantidade é uma forma. Assim como, pois, uma coisa se tornou branca pela presença da brancura, mas aquilo que fez a cor branca no vivente e também as demais cores variegadas não era uma cor variegada, porém, se queres, uma razão variegada, assim também aquilo que faz uma coisa ser de determinado tamanho não é desse determinado tamanho, mas aquilo que faz dela algo de um certo tamanho é o tamanho, isto é, a razão[36].

---

[36] O *lógos*, ou princípio formativo, é aquilo que determina o tamanho próprio a cada ente, não a magnitude em si, que é uma forma inteligível.

Então, o tamanho, advindo, desdobra a matéria em magnitude? De modo algum: pois ela também não estava concentrada em uma pequeneza; contudo, dá-lhe a magnitude que antes não havia, bem como a qualidade que antes não havia.

10. Então, que inteligirei como imagnitude na matéria? E que inteligirás como sem qualidade, de qualquer modo? E qual é essa intelecção e essa intuição do pensamento[37]? É uma indeterminação: pois, se o semelhante pelo semelhante, também o indeterminado pelo indeterminado[38]. Ora, o discurso sobre o indeterminado poderia chegar a ser determinado, mas a intuição a ele lançada é indeterminada. Contudo, se cada coisa é conhecida através da razão e da intelecção, e neste caso a razão diz o que de fato diz sobre a matéria, porém a que deseja ser intelecção não é intelecção, mas um tipo de inintelecção; com mais propriedade a representação[39] da matéria seria bastarda e não legítima, sendo composta de um elemento não verdadeiro e de uma reflexão que se dá com o outro elemento[40]. E talvez, olhando para isso, Platão tenha dito que ela é apreensível por uma "reflexão bastarda"[41].

---

[37] *Enibolè tès dianoias*.
[38] Subentenda-se "é inteligido", "é conhecido".
[39] *Phantasía*.
[40] A representação da matéria é ilegítima porque é fundada em uma intelecção não verdadeira – pois o objeto de toda intelecção e intuição intelectual é a forma ou a essência, mas a matéria é completamente desprovida de forma – e em uma reflexão acerca dessa intelecção não verdadeira.
[41] Platão, *Timeu* 52 b 2.

Então, qual é a indeterminação da alma? Seria uma inintelecção total, na acepção de uma ausência? Não, o indeterminado consiste em alguma afirmação e é como a escuridão para o olho, que é matéria invisível de toda cor, e assim, então, também a alma, abstraindo todas as determinações que estão como luz sobre os sensíveis, sem mais poder determinar o resta, assemelha-se à visão na escuridão tornando-se de algum modo idêntica àquilo que, por assim dizer, ela vê.

Então ela vê? Na verdade, assim, vê como uma não-figura, como uma incoloração, como uma desiluminação e, ainda, como algo que não possui magnitude; se não, já a estará informando. Então, não é a mesma experiência que cerca a alma quando ela nada intelige? Não, não: quando nada intelige, nada diz, ou melhor, nada experimenta; mas quando intelige a matéria, experimenta dessa maneira uma afecção que é como que uma impressão do amorfo; pois, mesmo quando intelige as coisas que possuem formato e magnitude, as intelige como compostas: como, pois, dotadas de cor e de qualidade em geral. Intelige, portanto, o todo e os dois elementos em conjunto; e é nítida a intelecção ou a sensação das coisas sobrejacentes, mas é turva a do substrato, que é amorfo: pois ele não é forma. Então, aquilo que a alma apreende no todo e no composto junto com as determinações sobrejacentes, isso que a razão abandona depois que a alma as analisou e separou, isso é o que ela intelige turvadamente como turvo e obscuramente como obscuro e o intelige não inteligindo. E, uma vez que nem a matéria mesma permaneceu amorfa, mas está formatada nas coisas, a própria alma

lança imediatamente a forma das coisas sobre ela, aflita com o indeterminado, como que por medo de estar fora dos entes e não suportando situar-se demoradamente no não-ente.

11. E por que há necessidade de outra coisa para a constituição dos corpos, além da magnitude e das qualidades todas? Ora, há necessidade daquilo que vai receber todas as coisas.

[illegible]massa, então[42]; se há massa, há magnitude, certamente. Mas se não possui magnitude, sequer terá onde receber[43]. Entretanto, sendo sem magnitude, em que contribuiria, se não contribui para a forma, nem para a qualidade, nem para a dimensão nem a magnitude, que de fato, onde quer que estejam, parecem proceder da matéria para os corpos[44]? E, em geral, assim como há entre os entes ações, produções, tempos e movimentos que não possuem em si mesmos a sustentação da matéria, do mesmo modo não é necessário que os corpos primários possuam matéria, mas que seja cada um deles inteiramente o que é, sendo mais variegados quando possuem uma constituição que se deve à mescla de mais formas: de modo que essa imagnitude da matéria é um nome vazio[45].

Primeiro: não é necessário que o receptáculo de alguma coisa seja uma massa, a não ser que a magnitude já esteja presente nele; porque também a alma,

---

[42] Este parágrafo é a objeção de um interlocutor fictício.
[43] Esta objeção será respondida em II. 4. [12] 11. 13-43.
[44] A resposta desta está em II. 4. [12] 12. 1-13.
[45] E a desta, em II. 4. [12] 12. 13-23.

recebendo todas as coisas, as tem todas juntas; porém, se a magnitude fosse um atributo da alma, ela teria cada coisa em sua magnitude[46]. Mas a matéria, por isso, toma dimensionalmente as coisas que recebe, porque é receptiva de dimensão; e assim também os viventes e as plantas, com seu aumento de magnitude, adquirem a qualidade paralelamente à quantidade, e se uma se contrair, contrair-se-ia a outra. Todavia, se, porque preexiste em tais seres alguma magnitude subjacente ao princípio formador, exiges magnitude também na matéria, não estás certo; pois não se trata aqui da matéria sem mais, mas da matéria desta coisa; a matéria sem mais, no entanto, precisa receber até a magnitude de outro. Portanto, ela não deve ser a massa que irá receber a forma, mas deve receber uma outra qualidade ao mesmo tempo em que se torna massa. E ela deve ter aparência[47] de massa, porque sua aptidão para isso é, por assim dizer, primordial, mas ela é massa vazia. Daí terem alguns dito que a matéria é o mesmo que o vazio[48]. Entretanto, digo aparência de massa porque mesmo a alma, uma vez que nada pode determinar quando lida com a matéria, derrama a si mesma na indeterminação, porque não a circunscreve nem é capaz de ir a um ponto: pois já determina[49]. Por isso não devemos dizer que ela separadamente seja grande nem, ao contrário, pequena, mas

---

[46] A alma contém as formas de todas as coisas; se ela tivesse a magnitude como atributo, conteria cada coisa estendida em sua magnitude, o que seria absurdo.

[47] *Phántasma*.

[48] Aristóteles (*Física* IV 7. 214a 13-14) diz que aqueles que identificam o lugar com o vazio são os mesmos – e estes parecem ser Platão e certos platônicos.

[49] Isto é: se não fosse assim, a alma já estaria determinando o indeterminado.

"grande e pequena"[50]; assim, ela é massa e, assim, é sem magnitude, porque é matéria da massa e como que percorre a massa quando esta se contrai do grande para o pequeno ou do pequeno para o grande; e sua indeterminação é ser uma tal massa, um receptáculo de magnitude nela[51]; no entanto, na imaginação ela é daquele modo[52]. Pois, dentre todas as outras coisas sem magnitude, todas as que são [illegible] estão, cada uma delas, determinadas; assim, de modo algum é pertinente a noção de massa; mas a matéria, visto ser sem magnitude e ainda não estável por si mesma, sendo carregada para cá e lá para toda forma e sendo completamente dúctil, torna-se múltipla por sua tendência para e sua conversão em todas as coisas, e obtém desse modo a natureza de massa.

12. Contribui, portanto, maximamente para os corpos. Pois as formas dos corpos estão nas magnitudes; no entanto, elas não poderiam originar-se na magnitude, mas naquilo que é dotado de magnitude; pois, caso se originassem na magnitude e não na matéria, seriam igualmente sem magnitude e sem substancialidade[53] ou seriam razões isoladas – mas estas estão na alma – e não seriam corpos. E preciso, então, que aqui a multiplicidade de formas esteja em algo

---

[illegible]gai (1992, vol. I, p. 428, n. 55): "Plotino trata de corrigir Aristóteles, que interpretava a fórmula 'o grande e o pequeno', com a qual Platão designava o princípio ilimitado, no sentido de um princípio duplo: *dois ilimitados*, o grande e o pequeno (Aristóteles, *Física* 203a 15-16 cf. 206b 27-29). Plotino o corrige: é um só ilimitado, o 'grandepequeno'".

[51] Como insiste Plotino, a matéria não possui por si mesma magnitude; portanto, entenda-se aqui que a matéria é um receptáculo da magnitude nela presente, porém provinda de outrem.

[52] Ou seja, dotada de magnitude e massa inerentes.

[53] *Anypóstata* (sing.: *anypóstatos*).

uno; e é isso que possui magnitude: mas isso é diferente da magnitude. Pois, mesmo agora, tudo quanto se mistura chega a uma identidade por ter matéria e não necessita de algo outro em que estar porque cada um dos constituintes misturados chega trazendo sua própria matéria. Todavia, é preciso também uma espécie de algo uno que irá recebê-las, seja vaso, seja espaço; o espaço, porém, é posterior à matéria e aos corpos, de modo que os corpos necessitariam antes de matéria.

Tampouco, porque as produções e as ações são imateriais, por isso também o são os corpos; pois os corpos são compostos, mas as ações não. E a matéria fornece o substrato aos agentes, quando agem, permanecendo neles, ela não dá a si mesma à ação; pois nem é isso que buscam os agentes. Ademais, uma ação não se transforma em outra para que haja matéria nelas, mas é o agente quem muda de uma ação para outra: assim ele é matéria para as ações. Portanto, a matéria é uma necessidade tanto para a qualidade quanto para a magnitude: e por conseqüência também para os corpos; e não é um nome vazio, mas um substrato, ainda que seja invisível e ainda que seja sem magnitude. Caso contrário, diremos que as qualidades e a magnitude não existem pelo mesmo argumento; pois se poderia dizer que cada uma dessas coisas não é nada, se tomadas em si mesmas. Agora, se essas coisas existem, ainda que cada uma exista turvadamente, com muito mais razão existiria a matéria, mesmo que não exista nitidamente por não ser apreensível pelos sentidos: não o é para os olhos, porque é incolor: nem para o

ouvido, porque não é som: nem é sabor, por isso nem o é para as narinas nem para a língua. E para o tato, então? Não, ora, porque também não é corpo: pois o tato é pertinente a um corpo, porque é tato do denso ou do ralo, suave ou áspero, úmido ou árido; mas nada disso está na matéria: estão, sim, em um raciocínio não oriundo do intelecto, mas que raciocina vaziamente: por isso também é bastardo, como se disse[54]. Entretanto, nem mesmo corporeidade há na matéria[55]; se a corporeidade é uma razão, é diferente dela; ela é então outra coisa; se, porém, já é producente e está como que fundida à matéria, esta seria evidentemente um corpo e não apenas matéria.

13. Mas se o substrato é uma certa qualidade, uma qualidade comum que está em todos os elementos, primeiro devemos dizer que qualidade é essa. Em seguida, como uma qualidade será substrato? Como algo qualificado será contemplado em uma coisa sem magnitude, se ele não possui nem matéria nem magnitude? Além disso, se a qualidade é determinada, como será matéria? Se, porém, é algo indefinido, não é qualidade, mas o substrato e a matéria procurada.

Então, que a impede de ser sem qualidade por não participar, por sua própria natureza, de nenhuma das demais qualidades, mas que por isso mesmo, por não participar de nenhuma, seja qualificada possuindo totalmente certa

---

[54] II. 4 [12] 10. 11.

[55] Plotino trata do conceito de corporeidade em II. 7 [37] 3.

especificidade[56] e diferindo das outras qualidades como uma espécie de privação daquelas? Pois mesmo aquilo que é privado é qualificado: por exemplo, o cego. Então, se há nela a privação daquelas, como não é qualificada? E se há nela privação total, é ainda mais, se de fato a privação é alguma qualificação.

Quem diz tais coisas faz o quê, senão tornar todas as coisas em coisas qualificadas e em qualidades? Dessa forma, a quantidade também seria uma qualidade, e também a essência. Mas se algo é qualificado, é que se lhe adiciona uma qualidade. É ridículo tornar qualificado àquilo que é diferente do que é qualificado e que não é qualificado. E se, por ser outra, é qualificada, se é a alteridade em si, nem mesmo assim será qualificada: pois nem a qualidade é qualificada; entretanto, se é apenas diferente, não o será por si mesma, mas pela alteridade será diferente e pela identidade será idêntica. Na verdade, a privação não é qualidade nem qualificada, mas deserta de qualidade ou de outra determinação, assim como a insonoridade não é qualidade do som nem de qualquer outra coisa: pois a privação é negação, enquanto a qualificação está em uma afirmação. E a especificidade da matéria não é um formato: pois se deve a não ser ela qualificada nem possuir forma alguma; é de fato absurdo dizer que ela é qualificada por não ser qualificada, e é como se ela, porque é sem magnitude, por isso mesmo tivesse magnitude. Portanto, sua especificidade é não ser algo outro que aquilo precisamente que ela é, e sua especificidade não lhe é adicionada, mas

---

[56] *Idiótes.*

está antes na sua relação com as outras coisas, porque é outra que elas. E as outras coisas não são apenas outras, mas cada uma é ainda algo como uma forma, ao passo que a matéria poderia apropriadamente ser chamada apenas "outra": e talvez "outras", para que, por "outra", não a determines singularmente, mas, por "outras", indiques sua indeterminação[57].

14. Mas é preciso investigar isto: se a matéria é privação ou se a privação acontece nela. Bem, a tese que afirma que pelo substrato ambas são uma coisa só, mas [illegible] definição[58], seria justa se nos ensinasse também qual noção de cada uma é preciso apresentar, uma da matéria que a defina sem atribuir-lhe nada da privação, e outra da privação que proceda da mesma maneira. Pois, ou nenhuma está em nenhuma, ou ambas em ambas, ou apenas uma delas na outra, seja qual for[59]. Então, se uma e outra estão separadas e nenhuma delas requer a outra, ambas serão duas e a matéria será diferente da privação, mesmo que a privação seja um atributo da matéria. Mas uma não deve ser vista nem mesmo em potência na definição da outra.

---

[57] Nesta impressionante passagem, Plotino sugere que chamemos a matéria não apenas "outra", pois esse singular já é alguma determinação, mas sim "outras", no plural, deixando clara sua absoluta indeterminação qualitativa e quantitativa.

[58] Cf. Aristóteles, *Física* I 7. 190a 15-16; 9. 192a 3-4.

[59] Isto é: a) ou a matéria entra na definição da privação e a privação não entra na da matéria; b) ou a da matéria entra na definição da privação e a privação, na da matéria; c) ou apenas uma delas, seja qual for, entra na definição da outra.

Se forem como o nariz chato e o chato[60], mesmo assim cada uma será dupla e elas serão duas. Se forem como o fogo e o calor, visto que o calor está no fogo, mas o fogo não está incluído no calor, e assim a matéria será privação do mesmo modo que o fogo é quente, a privação será uma espécie de forma da matéria, mas o substrato será outra coisa, que deve ser a matéria. E nem assim serão algo uno.

Então, são elas algo uno pelo substrato e duas pela definição deste modo: porque a privação assinala não que algo está presente, mas que não está presente, sendo a privação como que uma negação dos entes? Como se alguém dissesse que algo não é, pois a negação não adiciona, mas diz que isso não é: e assim ela seria privação no sentido de não ser. Se, então, é não ente porque não é o ente, mas é algo porque é outra coisa, duas serão as definições, uma que tange ao substrato e outra que mostra a relação da privação com as demais coisas. Ou a definição da matéria mostraria sua relação com as demais coisas, e a do substrato, a dele com as demais coisas, ao passo que a da privação, se mostrar a indeterminação da matéria, talvez ela tenha contato com parte da matéria[61]; salvo que em ambos os casos elas serão uma coisa pelo substrato, mas duas pela definição.

---

[60] O nariz chato (*rhìs simê*) e o achatado (*tò simón*), como exemplo das realidades que encerram uma dualidade (as *sydeduasména*) – realidades cuja definição exige a consideração da matéria ou do sujeito, porque o nariz chato não é o chato simplesmente, mas o chato no nariz – são bem conhecidos a partir de Aristóteles (*Metafísica* Z 5. 1030b 30-31). É possível que a origem desse exemplo seja um verso de Xenófanes (fr. 168 Diels).

[61] Isto é: a definição de privação coincidirá em parte com a de matéria.

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

Contudo, se, por ser idêntica ao indeterminado, por ser idêntica ao ilimitado e por ser idêntica ao sem qualidade, a privação é idêntica à matéria, como ainda são duas as definições[62]?

15. Novamente, então, é preciso investigar se o ilimitado e o indeterminado ocorrem como atributo em outra natureza, como são atributos e se a privação é atributo. Se, com efeito, todas as coisas que são números e razões são exteriores à ilimitabilidade – pois são determinações e ordenamentos e o ordenado provém deles para as outras coisas, e quem as ordena não é o ordenado nem seu ordenamento, mas o ordenado é diferente do ordenador, e quem ordena são o limite, a determinação e a razão –, é necessário que o ordenado e o determinado sejam o ilimitado. E a matéria é ordenada, bem como todas as coisas que não são matéria porque participam da matéria ou possuem razão de matéria; logo, é necessário que a matéria seja o ilimitado, mas não como atributo e porque o ilimitado nela ocorre como atributo. Pois, em primeiro lugar, o que é atributo em algo deve ser uma razão; e o ilimitado não é razão; e depois, em que ser o ilimitado será atributo? No limite e no limitado. Entretanto, a matéria não é algo limitado nem limite. Mas o ilimitado, advindo ao limitado, destruirá sua natureza; portanto, o ilimitado não é um atributo da matéria: logo, ela mesma é o ilimitado. Pois nos inteligíveis a matéria é o indefinido e seria gerada pela ilimitabilidade do uno ou

---

[62] Esta é a resposta de Plotino, apresentada consistentemente no próximo capítulo.

por sua potência ou por sua eternidade, não porque há nele ilimitabilidade, mas porque é seu produtor.

Então, como o ilimitado está lá e aqui? Na verdade, o ilimitado também é duplo. E em que diferem? Como arquétipo e imagem. Então, este é menos ilimitado? Não, é mais: pois quanto mais é uma imagem que fugiu do ser e do verdadeiro, mais ilimitado é. De fato, a ilimitabilidade no menos determinado é maior: pois o menos no bom é mais no mau. Então, o ilimitado de lá, sendo mais ente, é ilimitado como imagem, mas o daqui, sendo tanto menos ente quanto mais fugiu do ser e do verdadeiro e submergiu na natureza de imagem, é mais verdadeiramente ilimitado.

Então, são o mesmo o ilimitado e o ser do ilimitado[63]? Sim, onde há razão e matéria, um é diferente do outro, mas onde há apenas matéria, deve-se dizer ou que são idênticos, ou que, e isto é melhor, neste caso não existe em absoluto o ser do ilimitado: porque será uma razão, que não existe no ilimitado, a fim de que seja ilimitado. Em conseqüência, deve-se dizer que a matéria é ilimitada por si mesma devido à sua oposição à razão. Pois bem, assim como a razão é razão sem ser algo outro, do mesmo modo deve-se dizer que a matéria, opondo-se à razão devido à sua ilimitabilidade, é ilimitada sem ser algo outro[64].

---

[63] Cf. Aristóteles, *Física* III 5. 204a 23.
[64] Cf. Aristóteles, *Metafísica* I 3. 1054b 15ss.

16. Então, ela é idêntica à alteridade? Não, mas à fração da alteridade que se opõe àqueles que são propriamente entes[65], que são precisamente razões. Por isso, embora não seja ente, sendo assim alguma coisa, se identifica à privação, se a privação é a oposição aos entes fundados na razão. Então a privação perecerá com o advento daquilo de que é privação? De modo algum: pois o receptáculo de um estado[66] não é estado, mas uma privação, e o do limite não é o limitado nem o limite, mas o ilimitado e enquanto ilimitado.

Como, então, o limite, advindo, não destruirá a natureza do ilimitado em si, ainda mais se não é ilimitado acidentalmente? Se fosse ilimitado quantitativamente, o aniquilaria; agora, não é assim, mas, pelo contrário, o preserva em seu ser[67]; pois o que o ilimitado é por natureza, o limite o conduz ao ato e à perfeição, como quando se semeia o não semeado: e como quando o feminino é semeado pelo masculino e não se destrói o feminino, mas se feminiliza mais; isto é: torna-se mais aquilo que é.

Então, a matéria também será algo mau participando do bem? Não, mas por isto: porque ela é carente dele[68]; pois não o tinha. Com efeito, aquilo que carece de alguma coisa, mas tem outra, provavelmente seria um intermediário entre o bem e o mal, se equilibra de algum modo ambos lados; mas aquilo que nada tem por

---

[65] Cf. Platão, *Sofista* 258 e 2-3.
[66] *Héxis*.
[67] Uma inversão curiosa, porém difícil de compreender: o advento do limite não destrói o ilimitado, mas, ao contrário, o limite preserva o ilimitado em seu ser; veja-se a análise de Narbonne, 1993, p. 343-344.
[68] Cf. Aristóteles, *Física* I 9.

estar em penúria, ou antes por ser a penúria, deve necessariamente ser mau. Pois não se trata da penúria de riqueza, mas penúria de sabedoria, e penúria de virtude, de beleza, de vigor, de formato, de forma, de qualidade. Então, como não é disforme? E como não é completamente feia? E como não é completamente má? Aquela matéria de lá é ente: pois o anterior a ela está além do ente. Aqui, o anterior a ela é o ente. Ela, certo, não é ente, porque, além de ser algo mau, é diferente do ente.

II. 5 [25]

Sobre o que está em potência e o que está em ato

1. Diz-se que uma coisa está em potência e outra em ato; e se diz também que ato é algo que há nos entes[1]. É preciso examinar, então, que é estar em potência e que é estar em ato. Ato e estar em ato são o mesmo? se algo está em ato é também o ato, ou são coisas diferentes e o que está em ato não é necessariamente o ato? Bem, está claro que o estar em potência existe entre sensíveis; entretanto, deve-se examinar se existe também entre os inteligíveis. Não, lá existe apenas o estar em ato; e, se há o estar em potência, ele é sempre e somente em potência e, mesmo que exista sempre, jamais passaria a ato por não ser compelido pelo tempo[2].

Deve-se, contudo, dizer primeiro o que é estar em potência, se de fato não se deve simplesmente falar de estar em potência; pois é impossível não ser em

---

[1] Como sempre, os entes (*tà ónta*) são as formas, as coisas que existem realmente. Há uma dificuldade insolúvel na tradução deste tratado: traduzimos a palavra *enérgeia* freqüentemente por "atividade"; neste tratado, no entanto, somos forçados a optar por "ato", por oposição a "potência". Contudo, é preciso ter em mente que, para Plotino, existência, essência e ser implicam fundamentalmente estar em atividade; dessa forma, as coisas que realmente existem, existem sempre em ato, isto é, estão sempre exercendo sua atividade, e são elas mesmas atos/atividades (cf. introdução, IV. 1. a).

[2] a) Cf. Aristóteles, *Categorias* 10. 13a 30-1)

b) Texto "nondum sanatus", de acordo com Henry e Schwyzer. Todavia, sigo sua proposta de tradução, tomando *exeírgesthai* como "ser pressionado", "ser compelido". No domínio inteligível não há atualização do que está em potência, porque o tempo, causador-correlato da mudança, não existindo no inteligível, não força mudança alguma nesse domínio; lá, todas as coisas são o que são eternamente (cf. III. 7 [45] 4-6). Dessa forma, tem-se um sentido satisfatório, em minha opinião. As correções propostas, embora eu só conheça as correções e não as justificativas de tais correções, não me parecem convincentes. Narbonne (1998, p. 40, n. 6) apresenta um resumo atualizado das correções e adota, por sua vez, uma lição diferente.

potência alguma coisa. Por exemplo, o bronze é em potência estátua[3]; pois, se nada surgisse dele nem sobre ele, nem houvesse de ser nem aceitasse tornar-se nada além do que era, seria o que era e só. Mas o que era ele já estava presente, e não por vir: pois que outra coisa poderia ser além daquilo mesmo que está presente? Portanto, não estaria em potência. Assim, deve-se dizer que o que está em potência, sendo já outra coisa[4], está em potência por poder ser algo outro além de si mesmo, quer permaneça após produzir esse algo, quer seja ele mesmo destruído ao doar-se esse algo que pode vir a ser; pois dizer que o bronze é estátua em potência tem sentido diferente de dizer que, em potência, a água é bronze[5] e o ar, fogo.

Então, uma vez que o que está em potência é tal, poder-se-ia dizer que é também potência em relação ao que será, por exemplo, que o bronze é potência da estátua? Bem, se a potência for tomada em sentido produtivo, de modo algum: pois não se poderia dizer que a potência, tomada em sentido produtivo, está em potência. No entanto, se o que está em potência não se diz apenas em relação ao que está em ato, mas também ao ato, poderia haver também uma potência em potência[6]. Mas é melhor e mais claro falar do estar em potência em relação ao estar em ato, e da potência em relação ao ato. Pois o que está em potência é tal como um

---

[3] Cf. Aristóteles, *Física* III 1. 201a 30.

[4] Sendo já outra coisa em ato, evidentemente; o advérbio *éde* ("já") tem com muita freqüência o sentido de "em ato", em Plotino.

[5] Cf. Platão *Timeu* 59 c.

[6] Primeira menção da distinção entre potência produtiva e potência passiva: o bronze é estátua em potência porque pode tornar-se estátua pela ação de um sujeito que possui a potência (ou o poder) de moldá-lo de determinada maneira.

substrato para afecções, formatos e formas que há de receber e recebe por natureza; na verdade, até mesmo se esforçam para ir a eles[7], às vezes para o que é melhor, às vezes para o que é pior do que elas e prejudicial a elas, que são, cada uma delas, também algo outro em ato.

2. Sobre a matéria, é preciso examinar se ela, sendo algo diferente em ato, está em potência em relação às coisas que são informadas, ou se ela nada é em ato e, de modo geral, se as demais coisas que são ditas em potência, recebendo uma forma e permanecendo elas mesmas, passam ao ato, ou se o estar em ato será dito em relação à estátua, contrapondo-se somente a estátua em ato à estátua em potência, mas sem que o que é em ato seja predicado daquilo segundo o qual se dizia que a "estátua é em potência". Se, pois, é assim, o que está em potência não passa a estar em ato, mas, a partir daquilo que estava em potência antes, originou-se depois o que está em ato. Com efeito, o ente em ato é o composto, não a matéria, e a forma é o que está sobre ela. E isso acontece, de fato, se surge uma essência diferente, por exemplo, do bronze uma estátua; porque a estátua, como composto, é outra essência. No caso dos seres que não permanecem em absoluto, é evidente que o que é em potência estava completamente diferente.

Todavia, quando o gramático em potência se torna gramático em ato, como, aqui, o que está em potência não é o mesmo que o que é em ato? Pois é o mesmo

---

[7] Aquilo que está em potência se esforça para receber as afecções, os formatos sensíveis e as formas.

Sócrates que é sábio em potência e em ato. Então, também o inculto é culto? Pois era culto em potência. Não, o ignorante é culto por acidente. Pois não era enquanto ignorante que ele era culto em potência, mas acontecia a ele ser ignorante acidentalmente, ao passo que quem era culto em potência era a alma por si mesma pelo fato de possuir precisamente a aptidão pela qual é culta de fato[8]. Então, preserva ainda o que era em potência, sendo gramático em potência quando já é gramático[9]? Ora, nada impede que também seja de outro modo: lá era apenas em potência, aqui a potência possui sua forma. Então, se o que está em potência é o substrato e o que está em ato é o composto, a estátua, poderia ser denominada a forma sobre o bronze? Ora, não é absurdo dizer que o formato e a forma são o ato, segundo o qual a estátua está em ato e não apenas em potência, não ato simplesmente, mas ato desta coisa determinada; pois talvez denominássemos ato com maior precisão um outro, o que é contraposto à potência que conduz ao ato[10]. Porque o que está em potência recebe de outro o ser em ato, ao passo que, para a potência, o ato é aquilo de que ela é capaz por si mesma; por exemplo, uma disposição e o ato de acordo com ela denominado, a coragem e o ser corajoso. Isso é, portanto, assim.

---

[8] "De fato" traduz *kaí* e deve ser entendido como "em ato"; sobre esse sentido de *kaí*, veja-se J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford, 1954, p. 317 (cf. Narbonne, 1998, p. 47, n. 36).

[9] Quando já é gramático em ato, entenda-se.

[10] Plotino formula aqui uma preciosa distinção conceitual entre o ato que é forma (e que corresponde à potência passiva, à mera potencialidade) e o ato que é atividade de uma potência ativa, uma potência-poder.

3. Por que predissemos isso, agora devemos dizer: para sabermos como ora se pode falar do que é em ato nos inteligíveis, e se eles são em ato apenas ou cada um deles é um ato, e se a totalidade é um ato, e se o que é em potência existe também lá.

Se lá não existe sequer a matéria em que esteja o está em potência, nem algum dos de lá está para ser o que não é já, nem algo mais que, seja transformando-se em outro, seja permanecendo diferente, engendre, ou, deslocando-se de si mesmo, dê existência a outro em vez de si –, não haveria lá aquilo em que o que está em potência se encontra, já que são seres que possuem a eternidade, não o tempo. Mas, se alguém perguntar àqueles que situam a matéria também lá, nos inteligíveis, se não há também lá o que é em potência em vista da matéria de lá – pois, se a matéria existe de outro modo, haverá, mesmo assim, algo como uma matéria, algo como uma forma e um composto –, que dirão? Ora, o que lá é como uma matéria é também uma forma, uma vez que a alma, mesmo sendo uma forma, seria matéria em relação a outra coisa. Então, em relação a ele, mesmo ela está em potência? Claro que não: pois era a forma dela, e não uma forma posterior, nem separada, senão no pensamento, forma que tem uma matéria assim como o que é concebido duplo, embora ambos sejam uma só natureza; de modo semelhante, também Aristóteles diz que o quinto corpo é imaterial[11].

---

[11] Narbonne (1998, p. 52, n. 61): "O quinto corpo (ao lado dos quatro corpos elementares do mundo sublunar, que são o fogo, a água, o ar e a terra), ao qual Aristóteles teria se referido nos diálogos hoje perdidos e que nós conhecemos, no *De caelo*, sob o nome de 'corpo primeiro', é o 'éter' (270b, 20ss.). Ora, Aristóteles não escreve em parte alguma que esse corpo é, propriamente falando,

E sobre a alma, que diremos? Pois ela é o vivente em potência, quando ainda não o é, mas está em iminência de ser, e é em potência musical bem como tudo que ela pode tornar-se, mas não é sempre: dessa maneira, o estar em potência existe também nos inteligíveis. Na verdade, a alma não é essas coisas em potência, mas a potência delas. Como é o ser em ato lá? Será como a estátua é o composto em ato, porque cada um recebeu sua forma? É porque cada um é uma forma e é perfeitamente o que é. O intelecto não passa da potência segundo a qual lhe é [illegible] ato de inteligir – pois seria preciso outro, anterior, que não procedesse da potência –, mas o todo está nele. O que está em potência quer ser levado ao ato pela aproximação de algo diferente, a fim de tornar-se algo em ato, e aquilo que tem ele mesmo, por si mesmo, seu ser assim sempre, isso seria o ato. Portanto, todas as coisas primárias são atos: elas têm o que precisam ter por si mesmas e sempre; e a alma, a que não está na matéria, mas no inteligível, também é assim. E a que está na matéria é um outro ato: por exemplo, a vegetativa: um ato, pois também ela é o que é.

Mas, se são todos em ato e são todos assim, são todos atos[12]? Como? Se, pois, belamente se diz que aquela natureza é insone[13] e vida e a melhor vida, os mais

---

imaterial, embora se deduza com efeito claramente da exposição do *De caelo* I, 2-4, que esse corpo primeiro 'inengendrado, indestrutível, isento de crescimento e de alteração' (270a 13-14) é 'imaterial' em relação pelo menos às mudanças substancial, quantitativa e qualitativa, apenas a mudança segundo o lugar, e portanto uma matéria *tópica*, podem lhe ser atribuídas (*Met.*, 1069b 26)".

[12] Mas, se todos os inteligíveis são em ato alguma coisa e são todos de uma determinada maneira, são todos eles atos?

[13] Cf. Platão, *Timeu* 52 b 7.

belos atos estariam lá. São todos em ato e atos, e todos são vidas, e o lugar lá é lugar de vida, e princípio e fonte da alma verdadeira e do intelecto[14].

4. Então, todas as outras coisas que são em potência algo possuem o ser em ato algo outro, já existente, que é dito ser em potência em relação a algo outro; todavia, a respeito da matéria, que se diz existir e dizemos ser em potência todos os entes, como é possível dizer que ela seja em ato algum dos entes? Pois já não seria em potência todos os entes. Como, então, seria algo em potência, não sendo nenhum dos entes? Ela não seria nenhum desses entes que surgem sobre ela, mas nada a impede de ser outra coisa, visto que não são todos os entes que estão na matéria. Porque não é nenhuma das coisas que estão nela, e esses são os entes, ela seria o não-ente. Certo, imaginada algo informe, não seria uma forma; portanto, não seria computada entre aqueles. Será, também por isso, não-ente. Em ambos os casos sendo não-ente, ainda mais não-ente será. Se, então, ela fugiu da natureza dos verdadeiramente entes, e não pode alcançar nem mesmo os que falsamente se diz existir, pois ela não é sequer uma imagem da razão, como eles são, em qual tipo de ser seria ela apreendida? E se em nenhum ser, que seria ela em ato?

5. Como, então, falamos sobre ela? Como é ela matéria dos entes? Ora, porque ela é em potência. Assim, porque já é em potência, já é então conforme ao

---

[14] Cf. Platão, *Fedro* 245 c 9.

que há de ser? Mas o ser para ela é apenas um anúncio do porvindouro: como se o seu ser fosse procrastinado para aquilo que ela será. Portanto, seu ser em potência não é ser uma coisa, mas todas em potência; e nada sendo por si mesma senão o que é sendo matéria, não é em ato. Pois, se for algo em ato, aquilo que ela é em ato não será a matéria: ela não será então totalmente matéria, mas como o bronze. Ela seria, portanto, isto, não-ente, não como diferente do ente, como é o movimento[15]; pois este cavalga o ente como se proviesse dele e estivesse nele, mas ela é, por assim dizer, banida, totalmente afastada e incapaz de transformar a si mesma, mas o que ela era desde o princípio – e ela era não-ente – assim é sempre. E ela não era, desde o princípio, algo em ato afastada de todos os entes e não se tornou: pois não é capaz sequer de colorir-se das coisas que quiseram mergulhar nela, mas permaneceu voltada para outro, sendo em potência em relação às coisas seguintes, e, quando os entes já se detinham, ela apareceu e foi tomada por aqueles que surgiram depois dela e se estabeleceu derradeira mesmo entre eles. Então, sendo tomada por ambos, não seria em ato nenhum deles, mas resta-lhe ser apenas em potência uma imagem frágil e turvada incapaz de ser informada. Portanto, é uma imagem em ato: portanto, uma falsidade em ato. E isso é idêntico ao "verdadeiramento falso"[16]: isso é "realmente não-ente"[17]. Se, então, é não-ente em ato, é ainda mais não-ente, logo é realmente não-ente. Logo, o que tem sua verdade no não-ente de muito carece para ser em ato algum dos entes. Logo, se deve ser ele

---

[15] Cf. Platão, *Sofista* 256 d 5-6.
[16] Platão, *República* 382 a 4.
[17] Platão, *Sofista* 254 d 1.

mesmo, ele mesmo deve não ser em ato, para que, saído do verdadeiramente ser, tenha o ser no não ser, pois, àqueles que são falsamente, se retiras o falsamente deles, retiras deles a alguma essência que tinham e, introduzindo o ato nos que tem em potência seu ser e sua essência, destróis a causa de sua existência[18], porque o ser para eles estava no "em potência". Se, de fato, devemos manter indestrutível a matéria, devemos mantê-la matéria; devemos, certamente, dizer, como parece, que ela é apenas em potência, para que ela seja o que é, ou devem refutar nossos argumentos.

[18] *Hypóstasis*. Esta palavra denota, em Plotino, a existência substancial ou subsistente, a realidade que um ser possui sendo ou, como nesta passagem, que um não-ser possui não sendo. Narbonne (1998, p. 61, n. 108) indica sucinta bibliografia a respeito dessa palavra.

II. 6 [17]

Sobre a essência ou sobre a qualidade[1]

1. São o ente e a essência distintos, e está o ente isolado das demais determinações, ao passo que a essência é o ente com as demais determinações, com movimento, repouso, identidade, alteridade[2], e estes são elementos dela? A totalidade, então, é essência, enquanto que cada uma daquelas determinações é uma coisa, sendo uma o ente, outra o movimento e outra alguma outra coisa. Assim, o movimento é ente acidentalmente; mas é ele essência acidentalmente ou parte completiva da essência? Ora, o movimento é uma essência e todas as coisas lá são essência[3]. Então, como não o são aqui também? Lá o são porque todas as coisas são uma[4], mas aqui, como suas imagens estão afastadas, uma é uma coisa e outra, outra: assim como na semente em que todas as coisas estão juntas e cada uma é todas, e não há a mão separada e a cabeça separada, mas aqui elas se separam uma da outra; pois elas são imagens e seres verdadeiros.

Diremos, pois, que as qualidades lá são diferenças da essência que concernem à essência ou ao ente, mas diferenças que fazem as essências serem

---

[1] Este tratado também recebe os títulos *Sobre a qualidade* (*Vida de Plotino* 4. 55) e *Sobre a qualidade e a forma* (*ibid.* 24. 50).

[2] Ente, movimento, repouso, alteridade e identidade são os cinco gêneros primários do universo inteligível platônico (cf. Platão, *Sofista* 254 d –255 a, 237 d 3); veja-se a análise plotiniana desses cinco gêneros em VI. 2 [43].

[3] Cf. V. 9 [5] 10. 10-14; Aristóteles, *Metafísica* A 9. 990b 34-991a 1.

[4] Cf. Heráclito, fr. 50 Diels.

distintas entre si e inteiramente essências? Sim[5], não é absurdo, mas o é se se trata das qualidades daqui, das quais umas são diferenças das essências, como "bípede" e "quadrúpede", e outras, não sendo diferenças, são denominadas apenas qualidades[6]. Todavia, uma mesma coisa se torna diferença quando complementa a essência e, em outro caso, deixa de ser diferença quando não a complementa, sendo um acidente; por exemplo: o branco é completivo no cisne ou no alvaiade[7], mas em ti é um acidente. Ou há o branco na razão, que é completivo e não é qualidade, e outro que está na superfície e é qualidade; ou deve-se distinguir uma [illegible] essencial, que é uma individualidade da essência, e a mera qualidade, de acordo com a qual uma essência é qualificada sem que a qualidade produza uma alteração que se agregue à essência nem retire algo da essência, mas que, existindo já a essência e sendo ela completa, produza uma disposição externa e uma adição posterior à essência da coisa, quer se dê na alma, quer no corpo.

E se o branco visível no alvaiade for parte completiva dele? – pois, no caso do cisne, ele não é parte completiva: pois poderia haver um cisne que não fosse branco –, mas, no caso do alvaiade, ele é: e também o calor do fogo. E se alguém disser que a igneidade é a essência do fogo e que, no caso do alvaiade, é algo análogo? Entretanto, o calor é complemento do fogo visível, assim como a brancura também o é no outro caso. Logo, as mesmas características são ora

---

[5] Deste ponto até o fim do capítulo, Plotino trata de levantar as aporias relacionadas ao tema do tratado, apresentando considerações e objeções que não coincidem com suas próprias soluções, apresentadas nos capítulos 2 e 3.

[6] Cf. Aristóteles, *Metafísica* Δ 14, 1020a 33-b 3.

[7] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* I 4, 1096b 23.

complementos e não qualidades, ora não complementos e qualidades. E é implausível dizer que elas são uma coisa nos seres que complementam e outra coisa naqueles em que não o fazem, se é a mesma natureza. Será, porém, que as razões que produzem tais características são inteiramente essenciais, mas seus resultados possuem lá uma quididade[8], ao passo que aqui já são qualidades e não possuem quididade? Daí nos enganarmos sempre a respeito da quididade, escorregando para longe dela em nossas investigações e resvalando para a qualidade[9]. Pois o fogo não é aquilo que dizemos que ele é quando fitamos sua qualidade, ele é, sim, uma essência, mas as coisas para que olhamos agora e com as quais, fitando-as, também o definimos, fazem com que nos afastemos da quididade e que se defina a qualidade. No caso das coisas sensíveis, é razoável: pois nenhuma delas é essência, mas afecções dela. E disso surge o problema de como uma essência pode provir de não essências? Ora, dizíamos[10] que um produto não deve ser idêntico aos elementos de que provém; agora, todavia, precisamos dizer que o produto não é essência. Entretanto, como seria possível que, lá, seja uma essência aquela que chamávamos essência, se dizemos que ela não provém de uma essência? Pois diremos que a essência lá, possuindo um ser mais primordial e mais

---

[8] *Tò tí esti*; cf. Platão, *Carta VII* c 343 c 1; Aristóteles, *Metafísica* A 5. 987a 20. Vale citar a observação de J. Tricot, em sua tradução da *Metaffsica* (Paris, J. Vrin, 1953, vol. I, p. 51, n. 6): "*Tò tí esti* (ou, às vezes, simplesmente *tò tí*) é o *quid est*, a *essência*, a *substância*, a *quididade* enquanto existente. Esse termo é freqüentemente empregado para designar a primeira categoria, a *ousía*, em todas suas significações".

[9] Cf. Platão, *Carta VII* 343 c 1.

[10] Cf. V. 2 [11] 2. 2-3.

puro – como nas diferenças – é realmente[11] essência ou, antes, diremos que, com a adição de suas atividades, embora seja chamada essência, ela parece ser um aperfeiçoamento do ser, mas talvez seja mais carente pela adição e por não ser simples, mas já estar afastando-se dele[12].

2. Mas, acerca da qualidade, é preciso investigar o que é ela em geral; pois, talvez, conhecido o que é ela, nossas dificuldades se resolvam melhor. Primeiro, portanto, é preciso examinar isto: se devemos assumir que uma mesma coisa ora é apenas qualidade, ora complementa a essência, sem nos importarmos se uma qualidade for parte completiva da essência, principalmente, porém, se o for de uma essência qualificada. É preciso, portanto, no caso da essência qualificada, que a essência exista antes da qualidade e seja sua quididade. Então, no caso do fogo, qual é a essência anterior à essência qualificada? Será o corpo? Portanto, o gênero "corpo" será essência, o fogo será um corpo quente e o conjunto não será essência, mas o calor está nele como o chato em ti[13]. Portanto, retirados o calor, o brilho e a leveza, que parecem ser qualidades, e também a resistência, resta a

---

[11] Cf. Platão, *Sofista* 248 a 11.

[12] Trecho obscuro. O que Plotino parece dizer é que o ser da essência inteligível é mais verdadeiro e mais puro, porque não há, no inteligível, qualidade; tudo lá, inclusive as diferenças constitutivas das essências são elas mesma essências; cada essência inteligível possui atividades que lhe são próprias e é o produto de um princípio superior ("dele"), talvez o uno.

[13] Isto é, a chatura do nariz; cf. II. 4 [12], n. 60.

tridimensionalidade, e a matéria será essência[14]. Mas não é o que parece: pois, sobretudo, a forma é essência[15].

Mas a forma é qualidade[16]. Não, a forma não é qualidade, mas razão. Então, quais são os resultados da razão e do substrato? Não é o que é visível e queima: isso é qualidade. A menos que alguém diga que o queimar é uma atividade proveniente da razão; e que, portanto, o aquecer e o branquear e os demais são produções; desse modo não teremos onde deixar a qualidade. Na verdade, não se deve chamar qualidades a nenhuma dessas coisas que dizemos que complementam as essências, se de fato são atividades aquelas que, dentre elas, derivam das razões e das potências essenciais, mas sim às que são exteriores a toda essência e que não aparecem aqui como qualidades e ali como não qualidades, mas possuem o excedente posterior à essência, como as virtudes e os vícios, a fealdade e a beleza, a saúde e o ser configurado de determinado modo. O triângulo e o quadrado não são em si mesmos qualidades, mas o estar triangularizado, enquanto formatado, deve ser considerado qualificado[17], não a triangularidade, mas a formatação: assim como as artes e as aptidões; desse modo, a qualidade é uma disposição sobre essências já existentes, quer seja adventícia, quer coexista com elas desde o princípio, e que, se não coexistisse, nada menos teria a essência. E ela pode

---

[14] Cf. Aristóteles, *Metafísica* Z 3. 1029a 16-19.
[15] Cf. Aristóteles, *Metafísica* Z 3. 1029a 29-30.
[16] Essa frase é uma objeção.
[17] Cf. Aristóteles, *Categorias* 8. 10a 14-16.

ser de fácil ou difícil remoção, de modo a haver duas espécies dela, a de fácil remoção e a permanente[18].

3. Portanto, a brancura em ti não deve ser considerada qualidade, mas atividade evidentemente oriunda da potência de branquear[19], e lá todas as chamadas qualidades são atividades que tomam sua qualificação, em nossa concepção, por serem cada uma delas propriedades[20] que, por assim dizer, distinguem as essências umas das outras e, em relação a si mesmas, possuem características próprias[21]. Então, em que diferirá a qualidade lá? Pois estas[22] também são atividades[23]. É que elas não evidenciam a quididade dos substratos, nem sua variação, nem suas características, mas apenas a chamada qualidade, que lá é atividade; assim, é imediatamente manifesto que algo, quando possui uma propriedade da essência, não é qualidade, mas, quando o raciocínio separa o que é próprio nos substratos sem retirá-lo daí, mas antes apreendendo-o e engendrando algo outro, ele engendra uma qualidade tomando como uma parte da essência aquilo que se mostra na superfície dela. Se é assim, nada impede que o calor, por ser conatural ao fogo, seja uma forma e uma atividade do fogo, e não uma qualidade sua, e que inversa e diferentemente ele seja uma qualidade e que, sendo

---

[18] Cf. Aristóteles, *Categorias* 8. 9a 8-10.
[19] Cf. V. 9 [5] 12. 9-11.
[20] *Idiótes*.
[21] Cf. V. 1 [10] 4. 42-43.
[22] As qualidades sensíveis.
[23] Esta oração é um complemento da objeção anterior, não a resposta de Plotino.

apreendido sozinho em outro substrato, já não sendo um formato da essência, mas apenas um traço, uma sombra, uma imagem que abandonou sua essência, da qual era atividade, seja qualidade.

Portanto, todas as coisas que são acidentais e que não são atividades e formas das essências que fornecem formatos determinados são qualidades; por exemplo, os hábitos e outras disposições dos sujeitos devem ser denominados qualidades, ao passo que seus arquétipos, nos quais eles existem primariamente, são atividades daquelas[24]. E uma mesma coisa não se torna qualidade e não qualidade, mas aquilo que é isolado da essência é qualidade, enquanto aquilo que está com ela é essência ou forma ou atividade; porque coisa alguma em si mesma é idêntica a quando está em outro isolada e decaída de sua condição de ser forma e atividade. Portanto, aquilo que jamais é forma de outro, mas sempre um acidente, isso apenas é puramente qualidade.

---

[24] Realidades inteligíveis.

II. 7 [37]

Sobre a fusão total

1. É preciso investigar a respeito da chamada fusão total dos corpos. É possível que, mesclando um líquido a outro, ambos se interpenetrem totalmente através de sua totalidade, ou um deles no outro? Pois não faz diferença de que modo seja, caso aconteça. Ignoremos aqueles que consideram que isso acontece por justaposição[1], já que eles mais misturam do que coalescem, se é que a fusão deve tornar o todo homogêneo e cada ínfima partícula deve ser composta dos elementos que se diz estarem fundidos. Pois bem, aqueles que coalescem apenas as qualidades[2], justapondo a matéria de cada corpo e levando sobre eles as qualidades de cada um, poderiam ser convincentes por rejeitarem a fusão total porque resultaria que as magnitudes das massas desapareceriam, caso não haja intervalo em nenhum dos corpos, supondo que a divisão será contínua porque é total a interpenetração de um corpo no outro; além disso, há casos em que os corpos fundidos ocupam um espaço que é maior do que o de um deles e idêntico à soma do espaço de cada um deles. Entretanto, se um está totalmente interpenetrado à totalidade do outro, o espaço daquele em que o outro foi despejado deveria, dizem, permanecer o mesmo. Quando o espaço não se torna maior, dizem que a causa é

---

[1] Cf. Anaxágoras, fr. A 54 e Demócrito, fr. A 64 = Alexandre de Afrodisias, *De Mixtione* II. 2. 214, 18.
[2] Os peripatéticos; cf. Galeno, *In Hippocratis de natura hominis* I, vol. XV. 32 = *Stoicorum Veterum Fragmenta* II. 463.

uma expulsão de ar, cujo lugar é ocupado pelo outro corpo. E como um corpo menor se estenderia e penetraria totalmente em um maior? Dizem ainda muitas outras coisas[3]. Por sua vez, outros[4] - os que introduzem a fusão total - poderiam dizer que algo pode ser cindido e não se dissipar nos pedaços, mesmo que aconteça a fusão total, pois eles dirão que as gotas de suor não fazem o corpo em pedaços nem o perfuram. Porque, se alguém disser que nada impede que a natureza tenha feito as coisas de tal modo que as gotas de suor possam atravessá-lo, mas[5] que, no caso das coisas artificiais, quando são sutis e contínuas, vê-se que u ido as embebe totalmente e que o líquido escorre para o outro lado. s, como é possível que isso aconteça? Não é fácil conceber que atravessem sem cindir; mas cindindo-se completamente uns aos outros, obviamente se aniquilariam. Mas quando dizem[6] que os aumentos não acontecem em todos os casos, concedem aos outros[7] a justificativa das saídas de ar. É de fato difícil opor-se ao aumento de espaços, mas o que nos impede de dizer que, visto que cada corpo traz consigo sua magnitude aliada às suas qualidades, acontece necessariamente um aumento? Pois a magnitude não é destruída, assim como as qualidades não o são, e do mesmo modo como surge lá uma outra espécie de qualidade que é mescla de ambas, assim também surge uma outra magnitude, quando a mescla produz a magnitude resultante de ambas.

---

[3] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II. 479 = Diógenes Laércio, 7. 151.
[4] Os estóicos.
[5] É preciso subentender nesta passagem algo como "mas deve-se responder que".
[6] Os estóicos.
[7] Peripatéticos.

Entretanto, se aqui uns[8] responderem aos outros que, se a matéria se justapõe à matéria, também a massa à massa, na qual está a magnitude, dirieis o que estamos dizendo[9]; mas, se a matéria também se fundisse totalmente com a magnitude primariamente sobre ela, isso não seria o mesmo que duas linhas que são contíguas e que são coincidentes em seus pontos limítrofes, quando de fato haveria aumento, mas a isto: a uma linha que se sobrepõe a outra de modo a não haver aumento.

Todavia, que algo menor se funda completamente a algo maior, inclusive o menor e o maior de todos, isso acontece nos casos em que é visível que eles se coalescem. Pois, nos não evidentes, é possível dizer que não se espalha por todo o outro, mas, quando visivelmente acontece a fusão, seria possível afirmá-lo. E poderiam dizer[10] que há expansões das massas, mas não seriam muito convincentes estendendo muito uma pequeníssima massa[11]; pois, sem que o corpo se transforme, concedem a ele aumento de magnitude, como se da água surgisse o ar.

2. Mas isto é algo que deve ser investigado por si mesmo: que acontece quando o que era uma massa de água se torna ar? como se dá o aumento no corpo

---

[8] Os peripatéticos.
[9] Que há aumento de tamanho.
[10] Os estóicos.
[11] Cf. Alexandre de Afrodisias, *De Mixione* II. 2. 220. 14-15.

gerado? Agora, contudo, baste-nos o que foi dito, embora muitas outras coisas tenham sido ditas por diferentes vertentes.

Mas examinemos nós mesmos o que deve ser dito sobre isso, qual opinião está em sintonia com as que foram mencionadas ou qual outra aparecerá além das ora apresentadas[12]. Quando, então, a água corre através da lã[13] ou o papiro exsuda a água que há nele, como o corpo aquoso não atravessa através dele? E, mesmo quando a água não corre, como aporemos matéria a matéria e massa a massa, mas faremos apenas as qualidades coalescerem? Pois, claro, a matéria da água não estará justaposta fora do papiro nem em seus interstícios: todo ele está molhado e sua matéria não está em ponto algum vazia de qualidade. Se, pois, a matéria está em todos os pontos com sua qualidade, a água estará em todos os pontos do papiro. Ora, não a água, mas a qualidade da água. Mas onde, se a qualidade é da água? Como, então, não é a mesma massa? É que o que foi adicionado dilatou o papiro; pois ele recebeu a magnitude daquilo que foi introduzido. Todavia, se a recebeu, uma massa lhe foi adicionada; porém, se foi adicionada, não foi absorvida em outra e, portanto, a matéria deve estar tanto numa quanto noutra. Ora, o que obsta que, como um corpo dá e recebe qualidade de outro, assim também seja com a magnitude? Quando, pois, se junta qualidade a qualidade, não sendo aquela[14], mas estando aliada a outra e não sendo pura por estar com outra, ela não é

---

[12] Aqui termina a parte aporética e se inicia a parte sistemática do tratado.
[13] Cf. Platão, *Banquete* 175 d 6.
[14] A qualidade de antes da junção.

inteiramente aquela, mas se esvai; porém uma magnitude, ao unir-se a outra magnitude, não desaparece.

Mas alguém poderia indagar por que, como se diz, um corpo, penetrando através de outro corpo, o faz completamente em pedaços; pois nós mesmos dizemos que as qualidades também penetram através dos corpos e não os fazem em pedaços. Sim, porque são incorpóreas. Mas se a matéria é também ela incorpórea[15], por que, sendo incorpóreas tanto a matéria quanto as qualidades, se forem poucas, não atravessam em companhia da matéria do mesmo modo? Os sólidos não atravessam porque possuem qualidades tais que são impedidos de atravessar. Ou então muitas qualidades juntas são incapazes de fazer isso em companhia da matéria? Então, se a multiplicidade de qualidades constitui o chamado corpo denso, essa multiplicidade seria a causa; mas se a densidade é uma qualidade particular, como é a que chamam corporeidade, a causa seria essa qualidade particular; de modo que as qualidades produzirão a mescla não enquanto qualidades, mas enquanto determinadas qualidades e, por sua vez, a matéria não será mesclada enquanto matéria, mas enquanto acompanhada de tal qualidade[16], sobretudo se não possui magnitude própria, exceto se não repeliu a magnitude. Sejam, portanto, esses e assim nossos questionamentos.

---

[15] Cf. II. 4 [12] 8. 1-10.

[16] Precisamente, da qualidade da densidade

3. Mas, como lembramos da corporeidade, devemos examinar se a corporeidade é o composto de todos elementos[17] ou é a corporeidade uma forma e uma razão que, entrando na matéria, produz um corpo. Se, então, o corpo é isso que se compõe de todas qualidade mais a matéria, a corporeidade seria isto[18]. E se é uma razão que, ao aproximar-se, produz o corpo, essa razão obviamente possui, encerrando-as, todas as qualidades. Todavia, essa razão, se não tem outro sentido[19], tal como uma definição demonstrativa do que é a coisa, mas é uma razão produtiva da coisa, não deve compreender a matéria, mas sim ser uma razão na [illegible] entrando, perfazer o corpo, e o corpo deve ser matéria e razão imanente, mas esta, sendo uma forma desprovida de matéria, deve ser concebida nua, mesmo que ela seja absolutamente inseparável dela. Porque a razão separada é outra, é a que está no intelecto: e está no intelecto porque ela mesma também é intelecto. Mas isso, em outra parte[20].

---

[17] O composto formado por todos os elementos de um corpo, ou seja, matéria e qualidades.
[18] Isto é, a corporeidade seria uma forma e uma razão, a segunda alternativa enunciada.
[19] Referência de Plotino à polissemia da palavra *lógos*, pode significar "razão", "princípio formativo", mas também "definição".
[20] Cf. V. 9 [5] 5. 23-32; VI. 7 [38] 8-14; V. 3 [49] 3. 41-42.

II. 8 [35]

Sobre a visão ou como coisas distantes aparecem pequenas[1]

1. Será que as coisas distantes aparecem menores e as muito afastadas parecem ter pouco espaço entre si, ao passo que as próximas aparecem do tamanho que são e à distância em que estão? As distantes parecem menores aos que as vêem porque a luz tende a contrair-se na proporção da visão e na proporção do tamanho da pupila; e quanto mais a matéria do que é visto estiver distante, tanto mais isolada, por assim dizer, nos chega a forma, uma vez que a grandeza, também ela, se torna forma e qualidade, de modo que nos chega apenas sua razão. Ou, também, porque percebemos qual a magnitude através do exame e da inspeção de cada uma das partes; então, é preciso que o objeto esteja presente e próximo, para que se conheça sua grandeza. Ou, ainda, porque a magnitude é vista por acidente, uma vez que a cor é o que é primeiramente contemplado; de perto, pois, se conhece qual o tamanho do que é colorido, mas, de longe, que é colorido, mas as partes, como se contraem em quantidade, não permitem que a determinação da quantidade seja precisa; de fato, as próprias cores nos advêm esmaecidas. Por que, então, é surpreendente que as magnitudes, assim como os sons, também sejam menores na proporção em que suas formas nos chegam enfraquecidas? Pois, também nesse caso, a audição busca uma forma, e a magnitude é percebida acidentalmente.

---

[1] Outro título para este tratado é *Como as coisas vistas de longe aparecem pequenas* (*Vida de Plotino*, 5, 37 e 24. 54).

Todavia, no caso da audição, que a magnitude seja percebida acidentalmente[2]: pois com o que se percebe primariamente a magnitude no som, do mesmo modo que a visível o parece ser pelo tato[3]? Na verdade, a audição percebe o que lhe parece magnitude não segundo a quantidade, mas por ser mais ou menos, como uma intensidade, não acidentalmente, assim como o paladar percebe a intensidade do doce não acidentalmente; mas a magnitude específica de um som é seu alcance: e isso pode ser assinalado acidentalmente pela intensidade, porém não precisamente. Pois a intensidade é a mesma para cada som, mas seu alcance se multiplica ao longo de todo o espaço por que se estende.

Entretanto, as cores não são pequenas, mas esmaecidas, ao passo que as magnitudes sim são pequenas. Na verdade, é comum em ambas a diminuição do que são, dessa forma, a cor diminuída é esmaecida, mas magnitude diminuída é pequena, e a magnitude diminui proporcionalmente seguindo a cor. Essa experiência é mais clara em coisas variegadas, como as montanhas com muitas casas, com multiplicidade de árvores e muitas outras coisas, cada uma das quais, se é vista, nos permite, a partir da visão de cada uma, medir a totalidade; mas se sua forma não nos chega individualmente, ela é privada de conhecer o tamanho do todo pela medição, através de cada forma, da magnitude subjacente. Pois as coisas próximas também, quando são variegadas e se lança indistintamente um relance para elas e não são vistas todas suas formas, nos aparecem menores na razão em

---

[2] Ou seja: é questionável, ou admirável, que a audição perceba a magnitude acidentalmente.
[3] Isto é: com que outro sentido senão a audição a magnitude do som parece ser percebida, do mesmo modo que a magnitude visível parece ser percebida pelo tato.

que cada forma se furte na visão; porém, quando todas as formas são vistas, sendo medidas com exatidão, se conhece de que tamanho são. Todavia, todas as magnitudes que possuem a mesma forma e a mesma cor também nos enganam, uma vez que a visão não é totalmente capaz de medir a quantidade por suas partes, porque ela desliza ao medi-las por partes, por não poder fixar-se na diferença relativa a cada parte. Mas o distante nos parece próximo, porque o intervalo entre nós se contrai pelas mesmas razões. E o tamanho da parte próxima dele não nos escapa pelas mesmas razões; no entanto, sem divisar como a parte distante do intervalo é em sua forma, ela não poderia dizer qual o tamanho de sua magnitude.

2. Foi dito noutra parte[4] que a explicação pela diminuição dos ângulos de visão não se aplica, mas agora devemos dizer isto: que quem sustenta que algo aparece menor devido a um ângulo de visão menor supõe que algo fica fora do ângulo e que o vê a visão restante, seja algo outro, seja algo totalmente externo, como o ar. Quando, então, nada resta porque a montanha é grande, mas ou se iguala e não é possível ver mais nada porque seu campo se conforma ao objeto visto, ou mesmo o objeto visto ultrapassa sua abrangência em ambos os lados - o que se diria nesse caso em que o objeto aparece muito menor do que é, embora seja visto com toda a visão? Ora, se alguém contemplar o caso do céu,

[4] Ainda não se identificou onde. Levanta-se a hipótese de que seja uma referência ao ensinamento oral de Plotino. Porfírio, com efeito, relata que Plotino tinha estudado questões de ótica (*Vida de Plotino*, 14. 8-9).

indubitavelmente o saberia. Pois ninguém é capaz de ver todo o hemisfério em um relance, nem a visão de expandir-se tanto, estendendo-se até ele. Entretanto, se alguém o quer, que o seja admitido. Se, portanto, ela inteira abarca-o inteiro, mas a magnitude que há no céu é muitas, muitas vezes maior do que a que nos aparece porque nos aparece muito menor do que é, como a diminuição do ângulo de visão seria a causa de que as coisas distantes apareçam menores?

II. 9 [33]

Contra os gnósticos[1]

1. Como, portanto, a natureza simples do bem se revelou para nós também primeira[2] – pois todo o não primeiro é não simples – e algo que não possui nada em si mesmo, mas uno, e como a natureza do chamado uno é a mesma[3] – pois esta não é outra coisa e então uno, nem este é outra coisa e então bem –, quando quer que digamos "o uno" e quando quer digamos "o bem", deve-se pensar que sua natureza é a mesma e que a chamamos "una" sem predicá-la de coisa alguma, mas mostrando-a para nós mesmos como nos é possível[4]. E o chamamos "o primeiro" por isto: porque é o mais simples, e "o autosuficiente" porque não é composto por muitos elementos; pois, neste caso, ele dependerá dos elementos de que é composto; e ele não está em outro, porque tudo que está em outro também provém de outro[5]. Então, se não provém de outro, nem está em outro, nem é síntese alguma, é necessário que nada haja acima dele. Não se deve, portanto, ir a outros princípios e, tendo-o preposto e, em seguida, após ele, o intelecto e o inteligente

---

[1] Ou *Contra aqueles que dizem que o demiurgo do cosmos e o cosmos são maus* (*Vida de Plotino*, 24. 56-57). Este tratado é a quarta parte da tetralogia antignóstica plotiniana, cindida por Porfírio, composta ainda pelos tratados III. 8 [30], V. 8 [31] e V. 5 [32]. Para melhor se compreender este escrito, recomendamos as eruditas notas da tradução de Igal (1992, vol. I), que esclarecem muitos pontos das difíceis teorias cosmológicas dos gnósticos, mostrando que freqüentemente Plotino não faz nenhum esforço para compreendê-las.

[2] Cf. V. 5 [32] 12-13.

[3] Cf. V. 5 [32] 4-11.

[4] Cf. V. 5 [32] 6. 25-26; VI. 9 [9] 5. 38-41.

[5] Cf. V. 5 [32] 9. 1-10.

primário e, depois, a alma após o intelecto – pois esta é a ordem conforme à natureza –, não se deve postular nem mais nem menos do que estes no inteligível. Pois, se menos, dirão que são idênticos ou a alma e o intelecto, ou o intelecto e o primeiro[6]; todavia, que são diferentes entre si, foi demonstrado em muitos outros lugares[7]. Resta examinar, no presente momento, caso sejam mais do que essas três, quais seriam então as naturezas além delas.

Ninguém encontraria princípio algum mais simples do que o princípio de todas as coisas que foi descrito, nem algum que o transcenda. Pois, certo, não dirão que há um princípio em potência e outro em ato; porque seria ridículo, nas coisas que estão em ato e são imateriais, multiplicar naturezas distinguindo o que está em potência e o que está em ato. Nem mesmo nas coisas posteriores a essas[8]; tampouco se deve conceber algum intelecto em algum repouso e outro se movendo de algum modo. Pois qual seria o repouso do intelecto e qual o seu movimento e sua proferição, ou qual seria a inatividade de um e qual a atividade do outro? O intelecto é como é, sempre da mesma maneira, estando em atividade estática; mas o movimento em direção ele e ao redor dele é já atividade da alma, e há uma razão[9]

---

[6] Cf. Aristóteles, *Metafísica* Λ 7. 1072b 18-30.

[7] Por exemplo: VI. 9 (9), V. 1 (10), V. 2 (11), V. 6 (24), para a diferença entre o bem e o intelecto; e V. 4 (7) e V. 9 (5) 3-4, para a diferença entre o intelecto e a alma.

[8] Isto é: os sensíveis. Não é possível multiplicar os seres distinguindo-os entre seres em potência e seres em ato, nem no caso dos seres imateriais, nem no caso dos sensíveis, posteriores metafisicamente àqueles. O que diz Plotino aqui é que um ser pode ser visto como algo em potência e como algo diferente em ato, mas efetivamente é um ser apenas; a madeira do tronco de uma árvore, por exemplo, é efetivamente apenas o tronco da árvore, não as muitas coisas que potencialmente pode vir a ser.

[9] *Logos*.

que vai dele para a alma fazendo a alma intelectiva, não uma outra natureza entre o intelecto e a alma. E nem por isto, se um intelige e outro intelige que intelige, deve-se multiplicar o intelecto. Pois ainda que, nesses[10], o inteligir seja algo diferente do inteligir que intelige, de qualquer forma é uma única intuição não inconsciente[11] de seus próprios atos; pois seria ridículo supor isso no intelecto verdadeiro, mas na verdade o que inteligiu será total e exatamente o mesmo que o que intelige que intelige. Se não, haverá o intelecto que apenas intelige e o que intelige que intelige, sendo outro, mas não sendo este o que inteligiu.

Mas, se disserem que o são em conceito[12], primeiro abandonarão a pluralidade de hipóstases; em seguida, deve-se examinar também se essas concepções dão espaço a conceber-se um intelecto que apenas intelige sem que haja para ele consciência[13] de que intelige; se isso acontecer também aos próprios homens, que sempre controlam seus impulsos e pensamentos, ainda que sejam medianamente sábios, seriam acusados de insensatez. Mas, certamente, quando quer que o intelecto, o verdadeiro, intelija a si mesmo em suas intelecções e seu inteligível não seja exterior a ele, mas ele mesmo seja também seu inteligível[14], necessariamente possui a si mesmo e vê a si mesmo no seu inteligir; porém, ao ver a si mesmo, não se vê como ininteligente, mas como inteligente. Assim, em seu

---

[10] Plotino está provavelmente referindo-se aos intelectos humanos.
[11] *Prosbolè ouk anaísthetos.*
[12] Se disserem que os dois intelectos são diferentes apenas em nosso pensamento.
[13] *Me parakolouthoûnta.*
[14] Cf. V. 5 [32] 1-2.

primeiro inteligir, possuiria também o inteligir que intelige como sendo algo uno; e nem mesmo em conceito haveria lá duplicidade. E, ademais, se está sempre inteligindo aquilo mesmo que é, que espaço haveria para a concepção que separa o inteligir e o inteligir que intelige? Mas, então, se sobre a segunda concepção, que declara que ele intelige que intelige, for introduzida uma terceira, que declara que intelige que intelige que intelige, ainda mais manifesto seria o absurdo. E por que não seguir assim até o infinito?

Entretanto, quando alguém faz a razão provir do intelecto e então faz originar-se na alma uma outra razão a partir dela, a partir da razão mesma, para que esta esteja entre a alma e o intelecto, ele privará a alma de seu inteligir, caso ela não o receba do intelecto, mas dessa outra razão intermediária; e ela terá uma imagem de uma razão, mas não uma razão, e não conhecerá de modo algum o intelecto e de modo algum inteligirá.

2. Portanto, não se deve postular, naqueles[15], nem mais instâncias do que essas nem conceitos supérfluos que não admitem senão um único intelecto que se mantém o mesmo no mesmo estado, totalmente indeclinável, imitando seu pai na medida em que lhe é possível. Deve-se admitir, no entanto, que uma parte de nossa alma está sempre voltada para aqueles, outra para estes e outra no meio deles; pois, sendo a alma uma só natureza em múltiplas potências, ora toda ela é

---

[15] Nos inteligíveis.

conduzida à melhor parte de si e do ente, ora porém a pior parte de si, arrastada para baixo, arrasta consigo a parte intermediária; pois não seria justo arrastar a totalidade dela. E essa experiência lhe acontece porque não permaneceu na região sublime, onde permanece a alma que não é parte e da qual nós não mais somos parte, e porque concedeu ao próprio corpo universal possuí-la na medida de sua capacidade de possuí-la, e porque ela permanece inerte, não o governando pela reflexão nem o corrigindo em coisa alguma, mas ordenando-o com o maravilhoso poder através de sua visão dirigida ao que é anterior a ela. Pois quanto mais voltada para essa visão está, tanto mais bela e mais poderosa: daí recebendo, dá ao que é posterior a ela e, assim como sempre ilumina, é iluminada.

3. Então, sempre iluminada e possuindo a luz perpetuamente, ela a doa às coisas seguintes, e estas são sempre conservadas e nutridas por essa luz e se beneficiam desse viver na proporção em que podem; é como se houvesse fogo situado em um centro e se aquecessem aqueles a quem é possível. Todavia, o fogo está em uma medida; mas, quando potências não são mensuráveis para que não sejam excluídas dos entes, como é possível que elas existam sem que coisa alguma participe delas? Todavia, é necessário que cada um doe o que é propriamente seu a outro, ou o bem não será bem, e o intelecto não será intelecto, e a alma não será tal, a menos que, junto com o viver primário, haja também algo que viva uma vida secundária enquanto existir o primário.

É necessário, portanto, que todas as coisas existam seqüencialmente umas às outras e sempre, mas que umas sejam originadas por provirem de outras. Portanto, não se originaram, mas se originavam e se originarão todas as coisas que são chamadas "originadas"[16]; nem se dissolverão, com exceção das que têm em que se dissolver; mas o que não tem em que se dissolver não o fará. E se alguém disser que se dissolverá em matéria, por que não diz que também a matéria se dissolverá? E se disser que a matéria também, que necessidade havia, perguntaremos, de ter-se originado? E se disserem que ela é uma conseqüência necessária, também agora há a necessidade. Mas se ela, solitária, será abandonada, os seres divinos não estarão em todo lugar, mas em um espaço delimitado e como que emparedados[17]: mas, se isso não é possível, ela será iluminada.

4. Mas, se disserem que a alma produziu porque se tornou, por assim dizer, desalada[18], não é a alma do universo quem sofre isso; e se disserem eles que foi por ter decaído, que digam qual a causa dessa decadência. E quando decaiu? Porque, se foi desde a eternidade, ela permanece, de acordo com a história deles, decaída; mas se houve um início, por que não foi antes? Nós, entretanto, não dizemos que é uma inclinação que produz, mas antes uma não inclinação. Mas, se ela se inclinou,

---

[16] Para Plotino, bem como para os pensadores de tradição grega, o mundo sensível é eterno, sem princípio ou fim temporais, porém inscrito em um perpétuo devir (cf. II. 4 [12] 5. 27 e III. 7 [45] 6. 38-42).
[17] Cf. Aristófanes, *Aves*, 1576.
[18] Platão, *Fedro* 246 c 2.

evidentemente foi por ter-se esquecido das coisas de lá; ora, se se esqueceu, como cria? A partir de que produz, senão a partir das coisas que viu lá? E se produz porque se lembra daquelas coisas, ela não se inclinou em absoluto; pois, mesmo se as possui turvadamente, não se inclina mais para lá, a fim de não vê-las turvadamente? Por que, possuindo qualquer lembrança que fosse, não desejou retornar? Pois que proveito calculou que resultaria para si da cosmoprodução? Dizer que era para ser honrada seria ridículo e próprio daqueles que transferem a ela motivos dos escultores daqui. Pois, se a alma produzia através de raciocínio e não estavam em sua natureza o produzir nem a potência produtiva, como teria produzido este cosmos? E quando o destruirá? Pois, se ela se arrependeu, o que espera? Mas, se ainda não, tampouco irá se arrepender depois, uma vez que já se acostumou e se tornou mais benevolente com o tempo. Entretanto, se espera pe almas individuais, estas já não deviam mais vir a nascer, tendo provado dos males daqui em sua nascimento anterior; assim, já teriam deixado de vir.

E não se deve conceder que este cosmos tenha se originado de modo ruim por haver nele muitas coisas desagradáveis: isso é próprio daqueles que conferem a ele um maior valor, se estimam que seja o mesmo que o cosmos inteligível e não uma imagem dele[19]. Ora, que outra imagem dele haveria mais bela? Que outro fogo seria melhor imagem do fogo de lá que o fogo daqui? Que outra terra, além desta, seria a melhor depois da terra de lá? Que esfera seria mais exata e mais majestosa

---

[19] Cf. V. 8 [31] 8.

ou mais bem ordenada em seu movimento depois da circuntenção[20] do cosmos inteligível em si mesmo? E que outro sol, depois daquele, preferível a este visível?

5. Mas que eles, que têm um corpo tal como têm os homens e também desejo, tristezas e iras, não menosprezem seu próprio poder, mas digam que é possível ter contato com o inteligível[21], mas que não há no sol um poder mais impassível, mais em ordem e mais inalterável que o deles, e que não possui[22] uma ...ior do que nós, os recém-nascidos e os impedidos por tamanhos enganos de chegar à verdade; e não digam que sua alma e também a dos homens mais vis é imortal e divina, enquanto todo o céu e os astros lá não compartilham da alma imortal, embora sejam compostos de elementos muito mais belos e puros[23], uma vez que vêem a ordenação e a boa configuração e a regularidade de lá, sobretudo porque são eles que reprovam a desordem na terra; como se a alma imortal tivesse escolhido deliberadamente o pior lugar e tivesse desejado retirar-se do melhor em favor da alma mortal! Irracional também é a introdução por parte deles dessa outra alma que eles constituem a partir dos elementos; pois como teria alguma vida uma constituição a partir dos elementos? Porque a fusão destes

---

[20] *Perioché*.

[21] Para Plotino, todos os homens podem ter contato com o inteligível, se praticam a filosofia, vivem de acordo com as virtudes e se purificam; por sua vez, o gnósticos se arrogavam possuidores de um conhecimento superior (*gnose*) que possibilitaria a eles apenas terem contato com o *Pleroma*, que Plotino identifica ao seu *noûs*.

[22] O sujeito deste verbo é, provavelmente, o sol.

[23] Cf. II. 1 [40] 6-8.

produz ou calor, ou frio, ou sua mistura, ou secura, ou umidade, ou a mescla de ambas. E como pode ser ela a coesão dos quatro elementos, se originou-se a partir deles? E quando acrescentam a essa constituição percepção, vontade e outras mil coisas, que se poderia dizer?

Entretanto, como não honram esta criação nem esta terra, dizem que há para eles "uma terra nova"[24], para a qual, daqui, partirão; e essa é a razão do cosmos. Todavia, por que eles precisam estar lá, no paradigma do cosmos que eles odeiam? E de onde provém esse paradigma? Porque este, segundo eles, surgiu quando o produtor do paradigma já se inclinava para as coisas daqui. Então, se havia no próprio produtor grande preocupação em produzir outro cosmos além do cosmos inteligível que ele possui - e por que o deveria? -, e se o fez antes deste cosmos, para que o fez? Para que fossem guardadas as almas. Então, como? Elas não foram guardadas, logo ele surgiu em vão. Mas se o fez depois deste cosmos, tomando do cosmos a forma após despojá-lo da matéria, essa experiência bastaria às almas

---

[24] Nota de Igal (1992, vol. I, p. 501, n. 45): "Com a expressão 'terra nova', tomada do *Apocalipse* (21, 1) e idêntica, ao que parece, à 'terra estrangeira' de 11. 11-12 [do presente tratado], os gnósticos designavam a Ogdóada extrapleromática, topônimo e antropônimo ao mesmo tempo (Sagnard, *La gnose*, págs. 174-175): como topônimo, designa o oitavo céu ou 'lugar da Medianidade' [a região a que se dirigirão as almas justas dos seres psíquicos quando o fogo aniquilar totalmente a matéria], como antropônimo, a Sofia inferior, Mãe do Demiurgo e dos pneumáticos, que reside nesse lugar. Ali descansariam também os pneumáticos antes de retornar ao *Pleroma*, e ali residirão definitivamente as almas justas dos psíquicos (Clemente de Alexandria, *Excerpta ex Theodoto* 63-64). No *Anônimo Bruciano* (trad. inglesa de Baynes, pág. 136), a 'terra nova' é designada também pelos nomes 'cosmos' (cf. novamente *Apocalipse, ibid.*, 'novo céu'), 'cidade' e 'Jerusalém'. Daí o que suspeito que seja uma confusão de Plotino: que os gnósticos identificavam a 'terra nova' ao plano racional do cosmos. Daí também sua incerteza de se esse suposto plano racional é anterior ou posterior ao cosmos sensível."

experimentadas para que fossem guardadas. Mas, se sustentam que receberam em suas almas a forma do cosmos, qual a novidade da tese?

6. E que se deve dizer das outras hipóstases[25] que eles introduzem, "exílios", "impressões" e "arrependimentos"[26]? Pois, se dão este nome às afecções da alma quando ela está arrependida, e "impressões" quando ela como que contempla imagens dos entes, mas não os entes mesmos, isso é coisa de gente que neologiza para sustentar sua própria doutrina: porque forjam essas palavras como se não tivessem contato com a antiga língua grega, ainda que os gregos conhecessem, e claramente, esses assuntos e falem sem pompa das ascensões a partir da caverna e de avançar aos poucos, mais e mais, até uma contemplação mais verdadeira[27]. Pois, de modo geral, algumas de teses suas foram tomadas de Platão, outras, todas que inovam para estabelecer uma filosofia própria, estas foram encontradas fora da verdade.

---

[25] E difícil estabelecer qual o exato sentido de *hypostáseis* nesta passagem. Bréhier mantém "hypostases"; MacKenna traduz por "forms of being"; Armstrong, no espírito de MacKenna, por "beings"; o *Lexicon Plotinianum* de Sleeman e Pollet (*sub voce*) apresenta "substance", "reality", "existence"; Igal, por sua vez, adverte que, "aqui, *hypostáseis* não significa 'realidades', 'entidades' e muito menos 'Hipóstase' (= Eons), mas 'fundamento', dito com ironia. A metáfora do edifício está sugerida, ainda que não explícita: os gnósticos pretendem edificar um sistema original baseando-se em fundamentos tão frágeis como o são a novidade da linguagem e a inovação doutrinal". Penso que uma palavra pertinente para esta passagem seria "instâncias", embora não exatamente adequada para *hypostáseis*.

[26] "Exílios" (*paroikéseis*) cf. Schmidt, *Unbekanntes altgnostiches Werk*, p. 362. 1; *Nag Hammadi Library*, cod. viii. 1, p. 5. 24; 8. 15; 12. 12; "impressões" (*antitýpous*) cf. Schmidt, *ibid.* p. 361. 39-362. 3; Ireneu, *Adversus Heareses*, I. 5. 6 = *Patrologia Graeca* 7. 501B e I. 24. 3 = *Patrologia Graeca* 7. 676A; *Nag Hammadi Library*, cod. viii. 1, p. 12. 13 e 16; "arrependimentos" (*metanoías*) cf. Schmidt, *ibid.* p. 361. 38-362. 1; Ireneu, *ibid.* I. 3. 1 = *Patrologia Graeca* 7. 468A; *Nag Hammadi Library*, cod. viii. 1, p. 5. 27; 12. 14.

[27] Cf. Platão, *República* 514 a.

Porque também os julgamentos, os rios no Hades e as transincorporações provêm dele[28]. E ao produzir multiplicidade nos inteligíveis - o ente, o intelecto, o outro demiurgo e a alma –, tomou-se o que está dito no *Timeu*; pois tendo ele dito "do mesmo modo, então, que o intelecto observa as idéias contidas no vivente que existe, aquele que produziu este universo pensou que ele haveria de conter tais idéias"[29], eles, não o compreendendo, entenderam que há um intelecto em quietude que contém em si todos os seres, um outro intelecto contemplativo diferente daquele e um outro discursivo – mas, amiúde, para eles, em vez do intelecto discursivo[30], é a alma quem cria –, e acreditam que esta, segundo Platão, é o demiurgo, estando longe de saber quem é o demiurgo. E, geralmente, falseiam o modo da criação e muitos outros ensinamentos dele, e degradam as opiniões desse homem, como se eles tivessem compreendido a natureza inteligível, mas ele e outros bem-aventurados homens não. E acreditam que, nomeando uma multiplicidade de inteligíveis, parecerão ter descoberto a verdade exata, embora com essa mesma multiplicidade estejam levando a natureza inteligível a uma semelhança com a sensível e inferior, ao passo que lá se deve visar ao menor número possível e, devolvendo todas as coisas ao que segue ao primeiro[31], libertar-nos, uma vez que aquele é todas as coisas, intelecto primeiro, essência e tudo quanto há de belo após a natureza primeira.

---

[28] De Platão (cf. *Fédon* 81 d-82 a, 111 d-114 b).
[29] Platão, *Timeu* 39 e 7-9.
[30] *Tò dianooúmenos*.
[31] O que segue o primeiro é o intelecto.

E a forma da alma é a terceira; mas é preciso rastrear as diferenças das almas nas afecções ou na natureza, sem ultrajar em nada os homens divinos, mas recebendo cordialmente seus ensinamentos como mais antigos que são e tomando deles as belas coisas que dizem: a imortalidade da alma[32], o cosmos inteligível[33], o deus primeiro, o dever da alma de fugir[34] do intercurso com o corpo, sua separação[35] deste, a fuga do devir para a essência; pois fazem bem quando expõem claramente esses ensinamentos tal como estão em Platão.

Nenhuma hostilidade em dizer-lhes, se desejam discordar sobre tais pontos, que não façam fundamentar suas teses ante seus ouvintes no ultraje e no insulto aos gregos, mas demonstrem por si mesmos a correção de todas as teses que lhes parecerem convenientes declarar suas contra aqueles, cordial e filosoficamente afirmando suas próprias opiniões, e com eqüidade se oponham a eles, olhando para a verdade e não caçando reputação através da censura a homens que há muito são reputados bons por homens nada vulgares, declarando-se a si mesmos superiores àqueles. Porque, na verdade, as coisas ditas pelos antigos acerca dos inteligíveis são muito superiores e estão ditas com erudição, e aqueles que não foram enganados pelo engano difundido entre os homens facilmente reconhecerão as teses posteriormente tomadas daqueles por estes, mas que receberam algumas adições nada convenientes, às quais desejam opor-se introduzindo gerações e

---

[32] Cf. Platão, *Fedro* 246 a 1.
[33] Cf. Platão, *República* 517 b 5.
[34] Cf. Platão, *Teeteto* 176 b 1.
[35] Cf. Platão, *Fédon* 67 d 9.

destruições completas, desprezando este universo, culpando a associação da alma com o corpo, censurando o governante deste universo, levando o demiurgo à identidade com a alma e atribuindo-lhe as mesmas afecções que aos particulares.

7. Bem, que este cosmos não teve começo nem terá fim, mas ele também existe para sempre, enquanto existirem aquelas[36], está dito. E foi dito[37] antes deles que a associação de nossa alma com o corpo não é positiva para a alma; no entanto, considerar a alma do universo a partir da nossa é como se alguém, considerando a classe dos oleiros ou dos bronzistas em uma cidade bem governada, censurasse toda ela. Mas é necessário considerar as diferenças da alma universal em seu modo de governar, porque seu modo não é o mesmo[38] e ela não está atada. Pois, além das outras diferenças, que são milhares, mencionadas alhures[39], seria preciso pensar também nisto: que nós estamos atados por um corpo que já se tornou atadura[40]. Porque, na alma universal, a natureza do corpo, estado já atada, co-ata o que ela abarcar[41]; mas a alma do universo, ela mesma, não seria atada pelas coisas atadas por ela: pois é ela quem comanda. Por isso, também, é impassível em relação a elas, mas nós não somos senhores dessas coisas; contudo, o quanto da alma universal está voltado para o divino transcendente permanece puro e não é impedido, mas o

---

[36] As realidades inteligíveis.
[37] Cf. Platão, *Leis* 828 d 405.
[38] Não é o mesmo modo que o de nossa alma, subentenda-se.
[39] Cf. IV. 8 [6] e IV. 3 [27] 9-18.
[40] Cf. Platão, *Fédon* 67 d 1-2.
[41] Cf. Platão, *Timeu* 36 d 9- E 1.

quanto dela dá vida ao corpo nada retoma dele. Porque, de modo geral, aquele que está em outro recebe por necessidade a afecção deste outro, mas ele mesmo já não transmite sua afecção àquele, se este possui vida própria; é como se algo é enxertado em outro: o enxerto sofre as afecções daquele em que está enxertado, mas, se seca, ele permite que aquele tenha sua própria vida. Porque, se o fogo em ti se extingue, não se extingue o fogo universal; pois, ainda que o fogo universal perecesse, a alma que lá está nada sofreria, mas sim a constituição do corpo, e se fosse possível que através dos restos surgisse um cosmos, nada importaria à alma que está lá. Porque não há semelhança entre a constituição do universo e a de cada vivente: lá, ela como que se difunde mandando permanecer, ao passo que aqui, como se suas partes estivessem fugindo, são atadas a seu próprio lugar com uma segunda atadura; lá, elas não têm para onde fugir. E, portanto, a alma não precisa detê-las dentro nem, pressionando-as desde fora, forçá-las para o interior, mas que permaneçam onde sua natureza quis desde o princípio. Mas, se alguma delas é de qualquer modo movida de acordo com a natureza, aquelas para as quais esse movimento é antinatural sofrem, enquanto elas[42] são levadas belamente como se pertencessem ao todo; mas as outras são destruídas porque não podem suportar a ordem do todo, como se um grande coro evoluísse ordenadamente e uma tartaruga, surpreendida no meio de curso do coro, fosse pisoteada porque não

---

[42] As que são movidas naturalmente.

pôde escapar à ordem do coro; no entanto, se ela se coordenasse àquela ordem, ela nada sofreria por parte dos dançadores.

8. Perguntar por que ela produziu o cosmos é o mesmo que perguntar por que existe uma alma e por que o demiurgo produziu. Primeiro, isso é próprio dos que assumem que há um princípio do que é eterno; depois, crêem que o demiurgo é causa da criação voltando-se de uma coisa para outra e transformando-se. É preciso, então, ensinar a eles, se o tolerarem com cortesia, qual é a natureza desses seres, para que cessem os insultos que inescrupulosamente lançam contra eles, em vez da grande reverência que lhes cabe. Porque ninguém poderia corretamente desaprovar o governo do universo uma vez que ele, em primeiro lugar, demonstra a grandeza da natureza inteligível. Pois, se ele veio a viver de modo a não possuir uma vida desarticulada – tal como os menores seres que estão nele, que nascem constantemente dia e noite pela imensa vida que há nele –, mas é uma vida coerente, límpida, imensa, onipresente e reveladora de uma sabedoria extraordinária, como poderia alguém não o declarar um monumento límpido e grandioso dos deuses inteligíveis[43]? Se, porém, porque o imita, não é aquele, isso mesmo está de acordo com sua natureza: se não, já não estaria imitando-o. Mas é falso que o imite dissemelhantemente: não lhe faltou nada do que uma bela imagem natural pode ter. Pois era necessário que a imagem existisse, e não como

[43] Cf. Platão, *Timeu* 37 c 6-7.

resultado do raciocínio ou do artifício; pois não era possível que o inteligível fosse o último. Pois sua atividade devia ser dupla: uma em si mesmo, outra dirigida a outro. Portanto, era preciso existir algo após ele: pois apenas aquele abaixo do qual nada mais há é o mais impotente de todos. Mas, lá, corre uma potência maravilhosa: e assim produziu. Se, pois, há outro cosmos melhor do que este, qual é ele? Mas se este deve necessariamente existir e não há outro, este é o que preserva a imagem daquele.

A terra toda está repleta de viventes variegados e imortais e está até o céu plena de todos eles; mas os astros, tanto aqueles nas esferas mais inferiores quanto aqueles nas mais superiores, por que não serão deuses, uma vez que se movem regularmente e circunvagam em ordem? Por que não possuirão virtude, ou qual será o obstáculo para que eles adquiram virtude? Pois, na verdade, não existem lá as coisas que nos tornam maus aqui, nem a maldade do corpo, que é perturbada e perturbadora. E por que não compreendem em seu eterno lazer e não apreendem com seu intelecto a deus e aos demais deuses inteligíveis, mas seria a nossa sabedoria superior à dos de lá? Quem, sem ter-se tornado demente, poderia tolerar isso? Porque, se as almas vieram compelidas pela alma do universo, como são melhores as compelidas? Pois, nas almas, aquilo que domina é melhor. Todavia, se vieram voluntariamente, por que reprovais o lugar aonde viestes voluntariamente, se ele permite também, caso alguém não esteja satisfeito, libertar-se? Mas se, de fato, este universo é tal que é possível nele possuir também sabedoria e, aqui

estando, viver de acordo com as coisas de lá, como não se testemunha que ele depende dos seres de lá?

9. Contudo, se alguém reprova riquezas e pobrezas e o fato de não haver igualdade nelas para todos, em primeiro lugar ignora que o sábio não busca igualdade nessas coisas nem pensa que aqueles que muito adquiriram tenham algo a mais, nem que os potentados sejam superiores aos particulares, mas deixa que outros tenham essa preocupação e sabe que duas são as vidas aqui: a dos sábios e a da maioria dos homens; a dos sábios está voltada para o mais elevado e para o alto, a dos mais humanos é, por sua vez, dupla: a daquele que, lembrando-se da virtude, participa de algum bem, e a do vulgo vil, que é como que o manufatureiro das necessidades dos mais dignos.

Todavia, se alguém mata ou é vencido pelos prazeres devido à sua incapacidade, qual o espanto de haver pecados cometidos, não pelo intelecto, mas pelas almas que são como crianças imaturas? E se o mundo é como um ginásio de vencedores e derrotados, como também por isso não é belo? Mas se és injustiçado, que há de terrível para um imortal? E se te matam, tens o que queres. Agora, se ainda reprovas este mundo, não tens a obrigação de ser um cidadão dele. Ademais, concorda-se que aqui há julgamentos e castigos. Então, como se pode corretamente reprovar a cidade que dá a cada um o que merece? Onde a virtude é honrada e o vício tem a desonra que lhe convém, e não há apenas estátuas de deuses, mas eles

mesmos, que nos sobrevigiam lá de cima, eles que, diz-se[44], facilmente absolver-se-ão das acusações dos homens, e que conduzem todas as coisas com ordem desde o princípio até o fim e dão a cada um o destino que lhe cabe conforme a transformação das vidas como conseqüência de suas preexistências; aquele que ignora isso é um dos mais precipitados dos homens, pois trata rudemente assuntos divinos.

Uma pessoa, porém, deve tentar tornar-se o mais excelente possível, mas não pensar ser ela a única capaz de tornar-se excelente – pois neste caso ainda não se é excelente –, mas pensar que também há outros homens excelentes e também daímones excelentes e, muito mais, deuses, tanto os que estão aqui e olham para lá, como, mais do que todos, o comandante deste universo, a alma mais abençoada; e daí passar já a entoar hinos aos deuses inteligíveis e já acima de todos o grande rei de lá, que mostra sua grandeza sobretudo na multiplicidade de deuses[45]; porque próprio dos conhecedores da potência de deus não é comprimir o divino em uma unidade, mas mostrá-lo tão múltiplo quanto se mostra ele mesmo, quando, permanecendo o que é, cria uma multiplicidade de deuses que dependem todos dele e existem através dele e provêm dele. Mas também este cosmos existe através dele e olha para lá, e todo ele e cada um dos deuses profetiza para os homens os

---

[44] Citação de autor ainda não identificado.
[45] Cf. Platão, *Fedro* 246 e.

desígnios daquele e oraculam o que é caro para aqueles[46]. E se eles não são isso que ele é, isso mesmo está conforme à natureza.

Mas se queres sobreolhá-los e te exaltas a ti mesmo como não inferior, então, em primeiro lugar, uma pessoa é tanto mais excelente quanto mais cordial é com todos, inclusive com os homens; em segundo lugar, o homem augusto deve elevar-se até a medida[47], sem rudeza, indo até onde é capaz nossa natureza, e deve pensar que há lugar para os demais ao lado de deus, sem colocar-se a si apenas depois dele, como se voasse em sonhos, privando-se assim de tornar-se deus, mesmo na medida que é possível para a alma do homem; e é possível até onde a conduz o intelecto; mas ir acima do intelecto é já cair fora do intelecto. Mas os homens sem inteligência acreditam imediatamente nesses tipos de conversa, ao ouvirem que "tu serás melhor não só do que todos os homens, mas também do que os deuses" - pois é enorme a presunção entre os homens -, e mesmo o homem antes humilde, modesto e comum acredita se ouve "tu és filho de deus, mas os outros, os quais admiravas, não são filhos, nem o são as coisas que veneram recebidas de seus pais, tu porém és melhor até mesmo do que o céu sem esforço algum" -; e se em seguida há outros que se juntam ao coro[48]? É como se, em uma multidão de pessoas que não sabiam contar, alguém que não sabia contar ouviu que ele media mil braças;

---

[46] Como bem nota Igal (*ad locum*), trata-se dos presságios vistos nos astros, que são os deuses cósmicos (cf. II. 3 [52] 7).
[47] Isto é, sem ultrapassar a justa medida.
[48] Cf. Ireneu, *Adversus Heareses*, II. 30. 2, col. 816A e II. 30. 8, col. 821C.

mas o que aconteceria se ele pensasse que media mil braças e tivesse ouvido que os outros mediam cinco? Ele apenas imaginaria que mil é um número grande[49].

Logo, além disso, se deus é providente de vós, por que descuidaria do cosmos inteiro em que vós mesmos estais? Pois, se é por que não lhe sobra tempo para olhar para ele, também não lhe será lícito olhar cá para baixo; e, se olha para eles[50], por que não olha para fora e olha também para os cosmos em que estão? Mas, se não olha para fora para não vigiar o cosmos, também não olha para eles.

Mas eles não necessitam dele para nada; mas o cosmos necessita e sabe sua própria posição, e os que estão nele sabem como estão nele e como estão lá[51], e também o sabem aqueles dentre os homens que são caros a deus e gentilmente suportam o que lhes advém do cosmos, se algo necessário lhes sobrevém do movimento de todas as coisas; pois não se deve olhar para o que agrada a cada um, mas para o todo; e honram[52] a cada coisa de acordo com seu mérito e almejam sempre ao onde a que almejam todos os seres capazes – e são muitos em sua totalidade os que almejam àquele lugar, e são bem-aventurados os que o alcançam, mas os outros têm o destino que a eles convém de acordo com sua capacidade –, não atribuindo apenas a si mesmos essa capacidade; porque não é por proclamá-lo que alguém possui o que diz possuir, mas eles, mesmo sabendo que não possuem

---

[49] Cf. Platão, *República* 426 D 8-E 1.
[50] Os gnósticos.
[51] Os homens que vivem neste mundo sensível sabem como estão nele e como estão no mundo inteligível (cf. II. 3 [52] 1-31).
[52] Parece haver aqui uma distração gramatical de Plotino: *timôn* deveria estar no plural, assim como está *phérontes* ("suportam") algumas linhas acima.

muitas coisas, dizem que as possuem, e crêem que possuem embora não possuam e que somente eles possuem o que somente eles não possuem.

10. Bem, então, muitos outros pontos, na verdade todos, se alguém os examinasse, teria copiosos elementos para mostrar o que acontece com cada uma de suas teses. Detém-nos, contudo, um certo respeito por alguns de nossos amigos[53], que, tendo se deparado com essa doutrina antes de tornarem-se nossos amigos, não sei como permanecem nela. Todavia, eles mesmos não hesitam - desejando que suas teses pareçam verdades plausíveis ou crendo que elas assim o sejam - em dizer as coisas que de fato dizem; mas nós dizemos isso para nossos conhecidos, não para eles - já que nada mais adianta para convencê-los -, para que os nossos não sejam molestados por eles quando aportarem, não demonstrações - pois como poderiam? -, mas forem auto-afirmativos; mas diríamos tais coisas de outro modo, se escrevêssemos para rechaçar aqueles que ousam ultrajar os ensinamentos ditos com beleza e conformidade com a verdade pelos antigos e divinos homens. Pois bem, devemos abandonar esse tipo de exame; de mais a mais, para aqueles que compreenderam com exatidão o que foi dito agora, será possível saber o que acontece com todas as demais teses; mas devemos abandoná-

---

[53] Possível reminiscência de Platão (*República* 595 b 9-10). Porfírio (*Vida de Plotino*, 16) dá a entender que gnósticos freqüentavam as reuniões de Plotino em Roma, de modo que podemos pensar que, por respeito a amigos verdadeiros tinham sido seduzidos pelas doutrinas gnósticas, Plotino não seja ainda mais contundente em suas críticas. Sobre a presença de gnósticos no círculo de amizades de Plotino, veja-se Tardieu, 1992.

lo após apresentarmos a tese que realmente ultrapassa todas em absurdidade, se é que se deve chamar a isso absurdo.

Com efeito, eles dizem que a alma e também uma certa "Sofia"[54] se inclinaram para baixo, seja porque a alma principiou, seja porque a Sofia foi a causa dessa inclinação, seja porque desejam eles que ambas sejam a mesma coisa e, então, dizem, ao afirmar que as outras almas desceram juntas com aquela e são "membros de Sofia"[55], que elas se revestiram de corpos, ou seja, os dos homens; mas aquela, por causa da qual estas também desceram, eles dizem, ao contrário, que ela não desceu, ou seja, não se inclinou, mas apenas iluminou a escuridão[56] e, então, dela surgiu uma imagem na matéria[57]. Então, modelando uma imagem dessa imagem em algum lugar daqui através de matéria, ou materialidade, ou como desejem chamá-la – eles chamam-na ora uma coisa, ora outra, dando-lhe muitos outros nomes para o obscurecimento do que dizem –, engendram o que

---

[54] *Sofia* significa "sabedoria" e é identificada por Plotino – equivocadamente, ao que parece - à alma; ela é, no sistema gnóstico de Ptolomeu, o último Éon emitido pelo quarto par do *Pleroma* (Igal, 1992, p. 517, n. 105); cf. Ireneu, *Adversus Heareses*, I. 4. 1, col. 480A e I. 7. 1, col. 512B.

[55] Igal (*ibid.*, n. 106): "Expressão tomada do escrito utilizado por Plotino (pois este nunca chama 'membros' [*mélos*], mas 'partes' [*méros*] da Alma universal). Mas atenção, de novo, à terminologia: as aqui chamadas almas não são tais para os gnósticos, mas as 'sementes pneumáticas' engendradas pela Sofia inferior, que são da mesma substância pneumática que ela e formam juntas a Igreja daqui, imagem da de cima (Ireneu. I 5, 6). Daí 'membros de Sofia'".

[56] "Não há tal contradição no realato de Ptolomeu, mas uma clara distinção entre as duas Sofias: a superior, que permaneceu no *Pleroma*, e a inferior (a "Intenção" da Sofia superior) que foi expulsa do mesmo juntamente com sua 'paixão' (Ireneu, I 2, 2-4).

[57] Igal (*ibid.*, n. 108): "Esta 'imagem na matéria', resultante da iluminação da escuridão pela Sofia superior, não parece ser outra que a Sofia inferior ou Sofia Acamot. Mas parece que Plotino confunde a 'escuridão' dos gnósticos com a 'matéria': expulsa do Pleroma, a Sofia inferior se agita em estado de informidade 'em paragens de sombra e vazio' (Ireneu, I 4, 1), mas a matéria do cosmos, que surge das paixões de Sofia, não existe todavia".

entre eles é chamado "demiurgo"[58] e, afastando-o de sua mãe, produzem a partir dele o cosmos e rebaixam este às últimas imagens, para que aquele que escreveu isso o insulte violentamente.

11. Primeiro, então, se ela não desceu, mas iluminou a escuridão, como se poderia dizer corretamente que ela tenha se inclinado? Pois, se fluiu dela algo como a luz, já não convém dizer que ela tenha se inclinado; a menos que a escuridão jazesse am algum lugar cá embaixo e aquela veio espacialmente até ela e, como estava próxima, a iluminou. Mas, se a iluminou permanecendo em si mesma, sem nada operar nela, por que iluminou somente a ela e não àqueles dentre os entes que são mais potentes do que ela? Todavia, se por conceber por si mesma um planejamento do cosmos, ela pode iluminá-lo a partir desse planejamento, por que não produziu e iluminou o cosmos simultaneamente, mas esperou o nascimento das imagens? Depois, o planejamento do cosmos, a chamada por eles "terra estrangeira"[59], gerada pelos seres superiores, como eles mesmos dizem, não conduziu seus produtores à inclinação. Depois, como a matéria, tendo sido iluminada, produz imagens psíquicas e não a natureza dos corpos? Entretanto, uma imagem da alma não necessita em nada de escuridão ou matéria, mas, uma vez originada, se ela se origina, acompanharia seu produtor e estará vinculada a

---

[58] Cf. Ireneu, *Adversus Heareses*, I. 7. 1 = Patrologia Graeca 7. 512 A-B.
[59] Cf. nota 24.

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

ele. Depois, essa imagem é uma essência ou, como dizem eles, um "pensamento"[60]? Pois, se é uma essência, qual a diferença entre ela e aquilo de que provém? E se ela é uma outra forma de alma, se aquela é racional, esta será provavelmente vegetativa e generativa; mas, se for isso, como ainda produz para ser honrada e como produz através da arrogância e da audácia[61]? De modo geral, é eliminada a produção através da imaginação[62] e, mais ainda, do raciocínio. E, ainda, por que era preciso criar um produtor composto de matéria e imagem? Entretanto, se ela é um pensamento, primeiro deve-se assinalar de onde vem esse nome; em seguida, como ele pode existir, se não lhe for concedido um produzir? Mas, fora o fato de ser ficção, como é sua produção? Eles dizem, com efeito, que cria isto aqui primeiro, depois disso uma outra coisa, mas é com muita arbitrariedade. Mas por que primeiro o fogo[63]?

---

[60] É pertinente a observação de Igal (*ibid.*, n. 117): "Estas duas concepções do Demiurgo, como substância [*ousía*, "essência", em minha tradução] (isto é, substância psíquica conformada e como projeto [*ennóema*, "pensamento", em minha tradução] (isto é, como plano racional do cosmos) são incompatíveis. Mas a pergunta de Plotino pode estar motivada, mais ou menos fudadamente, no fato de que a verdadeira causa demiúrgica é Sofia, que opera no Demiurgo e cria o cosmos através deste, sem que este se dê conta e sem que conheça o plano do cosmos (Ireneu, I 5, 1 e 3; cf. Hipólito, Refutatio VI 34, 8; *Excerpta ex Theodoto* 47, 2; 49, 1)".

[61] Igal (*ibid.*, n. 119): "Traçoes característicos do Demiurgo gnósticos. Na base de todos eles está a ignorância pela qual se crê o verdadeiro autor do cosmos e o único Deus (Ireneu, I 5, 4; Hipólito, *Ref.* VI 33; *Excerpta ex Theodoto* 49, 1".

[62] *Phantasía*.

[63] Cf. Ireneu, I. 5. 4.

12. E como, recém-nascido, põe as mãos à obra? Por memória das coisas que viu. Mas ele não existia em absoluto, para que tivesse visto, nem ele nem a mãe[64] que atribuem a ele. Então, como não é surpreendente que, tendo eles vindo para cá, para este cosmos, não como imagens de almas, mas como almas verdadeiras, um ou dois dentre eles, com dificuldade mas satisfeitos, tenham sido movidos pelo cosmos e, atingindo a reminiscência, com dificuldade tenham lembrança do que viram outrora, enquanto que essa imagem, uma imagem material, ainda que turvadamente, como dizem eles, apesar de recém-nascida reflita sobre aquelas coisas, ou mesmo sua mãe, e não apenas reflita sobre elas e forme um conceito daquele cosmos, mas também aprenda de quais constituintes ele nasceria?

E de onde lhe veio a idéia de fazer primeiro o fogo? Será porque pensou que ele devia ser o primeiro? E por que não outro elemento? Mas se era capaz de produzir o fogo pensando nele, por que pensando no cosmos - porque primeiro devia refletir sobre a totalidade - não produziu o cosmos imediatamente? Pois os elementos também estavam contidos nesse pensamento[65]. Porque o fez mais naturalmente em todos os aspectos, mas não como as artes; pois as artes são posteriores à natureza e ao cosmos. Mesmo agora, os seres particulares gerados por naturezas não são, primeiro, fogo e, em seguida, cada um dos elementos e, então,

---

[64] Cf. Ireneu, *Adversus Heareses*, I. 7. 1 = Patrologia Graeca 7. 512 A.
[65] Cf. Clemente de Alexandria, *Excerpta ex Theodoto* 7. 1-3, t. III, p. 108. 3-9; Ireneu, *Adversus Heareses*, I. 2. 4 = Patrologia Graeca 7. 460 A; I. 4. 1 = Patrologia Graeca 7. 480 A; I. 14. 7 = Patrologia Graeca 7. 609 A.

uma mistura deles, mas sim um circumplexão[66] e uma circunscrição de todo o vivente que deixa uma impressão nos mênstruos. Por que, então, também lá não foi a matéria circunscrita com a impressão do cosmos, impressão na qual estariam também a terra, o fogo e os demais elementos? Mas talvez eles tenham produzido o cosmos assim como quem emprega uma alma mais verdadeira, ao passo que aquele não sabia produzir assim. No entanto, prever a grandeza do céu, ou melhor, seu exato tamanho, a curvatura do zodíaco, o circuito dos astros sob ele e a terra de tal [illegible] dizer as causas pelas quais ele é assim, não é próprio de uma imagem, mas inteiramente da potência vinda dos seres mais excelsos; coisa que eles mesmos, contrariados, reconhecem. Pois a iluminação da escuridão, ao ser examinada, os fará reconhecer as verdadeiras causas do cosmos. Pois por que era necessário iluminar, se não era necessário totalmente? Ora, essa necessidade ou era conforme à natureza ou contrária à natureza. Agora, se era conforme à natureza, foi sempre assim; mas se era contrária à natureza, haverá também nos seres de lá o contrário à natureza e os males serão anteriores a este cosmos, e o cosmos não será causa dos males, mas os seres de lá o serão para este cosmos, e os males não irão daqui para a alma, porém de lá para cá; e o argumento chegará aos seres primários, referindo-lhes o cosmos. E se é mesmo assim, também aparecerá de onde veio a matéria. Porque a alma que está inclinada, dizem eles, viu a escuridão já existente e a iluminou. Então, de onde veio a escuridão? Se disserem que a alma a produziu ao

---

[66] *Peribolé.*

inclinar-se, é obvio que não havia para onde ter se inclinado e que não foi a escuridão ela mesma a causa da inclinação, mas a própria natureza da alma. E isso é o mesmo que uma necessidade preestabelecida: assim, a causa recai sobre os seres primários.

13. Dessa forma, aquele que critica a natureza do cosmos não sabe o que faz nem a que ponto chega essa sua ousadia. E isso, porque não conhecem a ordem sucessiva dos primeiros, segundos e terceiros[67], e assim sempre até os derradeiros, e não sabem que não devem ultrajar aqueles que são inferiores aos primeiros, mas devem gentilmente convir com a natureza de todos os seres, correndo ele mesmo para os primeiros, depois de terminar essa tragédia de horrores, como imaginam eles, nas esferas do cosmos[68], que certamente "preparam para eles todas as delícias"[69]; pois que horror possuem elas para horrorizar os inexperientes nessas doutrinas e não iniciados em uma gnose douta e refinada? Pois, se os corpos delas são ígneos, não se as deve temer, uma vez que são simétricas ao universo e à terra, mas sim olhar para suas almas, pelas quais eles mesmos por certo se consideram honoráveis. Todavia, também seus corpos se distinguem em tamanho e em beleza, porque cooperam e colaboram com as coisas que se originam de acordo com a natureza, que jamais deixarão de originar-se enquanto existirem os seres

---

[67] Cf. Platão, *Carta II*, 312.
[68] Cf. Orígenes, *Contra Celso* VI. 31.
[69] Píndaro, *Olímpicas* I. 48.

primários, e porque complementam o universo e são partes importantes do universo. E se os homens são algo honorável em comparação com os outros viventes, os astros o são muito mais, pois não estão no universo para serem tiranos, mas para fornecerem-lhe ordem e ordenação.

Contudo, deve-se pensar que os efeitos que se diz que deles provêm são sinais dos acontecimentos futuros, mas que os acontecimentos são diferentes também devido às sortes[70] – pois não seria possível que acontecesse o mesmo a cada um -, às ocasiões de seus nascimentos, aos grandes afastamentos espaciais e às disposições das almas. E, mais uma vez, não se deve exigir que todos sejam bons nem, porque isto não é possível, criticar prontamente as coisas daqui, mais uma vez, por pensarem que elas não devem diferir em nada daquelas, e não se deve pensar que o mal seja outra coisa que carência em sabedoria, um bem inferior e sempre a caminho do menor; como se alguém dissesse que a natureza é má porque não é sensação, e a sensibilidade, porque não é razão. Se não, serão obrigados a admitir que os males existem também lá: pois lá a alma é pior do queo intelecto e este é inferior ao outro.

14. Sobretudo, eles mesmos, ainda que de outro modo, tornam os seres de lá não puros. Pois, quando escrevem encantamentos para dirigirem-se àqueles, não

---

[70] Isto é, os presságios se realizam de modo diferente para cada indivíduo, pois também dependem da sorte particular deste indivíduo.

apenas à alma, mas também aos transcendentes, que fazem eles senão dizer feitiços, sortilégios e conjuros e esperar que obedeçam à sua palavra e sejam dirigidos se algum de nós for mais hábil em dizer as coisas certas do modo certo, cantos, sons, aspirações e sibilos vocais e tudo mais quanto se escreveu que tenha um efeito mágico lá? Mas, se não é isso que querem dizer, ora, como influenciar com palavras os seres incorpóreos? Assim, eles não percebem que, com os mesmos[71] argumentos que fazem suas teses parecerem mais majestosas, eles mesmos retiram a majestade daqueles seres.

E, ao dizer que se purificam a si mesmos das doenças, se estiverem dizendo que é através da temperança e de uma dieta balanceada, falam corretamente, exatamente como dizem os filósofos; agora, quando supõem que na verdade as doenças sejam demônios e se dizem e se proclamam capazes de espantá-los através da palavra, eles podem, pois, parecer mais majestosos para as massas, que admiram os poderes dos magos; no entanto, não podem convencer os sensatos de que as doenças não têm suas causas nas fadigas, ou nos excessos, ou nas deficiências, ou nas putrefações e mutações em geral que tenham princípio externo ou interno. De mais a mais, suas terapias também demonstram isso. Pois, lavando-se o intestino ou administrando-se uma droga, vai-se embora por baixo a desordem, bem como extravasando-se sangue, e também o jejum cura. Ou será que o demônio passou fome e a droga o faz consumir-se, seja saindo imediatamente,

---

[71] Adoto aqui a lição do manuscrito Q, *hoîs*, em vez de *hoí*, como preferem Henry e Schwyzer.

seja permanecendo dentro? Mas, se ainda permanece, como, estando dentro, não se adoece mais? E se saiu, por que o fez? O que lhe aconteceu? Ah, ele se nutria da doença. Então, a doença existia e era diferente do demônio. Além disso, se ele entra sem que haja causa alguma, por que não se adoece sempre? Porém se havia uma causa, que necessidade há do demônio para que se adoeça? A causa basta para produzir a febre. Pois seria ridículo que, ao mesmo tempo em que surge a causa, o demônio esteja imediatamente pronto para como que associar-se à causa.

Ora, pois, está claro como e por que foram essas doutrinas anunciadas por eles; por causa disso, sobretudo, lembramos esses demônios. Deixo as demais teses para vós[72], para que, lendo-as, as examinem e considerem em todas elas isto: que a forma de filosofia por nós procurada, além de todos seus outros bens, demonstra uma simplicidade de caráter aliada a um pensar puro, procurando a sublimidade e não a presunção, combinando a intrepidez à razão, a muita segurança e precaução e a muitíssima circunspecção; comparem-se as outras doutrinas a esta. O que é seguido pelos outros se erige em sua totalidade em princípios diametralmente opostos; sem mais, pois: é assim que nos convém falar a respeito deles.

15. Isto, principalmente, não nos deve passar despercebido: o que essas doutrinas causam nas almas dos que as ouvem e são persuadidos a menosprezar o

---

[72] "Vós" pode referir-se aos discípulos de Plotino. Porfírio nos conta que Plotino compusera este tratado para refutar algumas teses gnósticas e, as demais, incumbiu ao discípulos refutá-las: Amélio escreveu quarenta livros contra o escrito de Zostriano e Porfírio, numerosas refutação contra o de Zoroastro (*Vida de Plotino*, 16, 10ss.).

cosmos e as coisas que nele estão. Há, pois, duas doutrinas para a consecução de um fim, uma que postula o prazer do corpo como fim, outra que elege o belo e a virtude e cujo desejo de seus adeptos pende de deus e para deus, como será especulado alhures[73]; Epicuro, por sua vez, suprimindo a providência, exorta a buscar o prazer e o comprazer-se, que era aquilo mesmo que restava; mas esta doutrina, menosprezando ainda mais energicamente o senhor da providência e a própria providência, desrespeitando todas as leis daqui e a virtude descoberta desde todo o sempre, e pondo em ridículo essa temperança[74], de modo que nada belo seja visto a sobreviver por aqui, acabou com a temperança, com a justiça que é conatural aos caráteres e é aperfeiçoada pela razão e pelo exercício e, de modo geral, com as coisas conforme às quais um homem se tornaria sábio. Assim resta-lhes o prazer, o que é de seu próprio interesse e o que não é comum a outros homens, e a necessidade apenas, a menos que alguém por sua própria natureza seja melhor do que essas doutrinas[75]; pois nenhuma das coisas daqui é bela para eles, mas algo outro que haverão de procurar. No entanto, os que já alcançaram a gnose deviam procurar desde agora e, procurando, primeiramente endireitar estas coisas, vindos que são de uma natureza divina; porque é próprio dessa natureza

---

[73] Cf. I. 8 [51] 1. 9-10, e I. 7 [54].

[74] A temperança praticada neste mundo sensível.

[75] Igal (*ibid.*, n. 138): "A distinção que traça Plotino entre as doutrinas e as pessoas, que, apesar de tudo, podem ser virtuosas, talvez seja um aceno a seus amigos gnósticos. Mas é, ademais, interessante por si mesma. H.-C. Puech observa que todo gnosticismo é sempre mais ou menos, no fundo e em teoria, um 'amoralismo', mas um amoralismo 'ambivalente', que do mesmo modo pode desembocar em rigor ascético ou em libertinagem. Daí que algumas seitas adotaram uma atitude e outras outra (*Les Sources de Plotin*, págs. 186-187)".

ouvir o belo desprezando o prazer do corpo. No entanto, aqueles que não participam da virtude não seriam em absoluto movidos para aquelas coisas.

E depõe contra eles que não tenham redigido nenhum tratado sobre a virtude, mas tenham abandonado completamente o estudo acerca de tais assuntos, e que não tenham dito o que é a virtude, nem quantas são, nem nenhuma das muitas e belas coisas especuladas nos tratados dos antigos, nem a partir de que princípios ela resulta e é adquirida, nem como se trata da alma nem como se a purifica. Porque, na verdade, de nada serve dizer "olha para deus", se não se ensina como se olha. Pois o que me impede, alguém diria, de olhar para ele e não me abster de nenhum prazer, ou de ter um temperamento indomável lembrando-me do nome "deus", mas sendo encarcerado por todas as afecções, sem no entanto esforçar-me para eliminar nenhuma delas? A virtude, portanto, progredindo para a perfeição e existindo na alma aliada à sabedoria, nos mostra deus[76]: sem virtude verdadeira, dizer "deus" é apenas dizer uma palavra.

16. E, por sua vez, menosprezar o cosmos e os deuses que nele estão e as demais belezas não é tornar-se bom. Pois toda pessoa má, antes de o ser, teria menosprezado os deuses e, mesmo não sendo de todo mau anteriormente, se os menosprezou, ainda que não fosse mau em todas as outras coisas, por isso mesmo teria se tornado. Pois a honra que eles dizem ter aos deuses inteligíveis seria não

---

[76] Cf. Platão, *Teeteto* 176 b.

simpática; pois quem possui apreço por um ser qualquer saúda também tudo que é congênere àquele a quem aprecia, os filhos do pai a quem ama: e toda alma é filha daquele pai. Mas também há almas naqueles[77], e intelectivas, boas e muito mais em contato com os deuses inteligíveis do que as nossas. Pois, se este cosmos estivesse desconectado daquele, como poderia ele existir? E como existiriam os deuses nele presentes?

Mas falamos disso antes[78]; agora, trata-se de que, porque eles menosprezam os seres congêneres aos deuses inteligíveis, eles não conhecem aqueles a não ser em palavra. Desde que se nega que a providência se estenda aos seres deste mundo ou a qualquer um, como se pode ser piedoso? Como podem ser consoantes consigo mesmos? Pois eles, por sua vez, dizem que há providência apenas para eles. Mas quando estiveram lá ou estando também aqui? Se quando estavam lá, como vieram? Mas, se aqui, como ainda estão aqui? E como deus não está também aqui? Pois de onde saberá que eles estão aqui? Como saberá ele que, estando eles aqui, não se esqueceram dele e se tornaram maus? Contudo, se ele conhece os que não se tornaram maus, conhece também os que se tornaram, para que possa distinguir uns dos outros. Então, ele estará presente a todos e estará neste cosmos, seja qual for o modo; dessa forma, o cosmos também participará dele. Mas se ele se

---

[77] Nos astros.
[78] Cf. II. 9. 3.

ausenta do cosmos, também de vós se ausentará, e nada teríeis a dizer sobre ele nem sobre os posteriores a ele.

Mas, suponha-se que de lá provenha alguma providência para vós, seja o que vós quiserdes, em todo caso o cosmos tem uma providência de lá e não foi abandonado nem será abandonado. Pois a providência cuida muito mais das totalidades do que das partes, e a participação daquela alma nela é também muito maior; o existir do cosmos, seu sábio existir, o demonstra. Pois quem dentre os que desarrazoadamente o sobreolham é tão ordenado ou racional quanto o universo? [illegible] é ridículo e comporta absurdez demais, e quem os compara, exceto em função do argumento, não se isentaria de ser impiedoso; e o investigar acerca dessas coisas não é próprio do homem razoável, mas de alguém cego e completamente desprovido tanto de sensibilidade quanto de intelecto e que está a léguas de ver o cosmos inteligível, alguém que não olha este cosmos. Pois que músico seria um homem que, tendo visto a harmonia no inteligível, não fosse movido ao escutar a que está nos sons sensíveis? Que especialista em geometria e em números não se deleitaria ao ver através dos olhos o simétrico, o proporcional e o ordenado? Se nem mesmo em pintura aqueles que vêem através dos olhos as obras de arte vêem de modo igual as mesmas coisas, mas reconhecem na obra sensível uma imitação da que está no inteligível, perturbam-se e alcançam a reminiscência da obra verdadeira; é exatamente a partir dessa experiência que se movem os amores. Agora, se quem vê a beleza bem representada em um rosto se

transporta para lá[79], haverá alguém de pensamento tão preguiçoso e que não será movido a nada outro que, olhando para a totalidade das belezas presentes no sensível, e a totalidade da simetria, e este grandioso ordenamento, e a forma transluzente nos astros embora estejam distantes, não deduza disto, - e a veneração o arrebata -, a partir dessas conseqüências, como são aqueles inteligíveis? Então, esse nem compreendeu estas coisas nem viu aquelas[80].

17. Entretanto, mesmo que lhes tenha acontecido de odiar a natureza do corpo porque ouviram o tanto que Platão repreendeu ao corpo pelos tipos de impedimentos que põe à alma[81] - ele disse que toda natureza corpórea é inferior -, eles deviam, suprimindo-a com o pensamento, ver o que resta, uma esfera inteligível circunscritiva da forma sobre o cosmos, de almas em ordem que, sem os corpos, mostram uma magnitude conforme ao inteligível, avançando a uma distensão tal que a magnitude do paradigma seja igualada em sua potência pela magnitude do produto, que é indiviso; pois aquilo que lá é grande em potência, aqui o é em massa. E se quiserem inteligir essa esfera movendo-se circunduzida pela potência de deus, que sustém o princípio e o meio e o fim de toda ela, ou se a preferirem imóvel por ainda não haver algo outro que ela governe, chegariam bem a uma noção da alma que governa este universo. E de imediato, colocando o corpo

---

[79] Para o domínio inteligível; cf. Platão, *Fedro* 251 a 2-3.
[80] Uma tal pessoa que não infira, a partir de efeitos tão evidentes, como são os seres que as causam, essa pessoa não foi capaz de compreender os objetos sensíveis nem de contemplar os inteligíveis.
[81] Alusão genérica ao que diz Platão principalmente no *Fédon* (por exemplo: 65 a-d, 66 b).

na alma[82], como ela não pode ser afetada por nada, mas dá a outro, porque não é lícito que haja inveja entre os deuses[83], possuir aquilo que cada um pode receber, é assim que deviam refletir a respeito do cosmos, atribuindo à alma do cosmos tanta potência quanto ela usou para fazer que a natureza do corpo, que não era bela, participasse da beleza na medida em que era capaz de embelecer-se; e é precisamente isso o que move as almas, divinas que são.

A não ser que eles digam que não são movidos, que não vêem com diferença corpos feios e belos; mas, assim, também não verão com diferença as ocupações feias e belas, nem os belos ensinamentos nem as contemplações, portanto: nem deus, portanto[84]. Pois estas coisas[85] são causadas pelas primárias. Então, se não a estas, também não àquelas[86]; por conseguinte, estas são belas depois daquelas. Mas, quando disserem que menosprezam a beleza daqui, bem fariam em menosprezar também a beleza nas crianças e nas mulheres, para não cederem à lascívia. Mas deve-se saber que eles não se vangloriariam se fosse feio o que menosprezam, mas que o desprezam depois de terem dito que é belo; e como as repartem[87]? Em seguida, que não há a mesma beleza na parte e no todo, em todos e no universo; e, ademais, que há belezas tais, tanto nos sensíveis quanto nos particulares, como a

---

[82] Cf. Platão, *Timeu* 36 d-e.
[83] Cf. Platão, *Fedro* 247 a 7 e *Timeu* e 1-2.
[84] Cf. Platão, *Banquete* 211 c 4-8.
[85] As do universo sensível.
[86] Se não vêem com diferença as coisas do universo sensível, também não vêem com diferença as do inteligível; ou, ainda, se as daqui não existem, também não existem as de lá.
[87] Como é que são capazes de diferenciar as coisas belas das feias?

dos daímones, que nos faz admirar seu produtor e acreditar que provêm de lá, e declarar a partir daqui que a de lá é uma "beleza inconcebível"[88], sem nos atermos a estas coisas, mas indo destas para aquelas, mas sem desrespeitar estas; e se são belas também em seu interior, deve-se dizer que o interior é consoante com o exterior; mas se são vis no interior, deve-se dizer que são rebaixadas em sua melhor parte. Contudo, talvez exista realmente algo que, sendo belo por fora, seja feio por dentro: se, pois, seu exterior é todo belo, é porque é dominado pelo interior. Aqueles, porém, que são chamados belos, mas são feios no interior, possuem uma falsa beleza exterior. E se alguém disser ter visto pessoas que são realmente belas, mas feias no interior, creio eu que ele não os viu, mas pensa que os belos são outros; caso contrário, acho que o feio para eles é adventício, já que são belos por natureza; pois, aqui, são muitos os obstáculos para chegar à perfeição.

Entretanto, para o universo, que é belo, que impedimento haveria para que ele seja belo também em seu interior? Com efeito, aqueles a quem a natureza não concedeu perfeição desde o princípio, a esses é provável que não cheguem à perfeição, de modo que podem mesmo tornarem-se vis, mas ao universo não podia acontecer que fosse imperfeito como uma criança, nem que sobreviesse a ele algum acréscimo e se agregasse ao seu corpo. Ora, de onde viria? Pois ele tinha tudo. Mas tampouco à sua alma se deve imaginar que algo tenha sido adicionado. E mesmo que alguém lhes conceda isso, não seria algo mau.

---

[88] Platão, *República* 509 a 6.

18. Mas eles dirão, talvez, que aquelas suas doutrinas nos fazem fugir do corpo odiando-o à distância, ao passo que as nossas mantêm a alma ligada a ele. Mas isso seria semelhante a duas pessoas que habitassem a mesma bela casa e uma delas, reprovando a edificação e o construtor, nela no entanto permanecesse, ao passo que a outra não os reprovasse, mas dissesse que o construtor realizou uma obra de exímia técnica e aguardasse até que chegasse o tempo em que se libertaria, quando já não mais necessitaria da casa; aquele se julgaria mais sábio e mais pronto a sair porque sabe dizer que as paredes são constituídas de pedras e vigas inanimadas e que falta muito para ser uma verdadeira morada, ignorando que se diferencia[89] por não suportar a necessidade, se não for o caso que na verdade ele se faça incomodado quando, em silêncio, ame a beleza das pedras.

Entretanto, é preciso que permaneçamos, enquanto tivermos corpo, em casas edificadas pela alma, que é uma boa irmã possuidora de grande poder para criar infatigavelmente. Ou pensam eles que seja correto chamar irmãos mesmo aos homens mais vis, mas reprovam chamar irmãos ao sol e aos seres no céu, e também à alma do cosmos o negam "com boca ensandecida"[90]? Pois, ora, legítimo é não coligar-se em parentesco com aqueles que são vis, mas com os que se tornaram bons e que não são corpos, mas almas em corpos e capazes de habitar

---

[89] Daquele que não reprova a estrutura e o construtor.
[90] Heráclito, fr. 92 Diels.

neles de um modo que é mais próximo à morada da alma do todo no corpo universal. E isto consiste em não nos chocarmos nem ouvirmos aos prazeres exteriores que nos sobrevêm, ou não nos perturbarmos com as coisas que são vistas, ainda que sejam duras[91]. No entanto, a alma do universo não é golpeada: pois não tem por quem; mas nós, aqui estando, podemos já repelir os golpes através da virtude, tornando alguns deles menores pela grandeza de nosso pensamento, ao passo que outros, por nosso vigor, sequer nos golpeiam. E, tornados quase imbatíveis, podemos imitar a alma do universo e a dos astros e, chegando a uma proximíssima semelhança, podemos nos apressar para o mesmo fim, e serão os mesmos os objetos também em nossa contemplação, sempre que estivermos também nós graciosamente preparados em nossas naturezas e cuidados; a eles, no entanto, isso lhes é próprio desde o princípio[92].

Não é, certamente, porque dizem eles que são capazes de contemplar, que lhes seria possível contemplar mais, nem, porque dizem que eles podem sai quando morrerem, mas os astros não, que estes enfeitam eternamente o céu; pois pode ser que por inexperiência falem isso do que vem a ser o "fora" e do modo como "a alma universal cuida, ela inteira, do inanimado"[93]. É possível, portanto, não apenas não sermos somatófilos, mas também tornarmo-nos puros, e desprezarmos a morte, e conhecermos as coisas melhores e a elas procurarmos, e

---

[91] Cf. Platão, *Timeu* 43 b 7- c 1.
[92] O universo e os astros possuem o estado descrito desde seu princípio.
[93] Platão, *Fedro* 246 b 6.

não desejarmos com inveja que não as procurem também os outros que são capazes de procurá-las e sempre as procuram, e não sofrermos o mesmo que aqueles que pensam que os astros não correm porque a sensação lhes diz que os astros estão parados. É, pois, por isto que sequer eles acreditam que a natureza dos astros olhe para as coisas exteriores: porque não vêem que sua própria alma vem do exterior.

ENÉADA III

Estes escritos compõem a terceira *Enéada* do filósofo Plotino:

III. 1 *Sobre o destino*
III. 2 *Sobre a providência I*
III. 3 *Sobre a providência II*
III. 4 *Sobre o daímon que nos cabe*
III. 5 *Sobre o amor*
III. 6 *Sobre a impassibilidade dos incorpóreos*
III. 7 *Sobre a eternidade e o tempo*
III. 8 *Sobre a natureza, a contemplação e o uno*
III. 9 *Considerações diversas*

III. 1 [3]

Sobre o destino[1]

1. Todas as coisas que devêm e todas as que são[2], ou devêm as que devêm e são as que são segundo uma causa, ou são ambas sem causa[3]; ou algumas são sem causa e outras com causa em ambas as classes; ou as que devêm, devêm todas com causa e, dentre as que são, há as que são com causa, as sem causa[4], ou nenhuma com causa; ou, contrariamente, as que são, são todas com causa e, das que devêm, umas devêm deste modo e outras daquele, ou nenhuma delas devêm com causa.

Bem, no caso das coisas perpétuas, não é possível referir as primeiras a outras causas, pois elas são primeiras[5]; entretanto, todas aquelas que dependem das primeiras devem receber seu ser daquelas. E se alguém define as atividades de cada uma delas, deve referi-las às suas essências; porque isto é seu ser: liberar uma atividade específica. Todavia, acerca das que devêm ou das que são sempre mas não realizam sempre a mesma atividade, deve-se dizer que todas surgem segundo

---

[1] *Heimarméne.*

[2] As coisas que "são" são aqueles que não estão submersas no devir, as eternas: a alma, o intelecto e as formas, e o uno.

[3] Cf. Platão, *Timeu* 28 a 4-5.

[4] Esta será a resposta de Plotino: as coisas que devêm possuem uma causa para seu devir, e, das coisas que são, algumas – a alma e ao intelecto – possuem causa e outras – o uno – não são causadas.

[5] Como fica claro pelo contexto, Plotino refere-se ao uno, apesar do plural. Igal (1992, vol. II, p. 21, n. 3), assinala que o emprego do plural para denotar o Uno é influenciado pelo modo como Plotino reformula uma passagem chave da *Carta II* (312 e), atribuída a Platão, e cita, como exemplos, II. 9 [33] 13. 3-4; V. 1 [10] 8. 1-4; VI. 4 [22] 11. 9; VI. 5 [23] 4. 20-21.

uma causa e não se deve admitir o incausado, nem dar espaço para desvios[6] vazios, nem a um movimento súbito dos corpos que aconteça sem causa precedente, nem a um ímpeto impulsivo da alma sem que nada a tenha movido para praticar algo daquilo que antes não fazia. Se não, por isso mesmo a teria uma necessidade maior, a de não ser de si mesma, mas ser movida por movimentos tais que sejam involuntários e incausados. Pois aquilo que a moveu ou foi o que é volível – quer seja isso externo, quer interno – ou o que é desejável; caso contrário, se nada apetecível a tivesse movido[7], ela não teria se movido em absoluto.

Se todas as coisas surgem segundo uma causa, é fácil tomar as causas próximas a cada uma e referi-las àquelas: por exemplo, a de caminhar até a ágora é o pensamento de que é preciso ver alguém ou cobrar uma dívida[8]; e, em geral, a de escolher isto ou aquilo e tender a isso outro é que pareceu bom a cada um fazer exatamente isso. E algumas causas devem ser referidas às artes: a da cura são a medicina e o médico. E a de enriquecer é um tesouro encontrado, ou uma doação de alguém, ou lucrar de trabalhos ou de arte. E a do filho é o pai e se algo extrínseco de uma ou outra origem cooperou para a procriação: por exemplo, uma alimentação específica ou, um pouco mais remotos, um sêmen propício à procriação ou uma mulher apta ao parto[9]. E, em geral, à natureza[10].

---

[6] Cf. Filodemo, *De signis* 36. 13; Usener, *Epicurea*, fr. 280; Lucrécio, *Sobre a Natureza das Coisas* II 216-250; Cícero, *De ato* 23, *De finibus* I. 19.
[7] Cf. Aristóteles, *Sobre a Alma* III 10. 433a 27-28; *Metafísica* Λ 7. 1072a 26-27; *Sobre o Movimento dos Animais* 6. 700b 23-24.
[8] Cf. Aristóteles, *Física* II 5. 196b 33-34.
[9] Cf. Platão, *Leis* 740 d.

2. Pois bem, deter-se, depois de ter chegado até essas causas, e não desejar ir mais alto, talvez seja próprio de alguém indolente e que não ouviu àqueles que se elevaram até as causas primeiras e transcendentes. Por que, pois, acontecendo as mesmas coisas, por exemplo a aparição da lua, um homem rouba e outro não? E, influências semelhantes procedendo do ambiente, um adoece e outro não? Por que um se torna rico e outro pobre a partir dos mesmos negócios? E os diferentes comportamentos, caráteres e sortes nos obrigam a ir a causas mais distantes; e assim é como sempre, sem se deterem, alguns[11] - postulando princípios corpóreos, como os átomos, 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[12] serem tais como as fazem os átomos - introduzem nos entes essa necessidade que procede dos átomos. E se alguém apresentar outros corpos como princípios e disser que todas as coisas provêm deles, o que faz ele é escravizar os entes à necessidade que é imposta pelos corpos. Outros[13], entretanto, indo até o princípio do universo, dele derivam todas as coisas, dizendo que ele atravessa por todas as coisas e não apenas as move, mas produz cada uma delas, postulando-o como

---

[10] Isto é: em geral, a natureza é a causa da procriação.
[11] Os epicuristas; cf. Epicuro, *Epístola* I = Diógenes Laércio X. 40-41.
[12] Os termos gregos são *hormé* ("tendência") e *diáthesis* ("disposição").
[13] Alguns dos estóicos, mas principalmente Zenão; cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II. 945-51.

destino e causa soberaníssima[14], sendo ele mesmo todas as coisas; e não apenas todas as coisas que devêm, mas mesmo nossos pensamentos viriam dos movimentos daquele princípio, assim como as partes individuais de um vivente não são movidas por si mesmas, mas pela parte dominante em cada um dos viventes. Outros[15], ainda, pensam que a rotação do universo circundetém e produz todas as coisas com seu movimento e com as posições e configurações dos astros entre si, tanto dos que se movem quanto dos imóveis[16], e que, acreditando na predição a partir deles, todas elas se originam daí. De mais a mais, se alguém[17] falar [illegible] das causas entre si, de sua concatenação a partir do alto, dos posteriores sempre a suceder aos primeiros e a eles ascender porque por eles se originaram e sem eles não teriam se originado, e dos posteriores sendo escravos dos anteriores a eles, ele se revelará introduzindo o destino de outro modo. E se alguém puser também estes pensadores em dois grupos, não estaria faltando com a verdade. Pois uns pensam que todas as coisas dependem de uma só causa, e outros não pensam assim[18]. Falaremos[19] sobre estes. Agora, porém, devemos dirigir o discurso aos primeiros; e, logo em seguida, havemos de examinar as teses dos demais.

---

[14] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II. 928-9.
[15] Os astrólogos; cf. Ptolomeu, *Tetrabiblos* I. 1. 1-2.
[16] Os planetas são os astros que se movem, ao passo que as estrelas são os astros fixos.
[17] Provavelmente Crisipo; cf. Cícero, *De fato*, 31; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II. 917-18, 920, 962, 1000.
[18] Deterministas, por um lado, e platônicos, por outro.
[19] Cf. III. 1 [3] 7-10.

3. Bem, confiar todas as coisas a corpos, seja aos átomos, seja aos chamados elementos, e a partir de seu movimento desordenado engendrar a ordem, a razão e a alma diretriz é, em ambas as hipóteses, absurdo e impossível, porém é mais impossível, se assim se pode dizer, na do engendramento a partir dos átomos. Sobre eles, muitas razões verdadeiras foram apresentadas. Em todo caso, mesmo que alguém suponha tais princípios[20], nem assim se seguiria necessariamente a existência de uma necessidade universal nem de um outro tipo de destino.

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[21]. Nada, então, existirá ordenadamente, porque não existe ordem, mas aquilo que se origina, quando está originado, é inteiramente ordenado. Assim, não poderia haver predição nem mântica de qualquer tipo, nem a que advém da arte – pois como haveria uma arte de coisas desordenadas? –, nem a que advém da possessão e da inspiração: também neste caso é preciso que o futuro esteja determinado. Para os corpos, no entanto, que são golpeados pelos átomos, haverá a afecção do que quer que lhes tragam, e necessariamente; mas as ações e as afecções da alma serão atribuídas a quais movimentos dos átomos[22]? Devido a que tipo de choque, ou porque se move para baixo ou porque colide em um lugar qualquer, irá a alma enredar-se em determinados raciocínios ou em determinadas tendências ou, de modo genérico, em raciocínios, ou em tendências, ou

---

[20] Plotino não os admite e nega sua existência em II. 4 [12] 7., 21.
[21] Cf. Lucrécio, *Sobre a Natureza das Coisas*, II 62-250.
[22] Cf. Lucrécio, *Sobre a Natureza das Coisas*, II 251-293.

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

movimentos necessários, ou simplesmente existir? E quando a alma se opuser às afecções do corpo[23]? E segundo quais movimentos dos átomos uma pessoa será compelida a ser geômetra, outra a estudar aritmética e astronomia, e um outro há de ser sábio? Porque nossa atividade e nosso existir como viventes serão completamente aniquilados, se formos carregados por onde nos conduzirem os corpos ao empurrarem-nos exatamente como se fôssemos corpos inanimados.

E os mesmos argumentos convêm contra aqueles que postulam corpos diferentes como causas de todas as coisas; e eles nos aquecem, nos esfriam e destroem nossas partes mais fracas, mas nenhuma dentre todas obras que a alma realiza poderia se originar deles, devendo no entanto provir de outro princípio.

4. 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[24] e, derivando-se daí as causas conseqüentes, essa continuidade sucessiva e concatenada seria necessariamente o destino[25], 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? Mas, em primeiro lugar, o exagero dessa necessidade e de um tal destino suprime exatamente isso,

---

[23] Cf. Platão, *Fédon* 94 c 1.
[24] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I. 495 e II. 1027 (= *Doxographi Graeci*, p. 306. 5-6); Ático, fr. 8. 15-16 Baudry = fragmento 8. 18-19 des Places = Eusébio, *Praeparatio Euangelica* XV. 12. 3.
[25] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II. 962, 976 (*Doxographi Graeci*, p. 322a. 12).

esse encadeamento de causas e sua concatenação. Porque, assim como em nossas partes, quando se movem de acordo com a parte dominante, seria irracional dizer que elas se movem de acordo com o destino - pois a que distribuiu o movimento não é diferente da que o recebeu e utilizou o impulso provindo daquela, mas aquela é primariamente a que moveu a perna[26] -, do mesmo modo, se também no universo será um só o sujeito que tudo faz e sofre, e não um que surgiu de outro segundo causas que sempre são referidas a outro, certamente não é verdade que todas as coisas se originem segundo causas, mas todas elas serão uma só. Assim, nem nós somos 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 da cada um devem provir do próprio indivíduo, e não se deve atribuir ao universo a realização das ignóbeis pelo menos.

5. Entretanto, talvez não seja assim que cada coisa se realize, mas seja a rotação celeste quem reja todas as coisas e o movimento dos astros quem disponha cada coisa do modo como se apresenta em sua posição relativa às outras, em seus

---

[26] O que diz Plotino é que a parte que primariamente causou o movimento é a mesma que a que o recebeu, ou seja, nós mesmos ou o homem.

aspectos[27] e ortos, ocasos e conjunções[28]. De fato, fazendo adivinhações a partir dos astros, pessoas predizem acerca das coisas futuras tanto no universo quanto acerca de cada indivíduo, qual sorte e, sobretudo, qual pensamento terá ele. Dizem ver os demais viventes e plantas crescerem e diminuírem devido à simpatia dos astros e sofrerem as demais influências que deles provêm; e que as regiões sobre a terra diferem entre si segundo sua posição em relação ao universo e, principalmente, em relação ao sol; e que decorrem dessas regiões não apenas os demais viventes e as plantas, mas também os aspectos dos homens, seus tamanhos, suas cores, suas com[illegible] ocupações e caráteres. Em suma, a rotação do universo é soberana sobre todas as coisas.

Contra isso, deve-se primeiro dizer isto: essa pessoa também, de outro modo, atribui aos astros o que é nosso, as volições e as afecções, os vícios e as tendências, e, como nada nos concede, resta-nos ser pedras que rolam, e não homens que têm por si mesmos e a partir de sua própria natureza uma função. 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 e quais sofremos por necessidade, não se atribuam todas aos astros; de mais a mais, há algo que deve vir das regiões e da diversidade do ambiente para nós, como o calor e a frieza no temperamento, mas alguma coisa também deve provir dos genitores: somos pelo

---

[27] Cf: Ptolomeu, *Tetrabiblos* IV. 2. 4.
[28] Cf. Ptolomeu, *Tetrabiblos* IV. 10. 5.

menos semelhantes, no mais das vezes, a nossos pais em nossos aspectos e em algumas das afecções irracionais da alma[29]. E ainda que, de fato, pessoas sejam semelhantes por causa das regiões, em seus caráteres e em seus pensamentos se vê muitíssima diferença, de modo que tais características provêm de outro princípio. Aqui também poderiam com pertinência ser mencionadas nossas resistências às compleições de nossos corpos e aos nossos desejos. Mas se, porque dizem[30] o que acontece a cada indivíduo fitando a posição dos astros, tomam isso como prova de que o que aconteceu foi causado pelos astros, de modo semelhante também os pássaros, e todos os seres que os adivinhos observam para predizer, seriam causadores das coisas que indicam.

Isso poderia ser examinado com mais precisão a partir do seguinte. As coisas que alguém poderia predizer olhando para a posição que tinham os astros quando cada um nasceu, tais coisas, dizem eles, se originam dos astros, que não apenas as indicam, mas também as causam. Então, quando anunciam a nobre prole nascida de pais e mães ilustres, como se pode dizer que é causado pelos astros aquilo que preexiste nos genitores antes que se produza essa posição dos astros a partir da qual predizem? Ademais, predizem as sortes dos pais pelo horóscopo dos filhos e, pelo dos pais, quais serão as disposições dos filhos e que sortes terão (falando a respeito daqueles que ainda não nasceram), e por irmãos predizem mortes de irmãos, e pelas mulheres o que será de seus homens e, vice-versa, por

---

[29] Cleantes; cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I. 518 = Tertuliano, *De anima* 5. 4 = Nemésio 2, p. 76-7 (= Patrologia Graeca 40. 545A).
[30] Os astrólogos.

estes o que será delas. Então, como a posição de cada indivíduo nos astros causaria coisas que já pelos pais se anunciam que assim serão? Pois ou aqueles, que são anteriores, serão os causadores ou, se não forem, esta também não será[31]. Além disso, a semelhança com os pais na aparência nos diz que tanto a beleza quanto a feiúra vêm de família, mas não da rotação dos astros. No mais, é razoável que, durante o mesmo tempo e ao mesmo tempo em que nascem viventes de todas as espécies, nasçam também homens; e a todos eles deveriam acontecer as mesmas coisas, uma vez que lhes corresponde a mesma posição. Portanto, como nascem ao mesmo tempo tanto homens quanto outros viventes por essas configurações?

6. Mas o certo é que cada um nasce segundo sua própria natureza, cavalo porque nasce de um cavalo, e homem porque de um homem, e determinado ser porque de determinado ser[32]. Que a rotação do universo seja um coadjuvante, concedendo a parte principal aos genitores, e que os astros colaborem para a constituição do corpo com muitas coisas corpóreas, com calores e resfriamentos e conseqüentes compleições dos corpos – como, então, determinam os caráteres, as ocupações e, principalmente, tudo aquilo que não parece subordinar-se à compleição dos corpos, como, por exemplo, que um seja gramático, outro geômetra, outro jogador de dados[33] e outro inventor dessas coisas? E a maldade de

---

[31] Isto é, se a situação dos pais em relação aos astros não é a responsável pelos acontecimentos, então a dos filhos também não será.
[32] Aristóteles, *Metafísica* Z 7. 1032a 25-26; Θ 7. 1049b 25-26.
[33] Cf. Platão, *República* 374 c 6.

caráter, como poderia nos ser dada por aqueles que são deuses? E todos os males, de modo geral, que dizem ser por eles emitidos quando estão ofendidos porque se põem e porque se movem por baixo da terra, como se, quando se põem para nós, experimentassem algo diferente e não se movessem sempre sobre a esfera celeste e mantivessem a mesma posição em relação à terra[34]? Nem se deve dizer que um dos deuses, tendo avistado outro nesta ou naquela posição, se torne pior ou melhor, de modo que, quando se sentem bem, nos façam bem, e mal, se o contrário; antes, todavia, deve-se dizer que eles se movem em favor da preservação do universo e que cumprem ainda outra função: olhando para eles como se fossem letras[35], aqueles que conhecem essa gramática podem ler o futuro a partir de suas posições, extraindo seu significado pelo método da analogia: como se alguém dissesse que, quando um pássaro está elevado, indica ações elevadas.

7. Resta-nos examinar o princípio que entrelaça e como que encadeia todas as coisas entre si e confere a cada uma seu modo de ser, e que é postulado como princípio único, a partir do qual todas as coisas são determinadas de acordo com razões seminais[36]. Há, pois, ainda essa opinião, que é próxima daquela[37] que afirma que todo estado e todo movimento, tanto nosso quanto todo outro, provém da

---

[34] Plotino trata mais extensamente das incoerências da astrologia em II. 3 [52]. Para esta questão, particularmente, vejam-se os seis primeiros capítulos.
[35] Idéia similar ocorre em II. 3 [52] 7. 4-5 e III. 3 [48] 6. 18-19.
[36] É a teoria de Crisipo; cf. Aulo Gélio, *Noites Áticas* VII 2, 3; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II. 1027 = *Doxographi Graeci*, p. 306. 3-4.
[37] A de Zenão, examinada no capítulo 4.

alma do universo, apesar de querer conceder a nós, como indivíduos, alguma coisa para fazermos por nós mesmos. Ela abriga, pois, a necessidade universal de todas as coisas e, como são tomadas todas as causas, torna-se impossível que cada coisa não se origine; porque nada mais há que as impeça ou que as faça surgir de modo diferente, se todas as causas estão incluídas no destino. E, sendo de assim, isto é, impelidas por um único princípio, a nós nada restará senão sermos levados por onde elas nos empurrem. Porque nossas representações[38] existirão por causas precedentes, e nossas tendências serão conformes a essas representações, e o livre-arbítrio[39] não será mais que uma palavra; pois, embora nós tenhamos a tendência, isso o fará ser algo mais, visto que a tendência se dá em conformidade com aquelas causas; nosso poder será como o dos demais viventes, o das crianças, que seguem por tendências cegas, e o dos loucos; pois estes também têm tendências; e, por Zeus, existem até tendências do fogo e de todas as coisas que estão sujeitas à sua própria estrutura e se movem segundo ela. Isso todos vêem e não discutem, mas, quando buscam outras causas dessa tendência, não se detêm nela como se fosse um princípio.

8. Então, além dessas causas, qual outra, se for introduzida, nada deixará incausado, preservará a seqüência e a ordem, permitirá que nós sejamos algo e não suprimirá as predições e as adivinhações? A alma, certamente, é um princípio

---

[38] *Phantasíai.*
[39] *Tò eph' hemîn.*

diferente que devemos introduzir nos entes, não apenas a alma do universo, mas também, com ela, a de cada indivíduo, como princípio não pequeno que é, sendo ela quem deve entrelaçar todas as coisas, uma vez que ela mesma não se originou de sementes, como as outras coisas, mas é uma causa primiativa[40]. Enquanto está sem corpo, ela é inteiramente soberana sobre si mesma, e livre, e exterior à causalidade cósmica; inserida no corpo, porém, já não é soberana sobre todas as coisas, como se estivesse ordenada com outras coisas. O acaso dirige todas coisas no círculo da alma, que são aquelas em meio às quais ela caiu quando veio, de modo que há coisas que ela faz por causa delas, mas outras ela dominada e as conduz por onde deseja. A alma melhor domina mais coisas e a pior, menos[41]. 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.

9. Portanto, são necessárias todas essas coisas que se originam da fusão entre a escolha[42] e o acaso; pois que outro princípio ainda haveria? Mas, tomadas todas as causas, surgem absolutamente todas as coisas; e, se algo provindo da rotação celeste contribui, inclui-se entre as causa externas. E quando a alma,

---

[40] *Protourgós*, "aquilo que é primariamente ativo"; cf. Platão, *Leis* 897 a 4; *Fedro* 245 c-d.
[41] A alma melhor é a puramente intelectiva e a inferior, a que governa o corpo.
[42] *Proaíresis*.

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, 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 nascidas de nós, mas apenas afecções.

10. Por fim, nossa doutrina afirma que todas as coisas são pressagiadas e todas acontecem segundo causas, mas que estas são de dois tipos: algumas coisas são causadas pela alma, outras acontecem devido a outras causas, às de seu círculo. E que, quando as almas realizam as ações que realizam, se as fazem segundo a reta razão, as realizam por si mesmas, quando quer que as realizem, mas nas demais coisas são impedidas de realizarem suas ações, mais sofrendo do que praticando. Que, assim, outras coisas são causas de seu não pensar; e que talvez seja correto dizer que realizam tais ações em conformidade com o destino, pelo menos para aqueles que pensam que o destino é uma causa extrínseca; e que as ações mais nobres são realizadas por nós mesmos: pois somos dessa natureza sempre que

estamos sós; e que são os sábios que realizam as belas ações e as praticam por sua própria vontade, ao passo que os demais, na medida em que tomam uma pausa para respirar e lhes é permitido, realizam belas ações, não porque tomam de outra origem seu pensamento, quando pensam, mas apenas porque não foram impedidos.

III. 2 [47]

Sobre a Providência I

1. Que atribuir à espontaneidade e ao acaso[1] a essência e a constituição deste universo seja irracional e próprio de um homem desprovido tanto de intelecto quanto de sensibilidade, é evidente antes mesmo de qualquer argumento, e argumentos abundantes e satisfatórios demonstrando isso foram estabelecidos; todavia, qual é o modo como cada uma destas coisas[2] se origina e é feita - algumas delas, como não surgiram corretamente[3], suscitam perplexidades acerca da providência do universo, tendo acontecido que alguns[4] digam que ela sequer existe e que outros[5], que o cosmos foi engendrado por um demiurgo mau – cabe examinar considerando o argumento a partir do alto[6] e desde o princípio. Dispensemos, portanto, a providência dirigida ao particular, que é uma reflexão anterior à obra de como algo deve acontecer ou não acontecer, no caso das que não devem ser realizadas, ou como conseguiríamos ou não conseguiríamos algo; e, supondo que exista uma providência que dizemos ser a do universo, associemo-la às conseqüências.

---

[1] Cf. Aristóteles, *Física* II 4. 195b 31; *Metafísica* A 3. 984b 14, Z 7. 1032a 29.
[2] As coisas deste mundo sensível.
[3] Entenda-se: como se acredita que não surgiram corretamente.
[4] Epicuristas.
[5] Gnósticos.
[6] A partir do universo inteligível, origem e princípio deste sensível.

Se, então, disséssemos que o cosmos não existia antes e que surgiu a partir de certo tempo, estabeleceríamos uma providência idêntica àquela da tese que dizíamos tratar das coisas particulares: uma certa previsão e um raciocínio de deus sobre como se originaria este universo e como ele seria o melhor possível. Mas, como dissemos que a este cosmos cabe existir sempre e jamais deixar de existir, diríamos correta e consistentemente que a providência para este universo é ser ele conforme ao intelecto, e que o intelecto existe antes dele não por ser anterior no tempo, mas porque o cosmos procede do intelecto e porque este é por natureza anterior e causa daquele, como um arquétipo e um paradigma, sendo o cosmos imagem dele e através dele existindo e subsistindo sempre deste modo: a natureza do intelecto e do ser é o cosmos verdadeiro e primário, não tendo se distanciado de si mesmo, nem se enfraquecido pela divisão, nem se tornado deficiente sequer em suas partes, pois nenhuma foi retirada do conjunto; mas toda a vida dele é também todo o intelecto, vivendo em unidade e inteligindo em conjunto, e a parte se faz um todo e toda parte é cara a ele, sem que uma se separe da outra, sem que uma diferente fique solitária e sem que seja desterrada das outras; por isso, nenhuma malfaz à outra, ainda que lhe seja contrária. E sendo absolutamente uno e perfeito em qualquer parte, é estável e não contém alteração; pois uma parte nada faz à outra. Por que faria, se em nada é deficiente? O que uma razão poderia fazer a outra razão, ou um intelecto a outro intelecto? Porém o poder de produzir algo através de si mesmo seria, então, próprio daquele que não estivesse inteiramente bem, mas que produz e se move de uma maneira que se conforma ao que é pior;

entretanto, aos seres absolutamente bem-aventurados basta somente deterem-se em si mesmos e serem exatamente aquilo que são, ao passo que não lhe é seguro multiocuparem-se porque se demovem de si mesmos. Mas aquele ser é tão bem-aventurado que, nada fazendo, grandes coisas realiza e, permanecendo em si mesmo, coisas não pequenas produz.

2. Com efeito, daquele cosmos verdadeiro e uno vem a existir este cosmos não verdadeiramente uno; de fato, ele é múltiplo e fracionado na multiplicidade, e uma parte está afastada da outra e transformada em uma estranha, e já não há apenas amizade, mas também inimizade[7] devido ao distanciamento e, devido à carência, uma se torna por necessidade hostil à outra. Porque a parte não basta a si mesma, mas, sendo preservada por outra, é hostil àquela pela qual é preservada. No entanto, ele[8] não se originou pelo raciocínio de que devia originar-se, mas pela necessidade de existir uma segunda natureza[9]; pois aquele[10] não era tal que deveria ser o último dos entes. Ele era, sim, primeiro e possuidor de muito, na verdade de todo o poder: e este, portanto, era o poder de produzir outro sem procurar produzi-lo. Porque já não o teria por si mesmo, se o procurasse, nem seria resultante de sua própria essência, mas seria como o artesão, que não possui seu produzir por si mesmo, mas como algo adventício, pois o adquiriu a partir do

---

[7] Cf. Empédocles, fr. 17, 7-8 e 26, 5-6 Diels.
[8] Este cosmos sensível.
[9] Cf. II. 9 [33] 8. 20-29.
[10] Aquele cosmos inteligível.

aprendizado. Portanto, o intelecto, tendo doado algo de si mesmo à matéria, realizou intrépido e sereno as coisas todas: e isso é a razão que fluiu do intelecto. Pois o que eflui do intelecto é razão, e eflui sempre enquanto o intelecto estiver presente nos entes. Assim como na razão em uma semente todas as partes estão juntas e no mesmo lugar e nenhuma luta com outra, nem diverge, nem é um impedimento [illegible] aí mesmo algo nessa massa e diferentes partes estão em diferentes lugares e, ademais, uma poderia impedir a outra ou uma consumir a outra, desse mesmo modo, de um intelecto uno e da razão dele efluída, este universo surgiu e se distendeu, e por necessidade umas partes se tornaram amigas e benévolas e outras inimigas e hostis, e umas voluntária, outras involuntariamente se injuriaram, e umas destruindo-se causaram a gênese de outras e, apesar de causarem e sofrerem tais coisas, este universo compôs sobre elas uma harmonia única, cada uma delas a soar seu próprio som, e a razão acima delas a produzir a melodia e a coordenação una com o conjunto. Pois este universo não é intelecto e razão como lá, mas partícipe do intelecto e da razão. E por isso necessitou de harmonia, porque nele concorrem o intelecto e a necessidade[11], e esta o arrasta para o pior e o leva à irracionalidade porque não é razão, mas o intelecto, no entanto, comanda a necessidade[12]. Porque o inteligível é somente razão, e não poderia surgir outro universo que fosse somente razão; mas se algum outro surgisse, deveria ser inferior àquele e não razão nem, entretanto, alguma matéria; seria

---

[11] Cf. Platão, *Timeu* 48 a 1.
[12] Cf. Platão, *Timeu* 48 a 2; I. 8 [51] 7. 1-7.

desordenado, pois: logo, uma mescla. E os elementos em que se decompõe seriam matéria e razão, mas aquilo de que se principiaria seria uma alma que se sobrepõe à mistura, e não se deve pensar que essa alma padeça, pois governa este universo facilimamente como que por sua presença[13].

3. E não seria razoável alguém que censurasse este universo por não ser belo e por não ser o melhor dos entes com corpo, e que culpasse a causa de sua existência, porque, em primeiro lugar, ele existe por necessidade e não se originou de um raciocínio, mas de uma natureza melhor que naturalmente engendra algo semelhante a si mesma; em seguida, mesmo que seu produtor fosse um raciocínio, não se envergonharia de seu produto; pois ele produziu um todo onibelo, autosuficiente e caro a si mesmo e a suas partes, tanto às mais quanto às menos importantes, igualmente úteis. Portanto, aquele que, considerando as partes, culpasse o todo seria absurdo em sua inculpação; deve-se, pois, examinar as partes em sua relação com o todo, se são consoantes e harmônicas com aquele[14] e, ao examinar-se o todo, não olhar para as partes que são ínfimas. Porque isso não é culpar o cosmos, mas tomar algumas de suas partes separadamente como se, de um animal inteiro, fosse tomado algum pêlo ou um dos dedos do pé, descuidando de olhar para o homem inteiro, que é uma visão divinal, ou, por Zeus, como se alguém, omitindo os demais viventes, tomasse o mais desprezível ou,

---

[13] Cf. IV. 8 [6] 2. 27-28.
[14] Cf. Platão, *Leis* 903 c.

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

negligenciando uma espécie inteira, como a do homem, apresentasse Tersites[15] como média.

Então, como o que foi originado foi o cosmos inteiro, se o contemplares talvez o ouças dizer[16]: "produziu-me um deus e dele também eu perfeito nasci, composto de todos os viventes[17], e suficiente a mim mesmo, e autárquico porque de nada careço, pois em mim estão todos os seres, tanto as plantas quanto os a[illegible]tureza de todas as coisas engendradas, e muitos deuses, demos de demônios, e almas boas, e homens venturosos por sua virtude. Pois, certamente, a terra não seria adornada por todas plantas e multivariados viventes, e o poder da alma não se estenderia até o mar, se todo o ar e o éter e o céu inteiro fossem imparticipes da alma, mas ali estão todas as almas boas doando vida aos astros e à bem ordenada e perpétua rotação celeste, que imitando o intelecto se move circular e sabiamente ao redor do mesmo centro sempre[18]: pois nada busca fora. E todas as coisas que estão em mim desejam o bem, mas cada uma o alcança de acordo com sua própria capacidade[19]; pois dele depende todo o céu, e também toda a minha alma, e os deuses presentes em minhas partes, e todos os viventes e plantas e todo inanimado que pareça existir em mim. Algumas coisas parecem participar apenas

---

[15] Personagem da *Ilíada* (II, 216ss.), Tersites é um exemplo proverbial de feiúra e vileza.
[16] Esta é uma das três mais longas, belas e impressionantes prosopopéias das *Enéadas*, juntamente com a do tempo (em discurso indireto), em III. 7 [45] 11. 9ss, e a da natureza, em III. 8 [30] 4. 3-14; cf. Introdução, II. 1.
[17] Cf. Platão, *Timeu* 30 D.
[18] Esta é a tese de II. 2 [14].
[19] Cf. III. 8 [30] 1.

do ser, outras do viver, e outras com mais intensidade na medida em que sentem[20], e outras já possuem razão, e outras a vida completa. Pois não se deve exigir coisas iguais de coisas desiguais: porque não se exige de um dedo que veja, isso exige-se de um olho, mas de um dedo pede-se outra coisa, que seja dedo, creio, e que possua o que é seu".

4. Mas, se o fogo é extinto pela água e outra coisa é destruída pelo fogo, não te surpreendas. Pois acontece que uma coisa traz outra à existência, e não que, trazida por si mesma, seja destruída por outra, e ela veio à existência pela destruição de outra, e sua própria destruição, assim ocorrendo, nada terrível lhe traria, surgindo, no lugar do fogo destruído, outro fogo. Pois, no céu incorpóreo[21], cada coisa permanece, mas neste céu[22], embora vivam para sempre universo e todas as partes honoráveis e importantes[23], as almas no entanto trocam de corpos e surgem ora numa forma, ora noutra[24], e a alma, quando pode, se estabelece fora do devir e permanece com a alma universal. Os corpos, porém, vivem segundo a espécie e cada um em particular segundo a totalidade, ainda que deles viventes venham a nascer e a se nutrir; pois aqui a vida está em movimento, mas lá ela é imóvel. Era preciso que o movimento nascesse da imobilidade e que a vida que

---

[20] Isto é, umas parecem participar da vida mais do que outras, porque, além da vida, possuem percepção sensorial.
[21] Trata-se do mundo inteligível; cf. V. 8 [31] 3. 27-36; VI. 7 [38] 12.
[22] O céu do universo sensível.
[23] Convicção que Plotino defende em II. 1 [40].
[24] Cf. Platão, *Fedro* 246 b 7; III. 4 [15] 2. 1-4.

nasce da vida que permanece em si mesma fosse diferente, como se fosse uma vida que respira e não é intrépida, mas que é a respiração da vida em quietude.

Ataques e destruições mútuas dos viventes são necessários: pois eles não nasceram perpétuos. Mas nasceram porque a razão subjugava toda a matéria e tinha em si mesma a todos, e eles estavam lá no céu altíssimo; pois de onde viriam, se não estivessem lá? E as injustiças dos homens uns contra os outros poderiam ter como causa o desejo pelo bem, mas, fracassando por sua incapacidade, voltam-se uns contra os outros. Todavia, os injustiçosos, corrompidos em suas almas por suas atividades viciosas, recebem suas punições e são degradados a um lugar pior: pois nada jamais há de escapar ao que está estabelecido na lei do universo. A ordem não existe devido à desordem, nem a legalidade devido à ilegalidade, com pensa alguém[25], para que as melhores surjam e para que se revelem através das piores, mas existem através da ordem, que é adventícia; e porque existe ordem, existe desordem, e através da lei e da razão e porque existe razão, existem a paranomia e a semrazão, não porque as piores sejam produzidas pelas melhores, mas porque as aquelas que deviam receber as melhores não puderam recebê-las, seja por sua própria natureza, seja pela circunstância e por óbice de outras. Pois aquilo que usufrui uma ordem adventícia pode não realizá-la, seja por si e por causa si mesmo, seja por outro e por causa de outro; e sofre muitas adversidades causadas por outros, mesmo que estes involuntariamente sejam os causadores e persigam

---

[25] Pode ser que Plotino pense em Epicuro.

outro fim. Mas os viventes que possuem por si mesmos um movimento livre podem tender ora às coisas melhores, ora às piores. Talvez não valha a pena investigar de que provém essa propensão para as piores; porque uma propensão inicialmente pequena, avançando nessa direção, sempre torna maior e maior o desvio; e o corpo está presente e também necessariamente o desejo; além disso, um impulso primeiro e repentino, se negligenciado e não imediatamente corrigido, efetiva a escolha do desvio em que alguém caiu. Mas a justiça certamente se segue[26]; e não é injusto que aquele que se tornou tal sofra as conseqüências de sua condição, e não se deve exigir que sejam felizes aqueles que praticaram atos merecedores da felicidade. Os bons apenas são felizes: por isso os deuses são felizes.

5. Portanto, também para as almas é possível serem felizes neste universo e, se algumas não são felizes, não de deve culpar o lugar, mas as incapacidades daquelas, pois não foram capazes de competir nobremente em uma prova em que são oferecidos prêmios à virtude[27]. Além disso, que há de terrível em que aqueles que não se tornaram divinos não possuam uma vida divina? As pobrezas e as doenças nada são para os bons, mas para os maus são vantajosas[28]; e é forçoso que aqueles que possuem corpo adoeçam. Nem mesmo esses males são de todo inúteis para a coordenação e a complementação do todo. Pois assim como, se algumas

[26] Cf. Platão, *Leis* 716 a 2.
[27] Cf. Tucídides, II. 46. 1.
[28] Cf. Teógnis, 526.

coisas perecem, a razão do universo as utiliza para a geração de outras - nada em lugar algum escapa ao seu domínio -, assim também, quando se indispõe o corpo e se debilita a alma que sofre esses males, aqueles que foram dominados pelas doenças e pelo vício são submetidos a outra interação de causas e a outra ordem. E alguns males são proveitosos para aqueles mesmos que os sofrem, como a pobreza e a doença, ao passo que o vício produz algo útil para o todo, tornando-se paradigma de justiça e oferecendo por si mesmo muitas utilidades. Pois ele nos faz despertos e desperta o intelecto e a consciência[29] daqueles que se contrapõem aos caminhos da maldade e, ainda, nos faz aprender como a virtude é algo bom em comparação com os males que acometem os vis. Os males não surgiram por causa disso, mas, uma vez que de fato existem, a razão emprega também a eles em algo necessário, como foi dito. Isto é próprio da potência mais grandiosa: ser capaz de empregar bem até mesmo os males e de empregar coisas informes para originar novas formas.

De modo geral, deve-se estabelecer o mal como carência de bem; mas é necessário que haja carência de bem aqui, porque o bem está em outro lugar. Então, esse outro lugar em que está o bem, sendo diferente do bem, produz essa carência; porque ele não era o bem. E por isso "os males não serão extintos"[30], porque certas coisas são inferiores a outras em relação à natureza do bem, e elas,

---

[29] *Sýnesis*.
[30] Platão, *Teeteto* 176 a 5.

como são diferentes do bem, dele recebem a causa de sua existência[31], tornando-se tais exatamente por sua distância[32].

6. Quanto ao que é contrário ao merecimento, quando os bons obtêm males e os vis bens, responder corretamente é dizer que não há nenhum mal para o bom e nenhum bem para o vil[33]; mas por que as coisas contrárias à natureza alcançam o bom e as conformes à natureza, o abjeto? Como poderia haver boa uma distribuição assim? Contudo, se o que é conforme à natureza não causa um acréscimo à felicidade e o que é contrário a ela não subtrai o mal que há nos vis, qual a diferença entre uma coisa e outra? Assim como não importa se o vil é belo de corpo e outro, o bom, feio.

Entretanto, o conveniente, proporcional e conforme ao merecimento seria aquilo que não é o que agora acontece; mas isso seria próprio da melhor providência. De mais a mais, que os bons sejam servos e os maus sejam senhores, e que os maus sejam governantes de cidades e os corretos sejam seus servos, não seria cabível nem mesmo se isso não acarretasse acréscimo algum para a obtenção do bem ou do mal. Todavia, um governante perverso poderia praticar as maiores ilegalidades; nas guerras, os maus dominam, e que horrores obram quando tomam prisioneiros! Tudo isso, é verdade, deixa-nos perplexos, mas como pode acontecer,

---

[31] *Hypóstasis*.
[32] Ou seja, elas se tornam tais como são exatamente porque e na medida em que se distanciam do bem.
[33] Cf. Platão, *Apologia* 41 d 1.

se existe providência? Pois, se aquele pretende fazer alguma coisa deve olhar para o todo[34], também é correto, no entanto, que ele coloque as partes onde deve, sobretudo quando forem animadas e possuírem vida ou forem ainda racionais, e a providência deve estender-se a todas as coisas e sua obra deve ser esta: não ter descuidado de coisa alguma. Então, se dizemos que este universo depende do intelecto e que seu poder chegou a todas as coisas, devemos tentar mostrar como cada uma delas está excelentemente disposta.

7. Primeiro, portanto, deve-se entender que, buscando a excelência no que é misturado, não se deve exigir absolutamente toda a excelência que há no não misto, nem buscar os seres primários nos secundários, mas, como o universo também possui corpo, deve-se convir que algo vai deste para o universo, e contentar-se com que lhe venha da razão tanto quanto uma mescla poderia receber, se não é carente nisso[35]; por exemplo, se alguém especulasse como seria o mais belo homem sensível, certamente não o consideraria idêntico ao homem no intelecto[36], mas aprovaria a obra do produtor se, ainda que exibida em carnes e nervos e ossos, o apreendesse com a razão de modo que essas coisas se alindassem e a razão pudesse sobreflorir na matéria. Portanto, suposto isso, é-nos necessário a

---

[34] Cf. Platão, *Leis* 903 e 4-5.
[35] Entendo a oração da seguinte maneira: devemos nos contentar se o universo é capaz de receber tudo que é capaz de receber da razão formativa, quando nenhuma carência prejudica essa recepção.
[36] O homem inteligível, a forma de homem; cf. VI. 7 [38] 6. 11-12.

partir disso avançar para o que investigamos: pois talvez descubramos aí o maravilhoso da providência e do poder de onde nasceu este universo.

Bem, para todas as obras das almas que se estabelecem nas próprias almas que executam obras inferiores, como, por exemplo, todos os danos que as almas más causam a outras e todos os que as más causam umas às outras, a menos que o ser providente seja responsabilizado por serem elas absolutamente más, não nos convém dele exigir nem sua razão nem suas contas, concedendo que "a responsabilidade é daquele que escolheu"[37]; dissemos[38], pois, que as almas deviam ter movimentos próprios e que não são apenas almas, mas viventes já, e que ademais não é nada surpreendente que, sendo o que são, tenham um vida conseqüente[39]; pois não é porque o cosmos existia que elas vieram para ele, mas, antes do cosmos, tinham de ser do cosmos, cuidar dele, fazê-lo existir, governá-lo e de algum modo agir, seja detendo-se sobre ele e doando-lhe algo de si mesmas, seja descendendo a ele, seja que algumas façam isto e outras aquilo; porque o que dizemos agora não concerne a isso, mas que, seja como for, não se deve censurar a providência por tais coisas.

E, entretanto, quando alguém considera a comparação entre os maus e os bons, que os bons sejam pobres e os perversos ricos, e que os que são inferiores se avantajem nas coisas que os homens necessitam ter, e que eles dominem, e que povos e cidades sejam seus? Será, então, que a providência não se estende até a

---

[37] Platão, *República* 617 e 4.
[38] Cf. 4. 36ss.
[39] Não é surpreendente que as almas tenham uma vida condizente com que elas são.

terra? Mas, como as demais coisas ocorrem por uma razão, isso é prova de que ela chega também até a terra; pois mesmo os animais e as plantas participam da razão, da alma e da vida. Mas, estendendo-se até a terra, não a domina? No entanto, sendo o universo um vivente uno, isso[40] seria semelhante a se alguém dissesse que a cabeça e o rosto de um homem se originam por uma natureza e uma razão dominantes, mas atribuísse as partes restantes a outras causas, ao acaso ou à necessidade, dizendo que são defeituosas devido a isso ou devido à impotência da natureza. Mas não é piedoso nem reverente, se admitimos que essas coisas não estejam bem, desaprovar o produtor.

8. Resta-nos, então, investigar de que modo essas coisas estão bem e como participam da ordem, ou de que modo não estão. Certamente não estão mal dispostas. Na verdade, de todo vivente, as partes superiores, rosto e cabeça, são mais belas, ao passo que as médias e inferiores não o são igualmente; os homens estão no meio e em baixo, e acima estão o céu e os deuses que nele há; e a maior parte do cosmos são deuses e o céu inteiro arredor, ao passo que a terra é como um ponto[41], em comparação a um só dos astros. Mas a injustiça que existe entre os homens surpreende, porque estimam que o homem seja o que é valioso no universo, como se não houvesse ninguém mais sábio. Com efeito, o homem jaz na mediana entre os deuses e as bestas e tende a ambos, sendo que alguns se

---

[40] A idéia de que a providência não prevaleça no universo sensível.
[41] Cf. Cícero, *Tusculanas* I 40; Sêneca, *Consolação a Márcia* XXI 2; Marco Aurélio, *Meditações* IV. 3. 3.

assemelham àqueles, enquanto outros àquelas, e outros, que são a maioria, estão no meio.

Bem, aqueles que se corromperam até se aproximarem dos animais irracionais e das bestas arrastam os medianos e os violentam; os medianos são melhores do que os que os violentam, mas são dominados pelos inferiores exatamente porque eles mesmos também são inferiores, isto é, porque não são bons e não prepararam a si mesmos para não sofrer. Se, então, jovens que exercitaram seus corpos, mas são inferiores em suas almas devido à falta de educação, nisto vencessem, em um combate, a outros que não são treinados nem no que diz respeito a seus corpos nem às suas almas, e apanhassem seus alimentos e tomassem seus delicados mantos, que seria esse acontecimento senão uma piada? E como o legislador não seria correto se concordasse que eles sofressem tal humilhação como punição por sua indolência e comodidade, eles que, embora treinamentos lhes tenham sido conferidos, permitiram a si mesmos, devido à sua indolência e seu viver mole e irresponsável, tornarem-se gordos cordeiros presas de lobos? Mas a primeira pena para aqueles que cometem tais atos consiste em serem lobos e homens infelizes; em seguida, espera-lhes aquilo que pessoas assim devem sofrer; pois, se tornaram-se maus, não termina aqui quando morrem, mas as conseqüências que sobrevêm aos atos anteriores são conformes à razão e à natureza: pior para os piores, melhor para os melhores.

Mas essas não são lutas de ginásio: pois aí são um jogo. Porque seria preciso que os jovens de ambas equipes, na medida em que crescem eles e também sua

insensatez uns com os outros, se agrupassem e empunhassem armas, e o espetáculo seria mais belo do que um treinamento para lutas; agora, no entanto, uns estão desarmados e outros, como estão armados, prevalecem. Nesse caso, deus não deveria lutar, ele mesmo, em favor dos imbeles: pois a lei dita que devem salvar-se das guerras portando-se como homens, e não rezando; porque tampouco hão de colher frutos rezando, mas sim cultivando a terra, nem serem saudáveis sem cuidar da saúde; e não se deve indignar-se caso haja mais frutos para os maus ou, em geral, o cultivo deles seja melhor. Depois, seria ridículo se, em todas as outras [illegible] vida, as pessoas agissem segundo seu próprio pensamento, ainda que não ajam de maneira cara aos deuses, mas fossem salvos somente pelos deuses sem terem feito aquilo que os deuses lhes ordenaram para que se salvassem. Portanto, a morte lhes seria melhor do que continuarem vivendo como as leis no universo não desejam que vivam; assim, se acontece o contrário, se é preservada a paz em meio à insensatez e a maldade, a atuação da providência seria descuidada se permitisse que prevalecessem realmente as piores coisas. No entanto, os maus governam pela covardia dos governados[42]: pois isso é o justo, não o contrário.

9. Sem dúvida, a providência não deve ser tal que nós sejamos nada. Se tudo fosse providência e somente providência, ela não existiria; pois seria providência

---

[42] Cf. Platão, *Banquete* 182 d 2.

de quê? Existiria tão-somente o divino. Mas ele existe também agora; e ele veio para um outro ser, não para destruir esse outro ser, mas, se o ser que advém é por exemplo um homem, a providência pairaria sobre ele garantindo que esse ser seja um homem; isto é, que ele viva pela lei da providência, ou seja, faça tudo quanto dita a lei da providência. E ela dita que, para os que se tornaram bons, boa será sua vida e a vida que os aguarda no futuro, mas, para os maus, ela será má. Se se tornaram maus, não é justo que esperem que outros sejam seus salvadores sacrificando-se a si mesmos, enquanto eles rezam; nem, portanto, que os deuses os governem em cada coisa particular afastando-se de sua própria vida, nem que os homens bons, que vivem outra vida melhor do que a do império humano, sejam seus governantes[43]; pois eles mesmos jamais cuidaram para que surgissem bons governantes para os outros, de modo que estes cuidassem que tudo corresse bem para eles[44], mas sentem inveja se alguém se torna bom por si mesmo; pois surgiriam mais homens bons, se estes fossem feitos líderes.

Portanto, embora o homem não seja o melhor dos viventes, mas tenha a posição mediana que escolheu[45], mesmo assim não é permitido pela providência que ele pereça no lugar em que está, mas é sempre sobrelevado para o alto por todo tipo de recursos que o divino emprega para fazer a virtude sobreeminente, e

---

[43] No terceiro III d. C., já não cabe ao filósofo ser rei, como queria Platão: nessa "época de angústia" (título do célebre livro de Dodds: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*"), o filósofo deve dedicar-se à vida contemplativa e governar virtuosamente o universo que é sua própria alma.

[44] Ou seja, as pessoas sem virtude jamais se preocupam com o ~~surgimento de bons~~ governantes, que, governando bem outras pessoas, se preocupam com a vida das pessoas más inclusive.

[45] Cf. Platão, *República* 617 e.

assim a espécie humana não destruiu seu ser racional, mas é partícipe, embora não intensamente, da sabedoria, do intelecto, da arte e da justiça (pelo menos dessa justiça que rege as relações mútuas, todos participam); e, ainda, injustiçam outros pensando agir justamente: porque são merecedores.

Assim, o homem é uma obra tão bela quanto é possível ser bela e, embora entrelaçado ao universo, tem destino superior ao de todos os outros viventes que estão sobre a terra. Ora, nenhum possuidor de inteligência critica os outros viventes, inferiores a ele, que são atávio da terra. Pois seria ridículo se alguém os mordem os homens[46], como se devessem viver dormindo. Entretanto, é necessário que estes também existam; e alguns benefícios de sua parte são manifestos, mas os muitos que não são evidentes, o tempo os desvela; assim, nenhum deles existe em vão, nem mesmo para os homens. Ridículo, também, criticá-los porque muitos deles são selvagens, quando também há homens selvagens; e se não confiam nos homens, mas os repelem desconfiantes, qual o espanto?

10. Todavia[47], se os homens são involuntariamente maus[48] e não são tais voluntariamente, não se pode responsabilizar nem os que cometem injustiças nem os que as sofrem, como se as sofressem por culpa deles. E se é necessário que assim

---

[46] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II. 1163.
[47] Este parágrafo deve ser lido como uma objeção à convicção plotiniana de que o homem é responsável por seus atos.
[48] Cf. Platão, *Leis* 731 c 2-3.

se tornem maus, quer devido à rotação celeste, quer devido a um princípio que causa o efeito que dele segue, serão assim naturalmente. Além disso, se a própria razão formativa é quem os faz maus, como não cometeria assim injustiças?

Entretanto, "involuntariamente" significa que o pecado é involuntário; isso, porém, não anula que sejam os agentes que agem por si mesmos, mas, porque eles mesmos agem, por isso mesmo são eles os que pecam; caso contrário, não pecariam em absoluto, se não fossem eles mesmos os agentes. E, quanto à necessidade, não significa que ela seja extrínseca, mas total[49]. E a influência da rotação celeste não é tal que nada mais que dependa de nós exista; porque, se todas as causas fossem externas, tudo seria do modo como essas causas mesmas desejassem; assim, se os deuses agissem, os homens, mesmo os ímpios, não ofereceriam oposição a eles. Mas o fato é que isso provém dos próprios homens. Contudo, dado um princípio, o efeito se realiza porque se co-incluem na série causal todos os princípios existentes: e os homens também são princípios. De fato, são movidos por sua própria natureza para as coisas belas, e este é um princípio autônomo.

11. Mas será que cada uma das coisas, devido a necessidades e seqüências causais naturais, é como é e está disposta da melhor maneira possível? Não, a razão produz todas essas coisas porque as rege e as quer assim, e ela mesma produz as chamadas coisas más segundo uma razão porque não quer que todas

[49] Plotino parece dizer que o caráter necessário das ações más, como exposto no parágrafo anterior, não indica que haja uma causa externa que impila o agente a cometê-las, mas apenas que tais ações seriam inevitáveis.

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

sejam boas, assim como um artista não faz olhos a todas as partes do animal[50]; igualmente, a razão não fez deuses a todas as coisas, mas fez a alguns deuses, a outros daímones, que são de segunda ordem, depois homens e em seguida animais, não por inveja, mas através de uma razão possuidora de policromia inteligível. Mas nós, nós somos como os leigos na arte da pintura[51] que se queixam de que as cores não são belas em todas as partes da pintura, embora o artista tenha dado a cada ponto a cor conveniente; e também as cidades não são compostas por cidadãos iguais, mesmo aquelas que possuem boa constituição; ou como alguém que criticasse um drama porque nele nem todos são heróis, mas há também algum serviçal e algum camponês expressando-se vulgarmente; no entanto, o drama não é bom, se os personagens inferiores são eliminados, pois eles também o compõem.

12. Se, então, a própria razão, adaptando-se à matéria, produziu estas coisas[52] sendo isso mesmo que ela é, irregular em suas partes porque assim se originou daquele que é anterior a ela, aquilo que foi originado, tendo sido assim originado, não poderia ser superado em beleza por nenhum outro. Mas a razão, não poderia ter se originado de partes semelhantes e aproximadas, e esse modo seria censurável: pois, sendo todas as coisas, é diferente em cada parte.

Entretanto, se ela introduziu outras coisas além de si mesma, por exemplo almas, e as forçou, contra a natureza delas, a adaptarem-se ao produto, ao que é

---

[50] Do animal que é representado em sua obra, evidentemente.
[51] Cf. Platão, *República* 420 c-d.
[52] O universo sensível.

pior, como poderia estar certo? Mas, deve-se dizer, as almas também são como que partes da razão e ela não as adapta tornando-as piores, mas as coloca onde a elas convém conforme seu valor.

13. E não se deve descartar aquele argumento que diz que a razão não olha em cada ocasião o presente, mas os períodos passados e também o futuro, de modo a determinar a partir daí o valor dos homens e transformá-los, fazendo dos senhores de outrora escravos, se foram maus senhores e porque assim lhes convém, e pobres daqueles que empregaram mal sua riqueza – e não é desvantajoso para os bons serem pobres – e que aqueles que assassinaram injustamente sejam assassinados injustamente por parte do executor, mas justamente para a vítima mesma, e que a futura vítima se encontre com aquele a quem cabia executar o que ela devia sofrer. Pois, com efeito, não se é escravo por um acaso, nem prisioneiro porque assim aconteceu, nem se tem corpo agredido a esmo, mas as coisas que agora se sofre são aquelas que outrora se fez[53]; e se alguém matou sua mãe, tornado mulher será morto por seu filho, e se violentou uma mulher, será mulher para que seja violentado. E, daí, por revelação divina, o nome Adrastéia[54]: pois esta disposição do cosmos é realmente Adrastéia, realmente justiça e sabedoria admirável.

---

[53] Cf. Platão, *Leis* 872 e.

[54] "Adrastéia" significa, literalmente, "inevitável", e é um epíteto de Nêmesis; cf. Platão, *Fedro* 248 c; Pseudo-Aristóteles, *Sobre o Mundo* 401 b 13-14.

E devemos conjeturar, a partir das coisas observadas no universo, que de tal qualidade é a ordenação eterna de todas as coisas, que ela se estende a tudo, mesmo ao mais ínfimo, e que essa arte admirável não está apenas nos seres divinos, mas também naqueles que alguém poderia supor que foram desprezados pela providência por serem ínfimos, tal como a taumatúrgica variedade que há em qualquer vivente e que abrange até as plantas, tanto nos frutos quanto nas folhas, por sua graciosa e instantânea floração, por sua elegância e sua variedade; e que o universo não foi produzido e terminado de uma só vez, mas está sempre sendo produzido, enquanto aqueles[55] lá em cima se movem de acordo com os mesmos princípios[56], mas não de modo igual. Portanto, mudam as coisas que mudam sem mudar nem receber outras figuras ao acaso, mas como é belo e como convém a poderes divinos agir. Pois todo o divino produz segundo sua natureza; e por natureza produz de acordo com sua essência: e a essência do divino é aquela que em suas atividades irradia, com elas, a beleza e a justiça. Porque, se estas não estivessem lá, onde estariam?

14. Portanto, a disposição do universo possui tanta conformidade com o intelecto, que existe sem raciocínio e é tal que, se alguém pudesse empregar o raciocínio do modo mais perfeito, admirar-se-ia que o raciocínio não encontraria outro modo de fazê-la, e algo similar é apreendido nas naturezas particulares, que

---

[55] Os astros.

[56] Adoto a lição de Theiler: *t'autá* (as mesmas coisas), em vez de *taûta* (essas coisas).

se originam eternamente de modo mais inteligível do que o disposto pelo raciocínio. E, por nenhum dos gêneros de seres que se originam eternamente, deve-se censurar a razão produtora, a não ser que alguém pretenda que cada uma delas deva ser como são as coisas que não se originaram, mas que são perpétuas e existem sempre de acordo com os mesmos princípios tanto nos inteligíveis quantos nos sensíveis[57], exigindo assim o acréscimo de um bem maior e não considerando suficiente a forma concedida a cada uma - por exemplo, que uma determinada espécie não possua chifres -, sem ter em mente que era impossível que a razão não se estendesse sobre todas as coisas, mas que as coisas menores deviam estar na maior e as partes, no todo; e que as partes não podiam ser iguais, ou não seriam partes. Pois todo ser lá no alto é todos, mas aqui em baixo cada um não é todos[58]. E assim também cada homem, enquanto parte, não é todo homem. Entretanto, se em alguma das partes há também algo outro que não é parte, por esta aquele[59] é um todo[60]. Mas não se deve exigir do ser particular, enquanto tal, que seja perfeito a ponto de chegar ao cimo da virtude: pois já não seria parte. Todavia, a parte não é invejada pelo todo por ter se embelecido adquirindo maior valor; pois ela torna o todo mais belo, quando embelecida com maior valor. Pois ela torna-se tal porque se assemelhou ao todo e, por assim dizer, foi autorizada a ser tal e assim

---

[57] No domínio inteligível são as formas e a alma, e no sensível são o céu e os astros, que são eternos e imutáveis.

[58] Entres os inteligíveis, cada um é ao mesmo tempo ele mesmo e todos os outros, mas, entre os sensíveis, cada um é apenas ele mesmo.

[59] Aquele dentre os seres sensíveis aqui em baixo em que alguma parte sua contenha algo que não seja parte.

[60] Cf. II. 1 [40] 1. 5; II. 2 [14] 2. 3-5.

coordenada ao todo, para que, mesmo na região do homem, algo resplandeça nela, como os astros no céu divino, e surja daí a percepção de uma espécie de estátua[61] grandiosa e bela, ou animada ou gerada pela arte de Hefesto, e que haja em seu rosto astros sobreluzentes, e mais outros no peito, e que astros sejam colocados onde hão de refulgir.

15. Assim, pois, são as coisas, cada uma delas, consideradas em si mesmas; mas o entrelaçamento dessas coisas que foram geradas e são eternamente geradas poderia apresentar uma dificuldade, uma aporia por causa da alelofagia entre os animais e das invectivas dos homens uns contra os outros, e porque a guerra é eterna e jamais aceitará pausa nem armistício, sobretudo se a razão fez as coisas serem assim e se são consideradas belas assim como são. Pois, para aqueles que dizem isso, já não os ampara aquela tese de que as coisas são tão boas quanto possível, se por causa da matéria elas são tais que se tornam inferiores, nem os ampara dizer que "não é possível que os males sejam erradicados"[62], se as coisas deviam ser assim e estão bem assim, e a matéria não prevalece porque ela se apresentou, mas porque ela foi introduzida para que assim fosse, ou melhor, ela mesma era assim por causa da razão. Portanto, a razão é o princípio, e a razão é todas as coisas, e as coisas que se originam conforme a razão também assim se coordenam completamente desde sua origem.

---

[61] Cf. Platão, *Timeu* 37 c 7.
[62] Platão, *Teeteto* 176 a 5.

Então, qual a necessidade dessa guerra sem trégua entre os animais e entre os homens? Na verdade, a alelofagia é necessária porque é uma transformação de animais que não podem permanecer assim para sempre, mesmo que ninguém os mate. Se, porém, no tempo em que deviam partir, devem partir de modo que deles resulte um benefício para os outros, por que haveríamos de desgostar-nos? E que dizer se, tendo sido devorados, nascem outros? Como se, dentre os atores em cena[63], aquele que foi morto entrasse novamente, após trocar de máscara, assumindo um outro personagem. Mas[64] esse ator não morreu de verdade. Então, se morrer é uma troca de corpo, como de traje lá, ou ainda, para alguns, a deposição do corpo, como lá a saída definitiva de cena, nesse momento, de um ator que no futuro novamente representará, que poderia haver de terrível nessa transformação de uns animais em outros, que é muito melhor do que se eles nunca tivessem surgido? De outro modo, seria um deserto de vida e a impossibilidade da vida que está em outro[65]; mas, neste momento, como é intensa no universo, a vida produz todas as coisas e as cinzela em seu viver, e não cessa jamais de produzir belos e graciosos brinquedos vivos[66]. E, entre os homens, as armas de uns contra os outros, com são mortais que guerreiam em ordem bem afigurada, como executam

---

[63] A comparação da vida humana a um teatro é uma metáfora de Platão (*Leis* 817 b-d) que se tornou habitual depois dele (cf. Sêneca, *Cartas* 76, 31 e 77, 20; Marco Aurélio, *Meditações* XII, 36).
[64] Traduzo aqui a lição do códice A, *all'ou* ("mas não"), adotada por todos os editores, com exceção de Henry e Schwyzer, que preferem *allá* ("mas").
[65] Impossibilidade da vida que está em um substrato diferente dela.
[66] Cf. Platão, *Leis* 803 c 5.

brincando nas danças pírricas[67], mostram que todas as preocupações humanas são brincadeiras, e denunciam que a morte não é algo terrível, e que os homens morrem em guerras e batalhas antecipando um pouco o que acontece na velhice, mais rapidamente partindo e novamente voltando.

E se em vida são despojados de suas riquezas, aprendem que já antes não eram suas e que sua posse é risível para aqueles que as roubaram, que são delas despojados por outros; pois mesmo para os que não foram despojados, sua posse se torna pior do que seu despojo. Como cenas dos teatros, é assim que devem ser contemplados os assassínios, e todas as mortes, e as conquistas e saques de cidades: todos são como mudanças, trocas de figurinos e representações de gemidos e lamentos. Pois também aqui, em cada um dos fatos da vida, não é a alma interior, mas a sombra exterior do homem[68] quem se lamenta e sofre e todas as coisas faz, encenando-as em muitos lugares dessa cena que é a terra inteira[69]. Pois tais atos são próprios do homem que sabe viver apenas as coisas inferiores e externas e que, até mesmo em suas lágrimas sérias, desconhece estar brincando. Porque apenas à sua parte séria cabe ser séria nos assuntos sérios, ao passo que o restante do homem é um brinquedo[70]. Mas também os brinquedos são levados a sério por aqueles que não sabem ser sérios e que são eles mesmos brinquedos. E se

---

[67] Criadas pelo cretense Pirro, essas danças imitavam a luta armada; cf. Platão, *Leis* 815 a.
[68] Plotino defende a impassibilidade do homem verdadeiro, o homem interno, em toda sua obra, mas trata detidamente da questão em I. 1 [53].
[69] Este é o primeiro dos dois trechos deste tratado que Guimarães Rosa toma, através da tradução de Bréhier, como epígrafes de seu *Corpo de Baile* (veja-se nota 74).
[70] Cf. Platão, *Leis* 644 d-e, 803 C.

alguém brinca com eles e sofre tais males, que saiba que caiu em uma brincadeira de crianças se é despojado do brinquedo ao seu redor[71]. E mesmo que seja Sócrates quem brinca, brinca o Sócrates exterior. E também se deve saber de cor isto: que os choros e os lamentos não devem ser tomados como provas de que os males existem, porque as crianças também choram e sofrem por coisas que não são males.

16. Contudo, se dizemos tais coisas acertadamente, como pode existir maldade? De onde viria a injustiça? De onde o pecado? Porque, se todas as coisas acontecem acertadamente, como é possível que aqueles que agem cometam injustiça ou pequem? Como podem ser infelizes, se não pecam nem comentem injustiça? Como poderemos dizer que certas coisas são conformes à natureza e outras contrárias à natureza, se todos os acontecimentos e ações são conformes à natureza? E como poderia haver alguma impiedade contra o divino, se o que é produzido é de tal cepa? Seria como se algum poeta[72] criasse em seus dramas um ator que ultrajasse e insultasse o autor do drama.

Digamos, então, de novo com maior precisão, qual é essa razão e como é sensato que ela seja tal. Essa razão, portanto - ousemos, pois talvez a alcancemos! -,

---

[71] O corpo.

[72] A partir deste ponto, torna-se difícil dissociar o sentido etimológico e o sentido corrente da palavra *poietés*, que significa tanto "fazedor", "produtor", "autor" quanto "poeta". Como as tragédias, ou os dramas, eram escritos em versos, pareceu-nos conveniente traduzir *poietés* ora por "autor", ora por "poeta". Convém ter em mente também que a palavra grega *drâma* provém do verbo *dráo*, que significa "agir", "fazer"; assim, o sentido primeiro de *drâma*, "ação", nunca está ausente do texto, o que torna mais intensa essa comparação entre a vida humana e o teatro.

pois bem, ela não é um intelecto sem mescla, nem o intelecto em si, nem tampouco é da família de uma alma pura, pois dela depende e é como que uma irradiação de ambos: do intelecto e da alma, isto é, da alma disposta em conformidade com o intelecto, pois ambos engendraram essa razão como uma vida que contém em quietude uma certa razão. E toda alma, mesmo a ordinária, é uma atividade[73]; entretanto, não é uma atividade como a atividade do fogo: a atividade da vida, mesmo que nenhuma sensação esteja presente, é um movimento não fortuito. De fato, os seres em que ela está presente e que dela participam, de qualquer modo e em qualquer intensidade, são imediatamente arrazoados, isto é, formatados, porque a atividade conforme à vida é capaz de formatar e causa um movimento próprio para formatar. Logo, sua atividade é artística, assim como seria o dançarino ao mover-se: pois o dançarino se parece com a vida que é artística assim, ou seja, a arte o move e o move com arte, uma vez que a vida mesma é de algum modo artística[74]. Enfim, que isso seja dito para explicar como deve ser concebida a vida de qualquer espécie.

Vindo, portanto, essa razão de um intelecto uno e de uma vida una, ambos plenos, ela não é nem uma vida una, nem algum intelecto uno, nem é plena de ambos, nem se dá toda e inteira àqueles que se dá. Mas, contrapondo suas partes umas às outras e fazendo-as carentes, produziu uma situação de guerra e conflito e

---

[73] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X 4. 1175 a 12.

[74] Este é o outro trecho utilizado por Guimarães Rosa como epígrafe para *Corpo de Baile* (veja-se a nota 69).

seu nascimento, e assim é unitotal, embora não seja una[75]. Porque, embora se tenha feito hostil a si mesma por suas partes, é una e amiga de si como se fosse a razão[76] de um drama – a razão de um drama é una mesmo contendo em si muitos conflitos. Ora, o drama conduz as partes conflitantes a uma harmonia una porque faz consoante, por assim dizer, toda a narrativa das partes conflitantes; mas, lá, o conflito das partes provém de uma única razão; de modo que seria melhor compará-la à harmonia[77] que resulta de sons conflitantes e investigar por que há partes conflitantes nas razões[78]. Então, nesse caso também, se as razões produzem o agudo e o grave e se juntam em uma unidade, pois são razões harmônicas, na harmonia mesma, que é a razão maior da qual eles são partes menores, e se observamos que também no universo há contrários - como o branco e o preto, o quente e o frio, o alado e o desalado, com pés e sem pés, o racional e o irracional - e que todos são, sim, partes de um vivente uno e total, e que o universo concorda consigo mesmo embora suas partes sejam em muitos pontos conflitantes, e que o universo é conforme a uma razão – então é necessário que essa razão una seja uma razão una composta por contrários, pois tal contrariedade é quem porta sua constituição e sua essência, por assim dizer. Porque, se não fosse múltipla, também não seria universo, nem seria razão; mas, sendo razão, é diversificada em relação a

---

[75] A razão formativa é uma totalidade unificada, mas não uma unidade simples.
[76] Plotino brinca com os sentidos da palavra *lógos*: aqui razão deve ser tomada na acepção de "motivo".
[77] Cf. Heráclito, fr. 8.
[78] Mais um jogo com *lógos*, que aqui deve ser entendido como a relação existente entre as notas que formam um sistema tonal.

si e a máxima diversidade é a contrariedade[79]; assim, se em geral existe a diferença, e a razão é quem produz a diferença, ela produzirá a diferença máxima, e não a diferença mínima: assim, produzindo a diferença extrema, produzirá também necessariamente os contrários, e será perfeita se se transforma a si mesma não apenas em coisas diversas, mas também em contrárias.

17. Então, se é assim e assim produz inexoravelmente, produzirá coisas tanto mais contrárias, quanto mais as dispersar; e o cosmos sensível será menos uno do que a razão do cosmos, de modo que também será mais múltiplo, e sua contrariedade será maior, e maior será o desejo de viver de cada ser e maior será o amor pela propensão à unidade. Mas mesmos os amantes amiúde destroem seus amados, quando são destrutíveis, ao buscarem seu próprio bem, e o desejo da parte pelo todo atrai a ela o que pode. Assim, pois, tanto os bons quanto os maus são como antagonistas que o dançarino representa através da mesma arte; e diremos que um deles é bom e o outro mau, e assim a dança é bela.

Entretanto, já nem existem maus. Ou melhor, não se negará que os maus existam, mas apenas que não são maus por si mesmos. Mas talvez haja uma clemência para os maus, a menos que a razão determine que haja ou não uma clemência; e que determine que sequer sejamos clementes para com tais pessoas. Mas, se uma parte da razão é um homem bom e outra um vil, e são mais as partes

---

[79] Cf. Aristóteles, *Metafísica* I 4. 1055 a 4-5.

que são o homem vil, assim como nos dramas he certas coisas que o autor ordena aos atores e outras que emprega porque já existem; pois não é ele quem faz a um ator protagonista, a outro coadjuvante e a outro figurante, mas, atribuindo a cada um as falas que lhes cabem, já coloca cada um no lugar em que deve estar; do mesmo modo, há também um lugar apropriado para cada homem, um para o bom, outro para o mau. Cada um, então, de acordo com a natureza e de acordo com a razão, avança para seu respectivo lugar, ocupando aquele que escolheu. Em seguida, um profere palavras ímpias e comete atos vis, enquanto o outro faz o contrário; pois, antes do drama, existiam esses atores que se oferecem à peça. Ora, nos dramas humanos, o autor distribui as falas, mas os atores têm, cada um deles, por si e a partir de si mesmos, sua boa ou má atuação - pois sua função é maior do que ler os versos do poeta; no entanto, no poema mais verdadeiro, que os homens possuidores de natureza poética imitam parcialmente, é a alma quem representa, recebendo do poeta os papéis que representa, e assim como os atores daqui recebem as máscaras, os figurinos, as túnicas açafroadas e os andrajos, da mesma forma a própria alma não recebe suas sortes a esmo: estas também são conformes à razão; e ajustando-as a si, torna-se consoante e coordena a si mesma com o drama e com a razão universal; então ela canta, por assim dizer, suas ações e todas as demais coisas que uma alma pode fazer segundo seu modo de ser, como se fosse uma ode. E como a beleza ou a fealdade da voz e da interpretação dependem do ator, que ou adiciona um floreio ao poema, como parece, ou, se o que adiciona é a má qualidade de sua voz, não tona o drama diferente daquilo que era, mas revela

que o ator mesmo é inadequado, o autor do drama o despede, merecidamente desqualificando-o e fazendo neste caso as vezes de um bom juiz, e a um ator leva a honras mais altas e, se os tem, a dramas mais belos, ao passo que a outro escala em dramas inferiores, se os tem, desse modo também é a alma: introduzindo-se neste poema universal e tornando-se parte do drama, como ela contribui por sua parte com uma boa ou má atuação e, em sua estréia, é coordenada ao grupo e recebe todas as outras coisas, exceto ela mesma e seus próprios atos, ela é punida ou recompensada. Mas há alguma vantagem para esses atores porque atuam em um lugar mais amplo do que a dimensão da cena, porque o poeta lhes faz responsáveis pelo universo, e porque possuem um poder maior para ir até múltiplas espécies de lugar - pois são eles que determinam suas honras e desonras pelo fato de serem eles mesmo que contribuem com as honras e as desonras, porque cada lugar se ajusta a seus caráteres de modo a consoar com a razão do universo, e cada um se ajusta de acordo com a justiça às partes que o receberão, assim como cada corda da lira é posta no lugar que lhe é apropriado e conveniente de acordo com a razão sonora que ela pode soar. Pois haverá adequação e beleza no universo se cada um estiver no lugar onde deve ser posto, e se emitem sons ruins, que seja posto na escuridão e no Tártaro: pois aqui é belo o que soa mal; e este universo será belo, não se cada um for um Lino[80], mas se, trazendo cada um sua própria voz, contribuir para a harmonia una fazendo soar também ele sua própria vida, que no

---

[80] Lino é o músico por antonomásia, assim como Fídias, o escultor (cf. V. 8 [31] 1. 38) e Sócrates, o homem (cf. II. 5 [25] 2. 17 e V. 1 [10] 4. 20, por exemplo).

entanto é menor, pior e mais imperfeita: assim como na sirinx não há um único som, mas há também algum que, embora seja mais fraco e indefinido, contribui para a harmonia total da sirinx, pois a harmonia está dividida em partes não iguais, e os sons são todos desiguais, mas o som perfeito é um som uno composto por todos. E também a razão total é uma só, mas se divide em partes não iguais; por isso as regiões do universo são diferentes, melhores ou piores, e almas não iguais se ajustam assim a regiões não iguais, e assim acontece que também aqui, como as regiões são dessemelhantes e as almas não são as mesmas, mas são desiguais e ocupam regiões dessemelhantes – como a dessemelhança presente na sirinx ou em algum outro instrumento – também as almas estão em regiões que diferem entre si, soando de acordo com a região que habitam seus próprios sons de modo consoante tanto com as regiões quanto com o universo. E o som que nelas está mal há de ser belo em relação ao universo, e o que é contra a natureza será conforme à natureza para o universo, sem deixar de ser um som inferior. Entretanto, soando dessa maneira, a alma não torna o universo pior, assim como um carrasco, mesmo sendo perverso, não torna pior uma cidade bem governada – sé é preciso empregar ainda outra comparação. Pois também isso é necessário em uma cidade – e muitas vezes um homem assim é necessário –, e também esse está disposto de modo belo.

18. Contudo, as almas são melhores e piores, umas devido a outras causas, mas outras não eram, por assim dizer, desde o princípio todas iguais; pois,

proporcionalmente à razão, também elas são partes não iguais, uma vez que se dispersaram. E é preciso considerar também que também há as almas secundárias e as terciárias[81] e que a alma não atua sempre com as mesmas partes. Porém, é preciso dizer mais uma vez o seguinte – uma vez que o tema requer muito para chegar à clareza: não se deve introduzir atores tais que cantem outra música senão a do poeta, preenchendo eles mesmos o que falta, como se o drama fosse por si imperfeito e seu autor tivesse deixado espaços vazios no meio dos versos, porque os atores não serão atores, mas partes do poeta, e de um poeta que previu o que [illegible] cantar para que assim fosse possível encadear as partes restantes e também seus efeitos. Pois as razões formativas encadeiam segundo uma razão[82] até mesmo os efeitos que no universo se seguem de ações más; por exemplo, de um adultério ou da deportação de um prisioneiro podem nascer crianças conformes à natureza e homens melhores, se há sorte, e outras cidades melhores dos que as saqueadas por homens perversos.

Então, se não é absurda a introdução de duas ordens de almas, as que façam as coisas vis e as que façam as benéficas – pois privaremos a razão das coisas benéficas se dela retiramos as vis -, que nos impede de fazer mesmo das atuações dos atores partes da razão que há no universo, como são lá no drama, e de nela incluir tanto a bela atuação quanto a má, de modo que elas provenham para cada

---

[81] Cf. Platão, *Timeu* 41 d 7.

[82] As razões formativas seguem um modo racional para encadear os efeitos das más ações.

um dos atores a partir da própria razão, na proporção em que esse drama e mais perfeito e todas as coisas provêm da razão?

Mas para que produzir o mal? E as almas, as mais divinas, nada mais serão no universo senão todas elas partes da razão? E, ou todas as razões são almas ou, então, por que algumas são almas e outras são apenas razões, se toda razão é razão de alguma alma?[83]

[83] Essas questões são tratadas nos primeiros capítulos do tratado seguinte, III. 3, que originalmente forma com III. 2 um único escrito. Não deixa de ser curioso, ~~contudo,~~ ~~imaginar~~ quais foram, se houve, os motivos que teve Porfírio para cindir o tratado exatamente após uma série de perguntas (a respeito do método editorial de Porfírio, veja-se a introdução, seção I. 2).

III. 3 [48]

Sobre a providência II

1. Portanto, que pensar sobre essas dificuldades[1]? Ora, a razão universal compreende tanto as coisas vis quanto as benéficas, e também as más são parte dela; com efeito, a razão não as gera, mas existe com elas. Pois as razões são atividade de uma alma universal, e as partes o são das parciais[2]; e, como essa alma una possui partes diferentes, também as razões as têm e, assim, também as ações, que são os últimos engendrados. E as almas são consoantes umas com as outras, bem como suas obras; e estas são consoantes de tal modo que delas resulta uma unidade, ainda que de coisas contrárias[3]. Derivando de algo uno, todas são conduzidas natural e necessariamente à unidade, de modo que, embora tenham nascido diferentes e se tornado contrárias, o fato serem de origem una, no entanto, as compele a uma coordenação una; assim como se dá em cada um dos viventes: a espécie dos cavalos é una, ainda que lutem e ainda que se mordam uns aos outros, ainda que compitam e ainda que se enfureçam por rivalidade, e o mesmo acontece em cada uma das outras espécies; e, então, deve-se supor que assim seja com os homens também. É preciso, portanto, juntar novamente todas as espécies no gênero uno "o vivente"; em seguida, por sua vez, distinguir por espécies os não

---

[1] Referências às objeções no final do tratado III. 2 (veja-se a nota final daquele tratado).
[2] Isto é: as partes das razões são atividades das almas parciais.
[3] Cf. Heráclito, fr. 10 Diels.

viventes; depois, juntá-las no gênero uno "o não vivente"; em seguida, se queres, deve-se agrupar esses gêneros sob o "ser"; e, então, sob o doador do ser. E, novamente, depois de os vincular a ele, descenda dividindo e observando como o uno se fragmenta ao se estender a todos seus componentes e a compreendê-los juntos em uma coordenação una: assim, embora discriminado, há de ser um vivente uno múltiplo, e cada uma das coisas nele presentes executa o que lhe cabe segundo sua própria natureza, permanecendo no entanto nesse todo mesmo: como o fogo queima e o cavalo realiza as funções de cavalo, os homens realizam as suas, cada um de acordo com sua natureza, e homens diferentes, atos diferentes. E seguem-lhes, segundo suas naturezas, seus atos e seu bem ou mal viver.

2. As circunstâncias não são responsáveis pelo bem viver, mas elas também são conseqüências consoantes com as anteriores a elas e irão se entrelaçar em conseqüência. Mas quem entrelaça todas as coisas é o princípio regente[4], e com ele concordam os seres que tendem a ambas as direções segundo sua natureza: assim como, nas campanhas militares, o general comanda e os subordinados se põem em acordo. Mas o universo está subordinado a uma providência que é um general que observa tanto as ações quanto as reações e os provimentos que não põem faltar, alimentos, bebidas e também todas as armas, máquinas e todas as coisas que são previstas a partir de seu entrelaçamento, para que aquilo que delas resulte dê lugar

[4] A alma do universo (cf. IV. 4 [28] 10-13).

a uma situação favorável, e todas as coisas ocorrem de um modo bem maquinado pelo general, embora os planos que os inimigos intentam executar estejam fora de sua previsão. Mas, se lhe fosse possível comandar também a armada contrária, se de fato fosse "o grande comandante"[5], sob quem todas as coisas estão, o que estaria descoordenado e desajustado?

3. Tu dizes "será que eu sou o responsável por escolher isto ou aquilo"? Ora, as coisas que escolheres estão coordenadas, porque tua participação no universo não é episódica, mas és tal como foste calculado. Mas de onde te advém que sejas tal como és? Há, na verdade, duas dificuldades que a razão investiga: uma, se a causa da qualidade dos caráteres de cada um deve ser atribuída ao produtor, se ele existe, ou ao próprio ser originado[6]; outra, se não se deve responsabilizar ninguém em absoluto, assim como ninguém é responsável, no nascimento das plantas, por elas não sentirem, ou, no caso dos outros viventes, por não serem eles como os homens; pois isso seria o mesmo que perguntar "por que os homens não são iguais aos deuses?" Por que, pois, nesse caso não é racional responsabilizarmos nem as coisas nem o produtor, mas no caso do homem o seria, por não ser ele melhor do que é? Se for porque ele poderia ser mais belo se acrescentasse algo de sua parte para melhorar, então o homem mesmo que não o fez para si seria responsável;

---

[5] Platão, *Fedro* 246 e 4.
[6] Cf. Platão, *Leis* 904 b 8-c 1.

mas, se essa melhoria deveria advir-lhe não de si mesmo, mas de fora, daquele que o gerou, seria absurdo demandar mais do que o já dado concedido, assim como também o seria se mais fosse pedido no caso dos demais viventes e das plantas. Pois não é necessário investigar se uma coisa é menor do que outra, mas se é autosuficiente como ela mesma: porque as coisas não deviam ser todas iguais.

Então, o produtor as mediu com a intenção de que não devia ser todas iguais? De modo algum: mas tinham que se originar assim por natureza. Pois essa razão é [illegible]ência de outra alma, e essa alma é conseqüência do intelecto[7], mas o intelecto não é apenas uma dessas coisas, mas todas: e todas são muitas: e sendo muitas e não as mesmas, haviam umas de ser primárias, outras secundárias e outras terciárias por seu valor. Portanto, os viventes engendrados não são apenas almas, mas minorações de almas, pois se tornam como que desvanecidas ao progredirem. Porque a razão de um vivente, mesmo que ele seja animado, é uma alma distinta, não é aquela da qual provém a razão, e a razão total, então, torna-se menor ao acelerar para a matéria, e o produto dela originado é mais deficiente. Observa o quanto dista o produto[8] e que, no entanto, é uma maravilha! Portanto, se tal é o produto, não significa que o anterior a ele seja assim: porque ele é superior a todo produto, fora do âmbito da culpa e mais admirável, porque doou algo além

---

[7] A razão responsável pela ordenação cósmica foi identificada por Plotino à alma inferior, ou alma do universo, em III. 2 [47] 16. 12-17; essa alma-razão provém da alma superior, que por sua vez provém do intelecto (cf. II. 3 [52] 18).

[8] Isto é: a que distância o produto está de seu princípio.

de si e tais são seus traços[9]. E, se doou na verdade mais do que podiam obter, ainda mais devemos acatá-lo: assim, parece que a responsabilidade cai sobre os produtos, ao passo que o que lhes advém da providência é mais do que necessário.

4. Pois, se o homem fosse simples - digo "simples" como se fosse apenas isso que foi produzido e segundo isso agisse e sofresse[10] - não haveria responsabilidade na acepção de culpa, assim como não há entre os demais viventes. Agora, apenas o homem, e o homem mau, cai em reprovação, talvez com justa razão. Pois ele não é apenas o que foi produzido, mas possui um outro princípio[11] que é livre, mas que não é exterior à providência nem à razão universal: pois aquelas coisas não estão desprendidas destas, mas as superiores iluminam as inferiores e isso é a providência perfeita; e há, por um lado, a razão produtiva e, por outro, a que conecta as coisas superiores às originadas, e esta é a providência lá em cima, ao passo que a que procede dessa lá em cima se identifica com a outra razão, que está conectada à superior, e das duas se origina uma combinação universal e uma providência universal.

Bem, os homens possuem um outro princípio, mas nem todos usam tudo o que possuem, pois uns usam um princípio e outros, outro, ou outros, isto é, os

---

[9] Todas as belas coisas sensíveis.
[10] Como se o homem fosse apenas essa produção, essa feitura, sem nada mais. Observe-se que, para Plotino, o homem é duplo: por um lado, o composto resultante da alma e do corpo e, por outro, ele mesmo, a alma pura e impassível (cf. I. 1 [53] 3. 8ss.; II. 3 [52] 9. 30-31; VI. 7 [38] 5. 23-25).
[11] Sua alma (cf. III. 1 [3] 8).

inferiores. Todavia, os superiores também estão presentes sem neles operar, mas os princípios mesmos não são inoperantes: pois cada um cumpre sua tarefa. Mas, diria alguém, se estão presentes, por causa de quem não estão neles operantes? Ou não estão presentes? Entretanto, afirmamos que estão inteiramente presentes e que nada está deserto. Ora, não estão naqueles em que não operam. Por que, então, não operam em todos, se são eles também partes de todos? Refiro-me ao princípio superior. Pois, nos demais animais, esse princípio não parte deles e, nos homens, não é parte em todos. Não há, então, em todos um princípio além desse? Mas por que não seria único? Naqueles em que é único, a vida é conforme a ele, mas os outros o seguem na medida do necessário. Quer, pois, sua constituição seja tal que, por assim dizer, o jogue à lama, quer predominem seus desejos, é necessário afirmar que a responsabilidade está nesse sujeito.

Entretanto, em primeiro lugar, parecerá que a responsabilidade já não está na razão, mas antes na matéria, e será a matéria, não a razão, quem predomina e, em seguida, o sujeito enquanto moldado. Não, o sujeito desse princípio é a razão e aquilo que se origina da razão e é conforme a ela; assim, não predominará a matéria, mas a moldagem. E o fato de ser ele tal como é refere-se à sua vida anterior, porque, como produto de causas anteriores, sua razão é turvada em relação à anterior a ela como se sua alma tivesse se tornado mais débil; mas depois brilhará de novo. E deve ser dito que a razão tem em si também a razão da matéria, que será por ela trabalhada, fazendo da matéria algo conforme a si mesma, caso

não a tenha encontrado consoante. Pois a razão do boi não existe em outra matéria senão na do boi; por isso ele[12] diz que a alma se introduz também nos outros viventes, porque ela como que se tornou outra, e a razão se alterou para que se tornasse alma de boi aquela que antes era um homem[13]; assim, o inferior está de acordo com a justiça.

Mas por que o que se tornou inferior é assim desde o princípio e como decaiu? Amiúde dissemos[14] que nem todas as coisas são primárias, mas que todas as secundárias e as terciárias possuem uma natureza inferior às das anteriores a elas, e que um pequeno impulso basta causar um desvio do correto[15]. E o entrelaçamento entre uma coisa e outra é como uma fusão em que, de ambas, origina-se uma coisa diferente e cujo ser não é diminuído; mas o inferior nasceu inferior desde o princípio e é o que nasceu por causa de sua própria natureza, e, se sofre as conseqüências, sofre merecidamente. É preciso, pois, remeter o raciocínio às já coisas vividas, porque as seguintes dependem delas.

5. Portanto, a providência, ao descer lá de cima, não se mantém do princípio ao fim igual numericamente, por assim dizer, mas proporcionalmente se torna outra em outro lugar, como se dá em um vivente único que depende de uma razão desde seu princípio até sua parte derradeira e em que cada parte possui sua

---

[12] Platão; cf. *Timeu* 42 c 3-4.
[13] Cf. III. 4 [15] 2.
[14] Cf. III. 2 [47] 18. 1-5; III. 3 [48] 3. 23-24.
[15] Cf. III. 2 [47] 4. 39-40.

própria função - a parte melhor possui uma atividade melhor, e a que atua já voltada para o inferior possui a sua e sofre todas as afecções que lhe são próprias em relação a si mesma e à sua coordenação com outra parte. E, é verdade, sendo golpeado, os órgãos vocais gritam, mas as outras partes sofrem em silêncio e as conseqüências as movem, e a partir de todos os sons e afecções e atividades resultam como que uma voz, uma vida[16] e uma vivência[17] unas; pois as frações, sendo diferentes, também possuem atividades diferentes: pois uma coisa fazem os pés, outra os olhos, outra o raciocínio e outra o intelecto.

Mas, a partir de todas as coisas, resulta uma unidade e uma providência una; o destino, no entanto, se inicia do inferior; mas o superior é apenas providência. Pois todas as coisas no cosmos inteligível são razão e além-razão: pois são o intelecto e a alma pura; mas, já a partir daí, tudo o que daí provém é providência, tanto tudo que há na alma pura, quanto tudo que dela advém aos viventes. Todavia, a razão vem dividindo-se em partes não iguais; por isso não produz coisas iguais, assim como estão em cada vivente. E a partir daí já as ações são efeitos e conseqüências da providência, se alguém as faz cara aos deuses: pois a razão da providência era cara aos deuses. E, então, mesmo aquelas dentre as ações que não[18] são tais são entretecidas, embora não tenham sido produzidas pela

---

[16] *Zoé*.

[17] *Bíos*; cf. III. 7 [45], nota 68.

[18] Sigo a emenda proposta por Heintz, que insere no texto a negação *mé*, que o próprio contexto justifica: mesmo as ações que *não* são caras aos deuses são entretecidas pela providência na trama do universo.

providência, mas, originadas pelos homens ou por qualquer vivente ou ser inanimado, se algo benéfico se segue delas, essas ações originadas são novamente compreendidas pela providência, de modo que em todas as partes predomine a virtude, quando são transformadas e se encontram corrigidas de seus erros, como em um corpo individual a saúde é dada de acordo com a providência do vivente – se surge um corte ou um ferimento em geral, a razão governante em seguida novamente fecha, cura e corrige a parte danificada. Assim, as obras más são conseqüências, necessárias porém; pois surgem de nós, por nossa causa, sem sermos forçados pela providência, mas a partir de nós mesmos ao juntá-las às obras da providência ou derivadas da providência, mas não podemos entretecer seu efeito de acordo com a vontade daquela, mas de acordo com a dos que a realizaram ou com alguma outra das coisas que existem no universo e que, embora ela mesma não seja conforme à providência, tenha efetuado ou produzido alguma afecção em nós. Pois nem tudo produz o mesmo efeito em todo aquele a que advém, mas o mesmo em um e outro em outro: como também a beleza de Helena produziu um efeito em Páris, mas o que experimentou Idomeneu não foi o mesmo[19]; se o dissoluto belo ao dissoluto belo encontra, o efeito é um, mas o temperante belo, frente a um temperante belo, produz outro efeito. E o que provém do dissoluto não é obrado nem pela providência nem segundo a providência, ao passo que a ação do temperante não é obrada pela providência, porque o foi por

---

[19] Cf. Homero, *Ilíada* III, 230-233.

ele, mas é conforme à providência; porque é consoante com a razão, assim como aquilo que alguém praticar salubremente está de acordo com a razão do médico. Pois isso receitou o médico de acordo com sua arte, quer para o são, quer para o enfermo. Mas o que uma pessoa fizer que não seja saudável, é ela mesma quem o faz e age contra a providência do médico.

6. Então, de onde vem que os adivinhos predigam também as piores coisas e, olhando para a rotação do universo, predigam essas além de suas adivinhações? Ora, é evidente que é por estarem entrelaçados todos os contrários, como, por exemplo, o formato e a matéria; assim, em uma vivente que é composto, quem contempla o formato e a razão, contempla também o que foi formatado. Pois não contempla da mesma maneira um vivente inteligível e um vivente composto, mas no composto vê a razão formatando coisas inferiores. Então, sendo o universo um composto, quem contempla as coisas que nele se originam, contempla ao mesmo tempo os princípios de que provém e a providência sobre ele; ela se estende, com efeito, sobre todas as coisas, inclusive as que se originam; e estas são os viventes, suas ações e suas disposições misturadas, "mescladas pela razão e pela necessidade"[20]; então, ele contempla coisas mescladas e que se mesclam continuamente; e ele mesmo não é capaz de discernir claramente a providência e o que é conforme à providência nem, por sua vez, o substrato e o quanto ele dá de si

---

[20] Platão, *Timeu* 47 e 5-48 a 1.

mesmo ao que está sobre ele. No entanto, fazer isso sequer é próprio de um homem, mas sim de um sábio e divino: "um deus", alguém diria, "teria esse privilégio"[21]. De mais a mais, não é próprio do adivinho dizer o porquê, mas apenas o quê, e sua arte é a leitura de letras[22] naturais que mostram a ordem e de modo algum declinam para a desordem, ou seja, a leitura da rotação celeste, que testemunha e leva à luz, antes mesmo de aparecer por si mesmo, como e quais cada coisa será. E estas coisas se conciliam com aquelas e aquelas com estas[23], contribuindo simultaneamente para a constituição e perpetuidade do cosmos, sendo por analogia umas signos das outras para o observador; pois também as outras mânticas operam por analogia. Porque não era necessário que todas as coisas dependessem umas das outras, mas que se assemelhassem de algum modo. Talvez seja esse o sentido de se dizer que a analogia mantém todas as coisas juntas[24]. E esta é a analogia: o pior é para o pior como o melhor para o melhor: por exemplo, como um olho é para um olho, assim é um pé para um pé, um para outro, e, se queres, como a virtude para a justiça e o vício para a injustiça. Se, portanto, há analogia no universo, há também a predição; e se aquelas influenciam nestas, fazem-no assim como as partes em todo um animal umas com as outras, não no sentido de que uma gera a outra - pois são geradas ao mesmo tempo -, mas no sentido de que, enquanto natureza de cada uma, elas sofrem o que é coerente

---

[21] Simônides, fr. 4, 7.
[22] Cf. II. 3 [52] 7. 4-5; III. 1 [3] 6. 21-22.
[23] Estas, as sensíveis, e aquelas, as celestes.
[24] Cf. Platão, *Timeu* 31 c, 32 c.

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

com sua própria natureza, e, porque isto é aquilo, aquilo também é isto[25]: pois também assim a razão é una.

7. E porque há coisas melhores, há também as piores. Porque como haveria, em algo multiforme, algo pior se não houvesse o melhor, ou como haveria o melhor se não houvesse o pior? Assim, não se deve censurar o pior que há no melhor, mas aceitar o melhor, porque doou de si mesmo para o pior. Enfim, aos [illegible] que pretendem suprimir o pior que há no universo suprimem a própria providência. Pois de que será ela? Certamente não será de si mesma nem do melhor; pois, nomeando-a providência superior, o dizemos em relação ao inferior.

Bem, aquele para o qual todas as coisas confluem é o princípio em que todas estão juntas e todas são um todo. E, desse princípio, cada uma de todas as coisas avança enquanto ele permanece dentro de si, como a partir de uma única raiz que permanece estabelecida em si mesma; e elas florescem em uma multidão dividida, carregando cada uma delas a imagem daquele[26], e, quando já aqui[27], puseram-se em lugares diferentes, e houve as que permaneceram próximas à raiz e também as que, avançando para longe, cindiram-se até se tornarem como que galhos, pontas, frutos e folhas; umas permanecem sempre, outras devêm sempre: os frutos e as

---

[25] Isto é, porque determinada coisa sofre determinada afecção, determinada afecção é experimentada por determinada coisa.
[26] É possível que este pronome, masculino no original grego, refira-se genericamente ao mundo inteligível ou, até mesmo, "àquele", o uno.
[27] No mundo.

folhas; e as que devêm sempre guardam em si as razões dos princípios superiores, desejando serem espécies de microárvores; e se engendram antes de perecer, produzem apenas o seguinte a elas. Mas esses vácuos, por assim dizer, que há entre os galhos se preenchem com coisas originadas também elas da raiz, ainda que de outro modo[28], e por essas coisas também são afetadas as pontas dos galhos, de modo a parecer que a afecção lhes advenha apenas da parte próxima; contudo, é segundo aquele princípio que uma parte é afetada e outra influencia, mas o princípio, ele também, depende[29]. Pois as coisas que se influenciam mutuamente são diferentes porque se afastaram, mas provêm desde o início do mesmo princípio, assim como se irmãos, nascidos semelhantes, causassem algo uns nos outros porque foram originados pelos mesmos pais.

---

[28] Como bem observa Igal (1992, vol. II, p. 95, n. 35), esses espaços vazios entre os galhos podem representar, na analogia, o destino, que é preenchido por obras más que também nascem da razão do cosmos, porém de modo indireto, sendo produtos das almas más, não da razão ela mesma. Eu acrescentaria que, não havendo no texto nada que nos faça pensar que esses espaços sejam preenchidos por coisas más, pode-se pensar que Plotino se refira também ao livre-arbítrio.

[29] O princípio é a razão formativa do cosmos, que por sua vez depende da alma superior – como dissera Plotino no tratado anterior (III. 2 [47] 16. 14-15).

III. 4 [15]

Sobre o daímon que nos coube[1]

1. As hipóstases daqueles se originam enquanto eles permanecem[2], ao passo que a alma, foi dito[3], move-se ao engendrar tanto a sensação hipostática[4] quanto a natureza, inclusive a dos vegetais. Pois a alma, mesmo estando em nós, possui a natureza[5], mas a domina porque é parte sua; no entanto, quando entra nos vegetais, a natureza domina, como se ficasse sozinha. Então, ela nada engendra? Engendra algo completamente distinto dela: porque não há mais vida depois dela, o engendrado é sem vida. E por quê? Ora, porque, como todo o engendrado anterior a esse era sem forma[6], mas era informado[7] porque se voltava para seu progenitor, como que dele se nutrindo, assim também aqui o engendrado não deve mais ser uma forma de alma - pois já não vive -, mas indeterminação absoluta. Porque, ainda que a indeterminação existisse também nos primeiros, ela existia em uma forma; pois não era algo completamente indeterminado, mas em relação à sua própria perfeição; o de agora, por sua vez, é completamente. Mas, tornando-se

---

[1] Cf. Platão, *Fédon* 107 d 6-7.
[2] As hipóstases, isto é, as realidades subsistentes, que neste caso são o intelecto e a alma, se originam enquanto seus princípios ("aqueles") permanecem imóveis e inalterados ao engendrar: o uno engendra o intelecto e este à alma.
[3] Cf. V. 2 [11] 1. 18-21.
[4] *En hypostásei*: "subsistente", "existente em si mesmo"; trata-se, como pensamos, da alma inferior, que é capacidade sensitiva existente em si mesma, e não da sensação enquanto afecção da alma.
[5] Entenda-se aqui *phýsis* como a faculdade vegetativa
[6] *Amórfoton*.
[7] *Eidopoieîto*.

perfeito, se converte em corpo após receber o formato[8] adequado à sua capacidade, sendo um receptáculo[9] 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[10].

2. E a afirmação "toda alma cuida do inanimado" se aplica principalmente a essa[11]; as outras o fazem de outro modo. E "percorre todo o céu, ora com uma forma, ora com outra"[12], seja com uma forma sensitiva, seja com uma racional, seja com uma vegetativa mesma. Porque a parte nela dominante cumpre sua função própria, ao passo que as outras estão inativas; pois são exteriores. No homem, as partes inferiores não dominam, mas coexistem; no entanto, a superior também não domina sempre; é que também essas têm um lugar determinado. Por isso os homens funcionam também como sensitivos: porque também há neles órgãos de sensação; e, em muitos aspectos, funcionam como vegetais: pois há neles um corpo que cresce e engendra; assim, todas as partes coatuam, mas, de acordo com a superior, a forma geral é o homem.

A alma, após sair, torna-se justamente aquilo que preponderava. Por isso, deve-se fugir para o alto[13], a fim de não irmos para alma sensitiva seguindo

---

[8] *Morphé*: cabe precisar nessa passagem que *morphé* não é sinônimo de *eîdos*; se logo acima (cf. notas 6 e 7) as noções eram idênticas, aqui *morphé* significa o formato visível de uma coisa; *eîdos*, que ocorre abaixo, é a "forma" inteligível.

[9] Cf. Platão, *Timeu* 49 a 6.

[10] Cf. introdução, seção IV. 5, b.

[11] À parte inferior da alma, ou alma inferior, ou ainda natureza.

[12] Citações de Platão, *Fedro* 246 b 6-7

[13] Cf. Platão, *Teeteto* 176 b 1.

imagens sensíveis, nem para a vegetativa, seguindo o desejo de engendrar e da "gula de alimentos"[14], mas sim para a intelectiva, para o intelecto e para deus. Então, todos que preservaram o homem, serão novamente homens[15]; e todos que viveram apenas pela sensação, animais; mas, se suas sensações eram acompanhadas de ira, voltam animais selvagens, e o que causa a diferença neles é a diferença dessas afecções[16]; e todos que viveram com o desejo e o prazer da parte desiderativa, renascem animais intemperantes e glutões[17]. Entretanto, se nem mesmo viveram pela sensação acompanhada dessas afecções, mas com essas em torpor de sua sensação[18], tornam-se vegetais; porque apenas, ou principalmente, sua capacidade vegetativa estava ativa neles, e seu exercício consistia em arborizarem-se. Os musicófilos, mas puros de outros vícios, serão animais canoros[19]; e os reis que governam irracionalmente, águias, a não ser que outro vício esteja presente; e os meteorólogos que sem sabedoria sempre se elevam ao céu, em aves meteóricas em seus vôos[20]. Aquele que possui a virtude cívica, será homem mas o que participar menos da virtude cívica, será animal cívico: uma abelha ou um similar[21].

---

[14] Platão, *República* 519 b 1-2.
[15] Aqueles que preservam sua parte superior dominando, renascem como homens; cf. Platão, *Fédon* 82 b 7.
[16] Tornam-se animais diferentes uns dos outros conforme sua relação com a sensação e a ira.
[17] Cf. Platão, *Fédon* 81 e 5.
[18] Se não exerceram nem mesmo sua capacidade sensitiva através do desejo e do prazer, deixando-a em estado inoperante, podem renascer como plantas.
[19] Cf. Platão, *República* 620 b 5.
[20] Cf. Platão, *Timeu* 91 d 6-8. "Meteóricas" traduz o adjetivo *meteórous*, que em grego significa "elevados".
[21] Cf. Platão, *Fédon* 82 a 11-b 7.

3. Então, quem será daímon? Aquele que é também aqui. E quem será deus? Ora, quem é aqui. Pois isso[22] de cada um conduz a parte que estava ativa, uma vez que também aqui o comandava. Então, esse é "o daímon mesmo que coube a cada enquanto vivia"[23]? Não, ele é o que está antes disso: pois isso está acima inativo, ao passo que o posterior a ele está ativo. Assim, se o que está ativo é aquilo por que somos sensitivos, o daímon é a parte racional; mas, se vivemos de acordo com a racional, o daímon é o que está acima dela, inativo, consentindo que a outra esteja em atividade. Corretamente, portanto, se diz que "nós o escolheremos"[24]. Porque escolhemos de acordo com nossa vida o daímon que está acima. Então, por que é o daímon mesmo quem conduz? E porque não pode conduzir aquele que deixou de viver, aquele que podia conduzir antes, quando vivia, mas, tendo deixado de viver, deve transferir a outro a atividade, uma vez que está morto em relação àquela que, de acordo com sua atividade, era sua própria vida. Dessa forma, quem deseja conduzir é também aquele que, depois de dominar, vive ele mesmo tendo também ele um outro daímon; mas, se ele se torna pesado devido à pressão de um caráter inferior[25], recebe isso mesmo como punição. É deste modo que o homem mau obtém uma existência[26] bestial: porque a parte que estava ativa em sua vida gravitou até a inferior por semelhança. Mas, se é capaz de seguir o daímon que é

---

[22] Daímon ou deus.
[23] Platão, *Fédon* 107 d 6-7.
[24] Platão, *República* 617 e 1.
[25] Cf. Platão, *Fédon* 81 c 8-10.
[26] *Bíos*; cf. III. 7 [45], nota 68.

superior a ele, torna-se superior vivendo como aquele, isto é, porque se pôs sob aquela parte superior sua à qual se dirige, e depois de viver aquela vida vive outra até chegar no alto. Pois a alma é também muitas coisas, isto é, todas as coisas, tanto as de cima quanto as de baixo, alcançando toda vida, e somos cada um de nós um cosmos inteligível, estando em contato com este mundo pelas coisas de baixo, e com o inteligível pelas coisas de cima e pelas do cosmos; e permanecemos no alto com a parte restante do universo inteligível, ao passo que, com a última parte dele, estamos acorrentados ao baixo, como se transmitíssemos ao que está em baixo uma emanação dele, ou melhor, uma atividade, dele oriunda sem que ele diminua.

4. Então, essa parte está sempre no corpo? Não, não; pois, se nos volvemos, essa parte também se volve conosco. E o que acontece com a alma do universo? Se ela se volver, também sua parte se afastará[27]? Na verdade, ela sequer se inclinou com sua parte última; pois nem veio nem desceu, mas é o corpo do cosmos que, enquanto ela permanece, se ajusta a ela[28] e como que se ilumina sem perturbá-la. Mas como? Não sente sensação alguma? Visão ele não tem, diz[29], porque sequer tem olhos; e tampouco tem ouvidos, nem narizes, evidentemente, nem língua. Quê, então? Não tem ele consciência[30] como nós do que acontece em nosso interior? Não, àqueles que vivem de modo semelhante à natureza é própria a

---

[27] De seu corpo.
[28] Cf. Platão, *Timeu* 36 e 1.
[29] Cf. Platão, *Timeu* 33 c 1-3.
[30] *Synaísthesis*.

quietude. Nem mesmo prazer. Portanto, a capacidade vegetativa também está presente sem estar presente e o mesmo se dá com a capacidade sensitiva. Mas tratamos do cosmos em outro lugar; agora, ele foi mencionado na medida em que o tangia o problema.

5. Mas, se lá a alma escolhe seu daímon e se escolhe sua existência[31], como ainda somos responsáveis por algo? É que essa escolha[32] de lá mencionada significa enigmaticamente a decisão[33] e a disposição da alma de modo geral e universal. Mas, se a decisão da alma é responsável e quem domina é a parte que a alma tem disponível como resultado de suas preexistências[34], o corpo não é mais culpado por nenhum mal ao homem; porque, se a índole da alma precede o corpo, ela tem aquilo que escolheu e, diz ele[35], não muda de daímon, então não é aqui alguém se torna sábio ou vil. Então, um é sábio e outro é vil em potência e passam a sê-lo em ato? Que acontece, pois, se o sábio de índole tem por acaso um corpo vil e o vil, o contrário?

Na verdade, a índole de uma ou outra alma pode proporcionar-lhes em maior ou melhor grau um ou outro tipo de corpo, pois mesmos os outros fatores exteriores, os lances do acaso, não excluem toda a decisão. E quando se diz[36] que

---

[31] Cf. Platão, *República* 617 e 1-2
[32] *Haíresis.*
[33] *Proaíresis.*
[34] Cf. Platão, *República* 620 a 2-3.
[35] Cf. Platão, *República* 620 d 8-e 1.
[36] Platão, *República* 617 e 6-618 a 1.

primeiro as "sortes" e, em seguida, os "paradigmas de existência" e, depois, se diz que as almas que vão escolher seu daímon e vão escolher, dentre que se apresentam, sua existência de acordo com suas índoles, (Platão) atribui a maior parte da responsabilidade às almas, porque são elas que dispõem o que lhes é dado em conformidade com sua índole. Pois, que esse daímon não está totalmente fora de nós - salvo no sentido de não está ligado a nós - nem ativo, mas é nosso, no que diz respeito à alma, mas não o nosso se somos tomados como homens de determinado tipo e que possuem a vida que está abaixo dele, atestam as palavras do *Timeu*[37]: essas palavras, se tomadas nesse sentido, não estarão em conflito algum, embora comportem alguma discordância se o daímon for tomado em outro sentido. E a afirmação de que "ele mesmo é a realização das coisas que escolheu"[38] está de acordo com isso. Pois, estando assentado acima de nós, não nos permite ir muito mais para baixo, para o inferior, mas apenas aquilo que está abaixo dele está ativo, e não nos permite ir mais alto do que ele nem ao mesmo nível: pois não é possível tornar-se outra coisa além do que se é.

6. Que, então, é o sábio? Ora, aquele que age com sua melhor parte. Na verdade, não seria sábio se tivesse o daímon agindo junto com ele. Porque é o intelecto que está ativo nele. Portanto, ou ele mesmo é daímon, ou está em acordo com um daímon, ou seu daímon é um deus. Então, seu daímon estará acima do

---

[37] 90 a-c.
[38] Platão, *República* e 1.

intelecto? Se o que está acima de intelecto é seu daímon, por que então não era sábio desde o princípio? Ora, por causa do tumulto resultante do nascimento[39]. Todavia, mesmo antes da razão, há nele um movimento que, do interior, tende ao que lhe é próprio.

Então, seu daímon o endireita completamente? Não completamente, se é verdade que a alma está disposta de maneira tal que, em determinadas circunstâncias, sendo tal como é, ela tem determinada existência e determinada decisão. Entretanto, diz-se[40] que esse daímon que mencionamos não permanece o mesmo depois de conduzir a alma ao Hades, a menos que a alma escolha as [illegible]sas novamente. Mas que acontece antes? Com efeito, conduzir as almas ao julgamento significa que o daímon retorna, após o óbito, à mesma maneira de ser que tinha antes do nascimento; em seguida, como se começasse de novo, assiste ao castigo das almas durante o tempo anterior ao seu ulterior nascimento. Isso, para elas, não é existência, mas punição.

E quem presencia a punição das almas que se introduzem em bestas? Alguém inferior a um daímon? É um daímon, mas ou perverso, ou idiota. E as de cima? Dentre as de cima, algumas estão na região sensível e outra fora. Assim, as que estão na região sensível estão ou no sol ou em algum outro planeta, mas outras estão na esfera das estrelas fixas, cada uma de acordo com a atividade racional que

---

[39] Cf. Platão, *Timeu* 43 b 6.
[40] Cf. Platão, *Fédon* 107 d 7-8.

exercitou aqui[41]; pois deve-se pensar que, em nossa alma, há um cosmos não apenas inteligível, mas também uma disposição homogênea à da alma do cosmos; e que, então, como a alma do cosmos está distribuída, segundo suas diversas capacidades, tanto pela esfera das estrelas fixas quanto pela dos planetas, também assim estão, de modo homogêneo a essas capacidades, as almas que estão em nós, e que de cada uma delas deriva uma atividade, e que elas, uma vez libertadas, retornam para lá, para o astro que concorda com a índole e com a capacidade que elas exerceram e viveram; e empregará tal astro como um deus ou um daímon, esse mesmo ou o que está acima dessa capacidade; mas isso deve ser investigado melhor.

Mas as almas que saíram ultrapassaram a natureza daimônica e todo o destino do nascimento e, em geral, o que é inerente a esta região visível, ao passo que a alma que está lá, uma vez que em sua subida elevou consigo também essa essência desejosa de nascer que há nela – e se alguém disser que essa essência é a que "se divide nos corpos"[42] multiplicando-se e dividindo-se conjuntamente com os corpos, dirá corretamente. Mas ela não se divide em magnitude: pois é a mesma coisa presente em todos inteira e a uma só vez una. E assim, como tal essência se divide desse modo, de um só vivente sempre é engendrada uma multiplicidade, assim como a partir dos vegetais; pois mesmo a alma dos vegetais é divisível nos corpos. E, quando procria permanecendo em um mesmo vivente, é semelhante à

---

[41] Cf. Platão, *Timeu* 41 d-42 d.
[42] Platão, *Timeu* 35 a 2-3.

dos vegetais; mas quando, afastando-se, procria antes de afastar-se, como ocorre nos vegetais arrancados ou nos animais mortos quando, como resultado da corrupção, de um só muitos nascem. Todavia, deve atuar em conjunto, procedendo do universo, a capacidade similar que há aqui, uma vez que é a mesma.

E quando a alma vem novamente para cá, tem ou o mesmo ou um outro daímon, de acordo com a vida que levará. Então, primeiro, adentra este mundo como se estivesse em um barco acompanhada por esse daímon[43]; em seguida, a chamada "natureza do fuso"[44] a acolhe e a acomoda como em uma nau, em um assento do acaso[45]. E quando a rotação celeste arrasta consigo como um redemoinho àquele que está sentado na nau ou mesmo em movimento, ocorrem vários e variegados espetáculos, peripécias e incidentes, ou seja, como quando o passageiro de uma nau de verdade é movido seja pelo balanço da nau, seja por um impulso espontâneo e próprio que possa sofrer devido à sua própria peculiaridade, pelo fato de ir a bordo. Porque, nas mesmas circunstâncias, nem todos se movem, desejam ou agem do mesmo modo. Portanto, coisas diferentes ocorrem a pessoas diferentes, quer provocadas pelos mesmos acontecimentos, quer por diferentes, ou ainda coisas idênticas ocorrem a pessoas diferentes, mesmo que os incidentes sejam diferentes: porque assim é o destino.

---

[43] Cf. Platão, *Timeu* 41 e 2.
[44] Platão, *República* 615 a 4.
[45] Cf Platão, *República* 617 a 5-7.

III. 5 [50]

Sobre o amor

1. Sobre o amor, se é um deus, um daímon ou uma afecção[1] da alma, ou se há um amor que é um deus ou daímon e algum outro que é afecção, e de que qualidade é cada um, vale a pena investigar perpassando as opiniões de outros homens e todas as que surgiram na filosofia a esse respeito, principalmente tudo o que pensa o divino Platão, que certamente muito escreveu sobre o amor em muitas passagens de seus escritos; ele, com efeito, não apenas disse que o amor é uma afecção originada nas almas[2], mas diz também que ele é um daímon[3] e discorreu acerca de seu nascimento, como e de onde se originou[4]. Quanto à afecção pela qual responsabilizamos o Amor[5], seguramente ninguém ignora que se origina nas almas que desejam se entrelaçar com algo belo, e que essa ânsia[6] pode ser tanto o que nasce nos homens temperantes que se familiarizaram com a beleza em si mesma, quanto o que tende à ação de algo feio; mas de onde cada um toma seu princípio, é o que agora convém examinar através de filosofia.

---

[1] *Páthos*.
[2] Cf. *Fedro* 242 b 2.
[3] Cf. *Banquete* 202 d 13.
[4] Cf. *Banquete* 203 a-e.
[5] Cf. Platão, *Banquete* 201 d-212 a. A inicial maiúscula é proposta por Henry e Schwyzer para designar o Amor personificado, figura mítica.
[6] *Éphesis*.

Bem, se alguém afirmar que tal princípio é não apenas o apetite[7], previamente presente nas almas, pela beleza em si mesma, mas também sua recognição, sua consangüinidade e uma apercepção[8] irracional de afinidade, ele encontraria, creio eu, a verdadeira causa. Porque o feio é contrário tanto à natureza quanto a deus[9]. Pois a natureza produz olhando para o belo e olha para o determinado, que está na série do bem[10], ao passo que o indeterminado é feio e pertence à outra série. E a natureza provém lá de cima, do bem e, evidentemente, do belo; e se alguém se apaixona por algo e lhe é congênere, também se sente familiarizado com as imagens dessa coisa. No entanto, se alguém suprime essa causa, não poderá explicar como e por que causas surge a afecção, nem mesmo no caso dos que amam por meio da união carnal. Pois também estes querem "procriar no belo"[11]; porque seria absurdo que, querendo a natureza produzir coisas belas, quisesse engendrar no feio. No entanto, é verdade que, aos que se sentem movidos a engendrar aqui em baixo, basta-lhes possuir a beleza aqui de baixo, que está presente em imagens e corpos, uma vez que nelas não está presente o arquétipo, que é a causa de que eles amem também a beleza aqui de baixo. E para aqueles que, partindo da beleza aqui em baixo, alcançaram a reminiscência da de lá, não sentem pela daqui mais que o carinho que se sente

---

[7] *Orexis*.

[8] *Sýnesis*.

[9] Convicção que não está ausente de Platão (cf. *Banquete* 206 d), mas que é radicalizada por Plotino (cf. I. 6 [1] 2. 7-11) e jamais abandonada pelos escritores de grande sensibilidade estética com tendência religiosa: tome-se o exemplo de J.-K. Huysmans: "Mais comment faire comprendre (...) que la laideur est sacrilège (...)?" (*En Route*, 50ª ed, Paris, Plon, 1923, p. 13).

[10] Alusão às duas séries pitagóricas: a das coisas boas, controladas pelo limite, e a das coisas más, controlada pela ilimitação (cf. Aristóteles, *Metafísica* A 5. 986b 1).

[11] Platão, *Banquete* 206 c 4-5.

por uma imagem; mas, para aqueles que não alcançaram reminiscência da de lá, a daqui de baixo lhes parece verdadeira por sua ignorância a respeito da afecção. Contudo, para aqueles que são temperantes, sua familiaridade com a beleza daqui está isenta de erro, mas o desvio para união carnal é um erro.

Para aquele em que o amor pelo belo é puro, é-lhe satisfatória a beleza apenas, quer a tenha alcançado por reminiscência, quer não; mas para aquele em que se mistura outro desejo[12], "o de ser imortal tal como é possível em um mortal"[13], esse busca o belo no eterno e no perpétuo e, se avança de acordo com a natureza, semeia e engendra no belo, semeando para seu sempre[14], mas semeando no belo por ser congênere do belo. Pois o perpétuo é congênere do belo e a natureza perpétua é a beleza primária, e todas as coisas derivadas daquela são belas. Portanto, aquele que não quer engendrar é mais autosuficiente porque possui beleza, ao passo que aquele que deseja produzir, quer produzir o belo porque é deficiente dele e não autosuficiente; e se vai produzir algo belo, pensa ele ser suficiente se engendrar no belo[15]. Mas os que querem engendrar de maneira contrária à lei e contrária à natureza[16], fazendo de início o caminho conforme à natureza, porém logo, tornam-se transviados ao desviarem, por assim dizer, dessa via e, sucumbindo, jazem prostrados sem conhecer nem a

---

[12] *Epithymía*.
[13] Platão, *Banquete* 206 e 8.
[14] Isto é, para perpetuar-se.
[15] Cf. Platão, *Banquete* 206 c 4.
[16] Plotino reprova o homossexualismo (cf. *Vida de Plotino*, 15. 6-17).

meta a que lhes conduzia o amor, nem o desejo de procriação, nem a função da imagem da beleza, nem o que é a beleza em si.

Em todo caso, os amantes de corpos belos, mas não por razão da união carnal, os amam porque são belos, ao passo que os que amam com o amor chamado misto[17], se é por mulheres, fazem-no para perpetuar-se, mas, se não é por elas, estão descaminhados. Todavia, há homens melhores: estes são temperantes em relação a ambos[18]. Contudo, alguns deles se contentam em venerar a beleza daqui, ao passo que outros, todos os que se rememoraram, veneram também a de lá, e não menosprezam a daqui porque a vêem como produto e brinquedo daquela. Enfim, a estes[19] concerne a beleza sem a fealdade, enquanto que os outros[20], ainda que por causa da beleza, caem em fealdade; pois o desejo do bem amiúde contém um desvio para o mal. E tais são as afecções da alma.

2. Entretanto, acerca desse Amor a que consideram deus não apenas os outros homens, mas também os teólogos[21] e também Platão, que em muitas passagens diz que ele é filho de Afrodite[22] e que seu ofício é o de "supervisor de

---

[17] Cf. Platão, *Leis* 837 b 4-6.
[18] Em relação a ambos os amores, tanto o heterossexual (conforme à natureza), quanto ao homossexual (contrário à natureza).
[19] Os temperantes que amam sem união carnal.
[20] Os intemperantes que amam com união carnal.
[21] Teólogos, para Plotino, são os autores de teogonias e cosmogonias, especialmente Hesíodo (cf. *Teogonia*, 120).
[22] Platão, *Fedro* 242 d 9.

belos rapazes"[23] e de motivador das almas à beleza de lá ou, ainda, o de aumentar a tendência[24] já existente para a beleza de lá: acerca dele, sobretudo, devemos filosofar; além disso, devemos aceitar todas as coisas ditas no *Banquete*, entre as quais não <diz que ele nasceu de Afrodite, mas que> <foi concebido>[25] no nascimento de Afrodite a partir de Penia e de Poros[26]. Mas parece que o discurso vai exigir-nos que digamos algo também algo sobre Afrodite, quer se diga que o Amor nasceu dela, quer com ela. Em primeiro, então, quem é Afrodite? Em seguida, será que o Amor nasceu dela, ou com ela, ou há algum modo de ter ele nascido ao mesmo tempo dela e com ela?

Afirmamos[27], na verdade, que Afrodite é dupla, dizendo que a urânia[28] é descendente de Urano, ao passo que a outra nasceu de Zeus e Dione, e que esta tange aos matrimônios aqui de baixo, sendo sua supervisora; a outra, porém, não tem mãe e está acima dos matrimônios, já que no céu não há matrimônios. E é necessário que a Afrodite chamada urânia por ser nascida de Cronos, que é o intelecto, filho daquele[29], seja a alma mais divina que, nascida imediatamente dele, que é puro, pura permaneceu lá em cima, não querendo nem podendo vir para baixo, pois não nasceu para andar entre as coisas aqui em baixo por ser uma

---

[23] Platão, *Fedro* 265 c 2-3.
[24] *Hormé*.
[25] Os editores suspeitam que haja uma lacuna de duas linhas nesta passagem. O que está entre sinais é, portanto, uma conjectura.
[26] Platão, *Banquete* 203 c; Penia é a probreza, e Poros, o recurso.
[27] Para esta passagem, cf. *Banquete* 180 d-e.
[28] Celeste, que descende de Urano, mas não é sua filha diretamente, uma vez que, para Plotino, essa Afrodite é filha de Cronos, como se verá abaixo.
[29] De Urano; em Plotino, Urano simboliza o bem ou uno, e Cronos o intelecto (cf. V. 1 [10] 7. 33-34; V. 8 [31] 13). Há aqui uma possível alusão ao *Crátilo* de Platão (396 b).

realidade[30] separada e uma essência impartícipe da matéria - daí terem dito enigmaticamente que ela é "sem mãe"[31] -, e com muita justiça pode-se chamá-la deusa, e não daímon, uma vez que não é misturada[32] e permanece pura em si mesma. Pois aquele[33] que nasce diretamente do intelecto é também ele puro, porque é forte por si mesmo graças à sua proximidade daquele, uma vez que deve tanto seu desejo quanto sua estabilidade àquele que a engendrou, que é capaz de a manter lá em cima: por isso a alma não pode tombar, pois está suspensa do intelecto, com muito mais intensidade do o sol pode reter toda a luz originada a partir dele que brilha a seu redor e dele depende.

Então, seguindo a Cronos ou, se se prefere, a Urano, pai de Cronos, ela dirige sua atividade para ele, familiariza-se com ele e, amando-o, engendra o Amor e com este olha para aquele, e esse ato da alma produz uma realidade e uma essência, e ambos olham para lá: a alma que engendra e o belo Amor engendrado como uma realidade que está eternamente voltada para outro ser belo e que nisso fundamenta seu ser, sendo um intermediário assim como o olho do desejante é intermediário entre o desejante e o desejado[34], porque fornece ao amante a visão o amado por sua mediação, mas ele próprio o precede, plenificando-se com o espetáculo antes de fornecer ao amante a possibilidade de

---

[30] *Hypóstasis*: realidade subsistente separada da matéria.
[31] Platão, *Banquete* 180 d 7.
[32] À matéria, entenda-se.
[33] Trata-se da alma superior.
[34] "Desejante" e "desejado" traduzem flexões do verbo *pothéo*, que significa "desejar ardentemente". O vocabulário do desejo no idioma grego é rico, talvez mais do que o do português, de modo que o nosso "desejar" traduz mais de um verbo grego. Contudo, assinalamos os pontos críticos.

ver mediante o órgão[35], vendo antes, é verdade, mas não do mesmo modo, porque, apesar de fixar no amante o objeto da visão, ele mesmo desfruta de uma beleza que passa correndo por ele.

3. Mas não convém desconfiar de que o amor seja uma realidade e uma essência originada essência e inferior, com efeito, à que o produziu, porque é existente, no entanto[36]. Porque aquela alma era uma essência originada da atividade da essência anterior a ela e da essência dos entes, e ela olha, olha intensamente, para aquele que era a essência primeira[37]. E esta era o objeto primário da visão da alma, e ela olhava para ele como seu próprio bem e se alegrava ao olhar; e o objeto da visão era de tal natureza que o sujeito que olhava não podia fazer dessa visão uma coisa secundária, de modo que, por causa de uma espécie de prazer, de sua tensão em direção a ele e da intensidade da visão, a alma engendrou a partir de si mesma algo digno dela e do objeto de sua visão. Então, daquele cuja atividade está intensamente aplicada ao que é visto e daquele que por assim dizer emana do que é visto[38], provavelmente nasceu o Amor, como um olho plenificado, como uma visão com a imagem, originando-se

---

[35] O Amor é um intermediário entre a alma/Afrodite e o intelecto/Cronos: ele é o olho através do qual ela olha para seu pai, sendo plenificado por esse espetáculo antes de possibilitar a ela que o veja.

[36] Apesar de ser inferior à essência de que se originou, o Amor é uma realidade e uma essência que realmente existe.

[37] O intelecto.

[38] A alma é quem vê e o intelecto é seu objeto de visão.

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

principalmente disso seu nome, porque possui sua realidade a partir da visão[39]. Pois é a partir dele que a afecção recebe sua nomenclatura[40], haja vista que o que é essência é anterior ao que não é essência - embora se diga que "amar" é a afecção -, uma vez que se diria "o amor por alguém o possui", mas não "amor" sem mais[41].

Tal seria, de fato, o Amor da alma lá em cima, olhando também ele para cima, porque é companheiro dela e foi engendrado a partir dela e porque ela se satisfaz com a contemplação dos deuses. Dizendo que aquela alma, a que primeiro ilumina o céu, é separada, também postularemos esse Amor como separado - se também dissermos que a alma era sobretudo celeste: porque, ao dizer que o melhor em nós está em nós, postulamos também, no entanto, que ele mesmo é separado - que esse Amor esteja apenas lá onde está a alma incontaminada. Mas, como também devia haver uma alma deste universo[42], com ela também nasceu, nesse momento, o outro Amor que é um olho dela, um olho que também nasceu do seu apetite. Contudo, uma vez que essa Afrodite é a alma deste cosmos, não apenas uma alma qualquer nem alma sem mais, e que ela engendrou o Amor existente neste cosmos, que já tange, também ele, aos matrimônios, ele motiva as almas dos jovens e obriga à alma com que está coordenado a voltar-se para o alto na mesma medida em que também tange ao

---

[39] Plotino se refere à falsa etimologia que liga *Éros* a *hórasis* ("visão"); cf. *Etymologicum Magnum* (ed. Gaisford, 1948), p. 379, *sub uoce*.

[40] Isto é, a partir do deus Amor a afecção da alma recebe o nome de "amor".

[41] O amor como afecção da alma é relativo, não substancial (cf. Platão, *Banquete* 199 d-e).

[42] A alma inferior, responsável por este universo sensível.

apetite lá do alto, na mesma proporção em que essa alma também é capaz alcançar a lembrança daqueles seres inteligíveis. Toda alma, efetivamente, anseia pelo bem, mesmo a alma mesclada e a que se tornou alma de um ser particular: pois esta se segue àquela e dela se origina.

4. Então, cada alma[43] também possui um amor desse tipo, que existe em essência e em realidade? Sim, pois por que a alma total e a alma do universo[44] terão um amor real[45], mas a alma de cada um de nós não, bem como a alma presente em todos os demais viventes? E será esse amor o daímon que dizem acompanhar a cada pessoa, o amor de cada pessoa mesma[46]? Porque este parece ser também quem implanta os desejos de acordo com a natureza de cada alma, pois cada uma almeja de modo correspondente à sua própria natureza e engendra um amor na medida de seu mérito e relativo a sua essência. Em suma, que a alma total possua um amor total e as particulares, cada uma delas, seu amor.

E, na mesma medida em que cada alma não se encontra apartada da total, mas está nela compreendida de tal modo que todas sejam uma só[47], também o amor individual está no universal; mas, por sua vez, o amor particular coexistirá

---

[43] As almas individuais de cada homem.

[44] Plotino não emprega sempre rigorosamente sua terminologia, contudo, convém distinguir aqui a alma total (*hóle psychê*) e a alma do universo (*psychê toû pantós*): a primeira é a alma superior, hipostática, unidade original e transcendente a partir da qual provêm as almas particulares, isto é, as almas ligadas a um corpo, dentre as quais se inclui a alma do universo (cf. IV. 3 [27] 2 52-58; 4. 14).

[45] *Hypóstatos*.

[46] Cf. Platão, *Fédon* 107 d 6, 113 d 2.

[47] Cf. IV. 9 [8] 5. 8ss.

com cada alma particular, e aquele grande amor, com a alma total, e o que está presente no universo, com o universo em todas as suas partes; e esse amor uno, por sua vez, far-se-á e será muitos, manifestando-se em qualquer parte do universo que queira, configurando-se como partes de si mesmo e assim se manifestando, se quiser. Contudo, deve-se pensar que haverá também muitas Afrodites no universo, que como daímones nele se originaram em companhia do Amor, emanando a partir de uma Afrodite universal e dela dependendo essas muitas particulares com seus próprios amores, se é mesmo verdade que a alma é mãe do amor, que Afrodite é a alma e que o amor é a atividade da alma que tende ao bem. Portanto, esse amor que conduz cada alma para a natureza do bem[48] será um deus se for o da alma superior, um deus que mantém a alma sempre contato com aquele, ao passo que será um daímon se for o da alma mesclada.

5. Mas qual é a natureza do daímon, isto é, dos daímones em geral, a respeito da qual também se diz, no *Banquete*[49], tanto sobre a dos outros quanto a do Amor mesmo[50], que foi engendrada por Penia e por Poros, filho de Mêtis[51], na festa do nascimento de Afrodite? Supor que seja dito por Platão que o Amor é

---

[48] Cf. Platão, *Banquete* 206 a; *República* 501 d 1.
[49] 203 b-c.
[50] Isto é, tanto a respeito da natureza dos outros daímones, quanto a respeito da natureza do daímon que é o Amor ele mesmo.
[51] "Astúcia", "prudência".

este cosmos[52], mas não o Amor do cosmos nascido nele, encerra muitas objeções a essa opinião, porque o cosmos é descrito como um "deus feliz" e "autosuficiente"[53], mas é admitido pelo autor que esse Amor[54] não é nem deus nem autosuficiente, mas sempre carente. Ademais, se o cosmos se constitui mesmo de alma e corpo, e se a alma do cosmos é sua Afrodite, é necessário que Afrodite seja a parte principal do Amor; ou, se o cosmos é sua alma, assim como o homem é a alma do homem[55], é necessário que Afrodite seja o Amor. Logo, por que esse amor, sendo um daímon, há de ser o cosmos, ao passo que os demais daímones - pois é evidente que eles são da mesma essência - não o serão também eles? Assim, o cosmos será, justamente, um sistema de daímones. E aquele que é chamado "supervisor de belos rapazes"[56], como poderia ser o cosmos? E os epítetos de "sem leito", "descalço" e "sem casa"[57], como lhe seriam adequados senão de modo tênue e inconveniente?

6. Que, então, devemos dizer sobre o Amor e do foi chamado seu nascimento? É evidente, de fato, que devemos considerar quem é Penia e quem é Poros, e como eles são seus genitores adequados. Também é, de fato, evidente que eles devem ser adequados para os demais daímones, se é verdade que deve

---

[52] Este cosmos sensível; cf. Plutarco, *De Iside et Osiride* 374 d-e; Cornuto, *Theologiae Graecae Compendium*, p. 48, 5ss., ed. Lang.
[53] *Timeu* 33 d 2; 34 b 8.
[54] O Amor que é um daímon (cf. *Banquete* 202 d).
[55] Cf. Platão, *Alcibíades* 130 c; *Leis* 959 a 7; I. 1 [53] 7. 21-24; V. 3 [49] 31-45.
[56] Platão, *Fedro* 265 c 2-3.
[57] *Banquete* 203 d 1-2.

haver uma única natureza e essência dos daímones enquanto daímones, a menos que eles tenham apenas um nome em comum. Consideremos, portanto, de que modo deslindamos deuses dos daímones: mesmo que amiúde digamos que os daímones também são deuses, pelo menos quando, porém, dizemos que o gênero de uns é distinto do de outros, afirmamos e pensamos que o gênero dos deuses é impassível, ao passo que aos daímones atribuímos afecções, dizemos que, ainda que eternos e contíguos aos deuses, já estão próximos de nós, sendo intermediários[58] entre os deuses e nosso gênero. Então, por que os daímones não permanecem impassíveis, por que desceram em natureza a um nível inferior? Ademais, é preciso examinar ainda isto: se não há no inteligível um daímon sequer e, por sua vez, se neste cosmos há apenas daímones, enquanto deus está confinado no inteligível, ou se "também aqui estão os deuses"[59] e se o cosmos, como se costuma dizer, é "um terceiro deus"[60] e se cada um dos astros até a lua são deuses.

É melhor dizer que no inteligível não há nenhum daímon, mas, se existe um daímon em si[61], este também é um deus, e que no sensível, por sua vez, os deuses visíveis[62] até a lua são deuses secundários que existem depois daqueles e de acordo com aqueles que são os inteligíveis, deles dependentes como o brilho ao redor de cada astro. Mas que são os daímones? Serão o vestígio de cada alma

---

[58] Cf. *Banquete* 202 d 11.
[59] Heráclito, fr. 9 Diels = Aristóteles, *Partes dos Animais* I 5. 645a 21.
[60] Numênio, fr. 21 Des Places = *Testim.* 24 Leemans = Proclo, *In Timeum* 93a, I. 304 1.
[61] Cf. III. 4 [15] 6. 4; VI. 7 [38] 6. 27.
[62] Cf. Platão, *Timeu* 40 d 4; *Epinomis* 984 d 4.

que se encontra no cosmos? E por que da alma no cosmos? Porque a alma pura engendra um deus, e dizíamos[63] que o amor dessa alma é um deus. Então, primeiro, por que nem todos os daímones são amores? Segundo, como nem eles são puros de matéria?

É que são amores os daímones engendrados pela alma quando ela anseia pelo bem e pelo belo, e todas as almas que estão neste mundo engendram esse daímon; mas os demais daímones, ainda que descendam também eles da alma do universo, são no entanto engendrados por outras potências e, de acordo com a necessidade do todo, complementam[64] e governam cada uma das coisas pelo bem do universo. Pois era preciso que a alma do cosmos abastecesse o cosmos engendrando potências que são daímones e que são convenientes[65] ao seu universo. Mas como e de que matéria participam? Não, certamente, da corporal, porque assim seriam viventes sensíveis. Porque, mesmo supondo que assumam corpos aéreos ou ígneos, é preciso porém que, em primeiro lugar, sua natureza seja diferente, para que possam mesmo participar do corpo: porque o inteiramente puro não se mescla diretamente com o corpo; contudo, para muitos parece que a essência do daímon enquanto daímon está acompanhada de um corpo de ar ou de fogo. Mas por que uma essência se mescla com um corpo e

---

[63] Veja-se o final do capítulo 4.

[64] Cf. Platão, *Banquete* 202 e 6.

[65] *Prosphórous* (nom. sing. *prósphoros*): como nota P. Hadot (*Plotin*, 1990, p. 127, n. 202) – e já percebera bem antes Ficino –, deve-se ter em mente as duas nuances dessa palavra: "apropriado", por um lado, porque a natureza dos daímones é congruente com o universo sensível por seu elemento material; "útil", por outro, porque está a serviço do universo. Com isso em mente, Ficino (*apud* Hadot) traduzira essa palavra por duas: *congruas* e *conferentes*.

outra não, se não houver uma causa para a que se mescla? Qual é, pois, esta causa? É preciso pressupor uma matéria inteligível para que aquilo que está em comunhão com ela alcance, através dela, também a matéria daqui, que é a dos corpos.

7. E por isso, no nascimento do Amor[66], Platão diz que "era de néctar a embriaguez que tinha Poros, pois ainda não existia vinho"[67], com o sentido de que o Amor nasceu antes do mundo sensível e que Penia participava da natureza do inteligível, e não que de uma imagem do inteligível nem de um reflexo de lá, mas que lá se encontrava e a ele[68] se uniu, significando isso que Penia deu à luz a realidade do Amor a partir da forma e da indeterminação que a alma possuía antes de atingir o bem, mas já pressagiando[69] que ele era algo real através de uma representação[70] indeterminada e indefinida[71]. Portanto, uma razão presente em uma não razão, em um desejo indeterminado e uma realidade turva, gerou um produto que não era perfeito nem suficiente, mas deficiente, uma vez que foi engendrado a partir de um anseio indeterminado e de uma de uma razão suficiente. Assim, ele[72] não é uma razão pura, porque contém em si um anseio

---

[66] Isto é, na seção do *Banquete* em que Platão narra o nascimento do Amor.
[67] *Banquete* 203 b 5.
[68] A Poros.
[69] Cf. Platão, *República* 505 e 1.
[70] *Phántasma*.
[71] Através de uma representação imprecisa, Penia (a alma inferior, matéria indeterminada) pressentiu que a existência do bem era real; juntando sua indeterminação à forma inteligível fornecida por Poros (o intelecto), deu à luz, então, o Amor-daímon que possui realidade substancial.
[72] O produto, o Amor.

indeterminado, irracional e indefinido; pois ele jamais se plenificará enquanto tiver em si a natureza do indeterminado. Mas ele depende da alma porque dela, como princípio, ele se originou e porque é uma mescla provinda de uma razão que não permaneceu em si, mas que se misturou à indeterminação (não foi ela mesma que se misturou à indeterminação, mas sim a razão dela derivada que se mesclou com a indeterminação). Assim, o amor é uma espécie de frenesi[73] áporo[74] por sua própria natureza: por isso o amor, mesmo ao alcançar, volta a ser áporo; pois não pode plenificar-se por causa da impossibilidade de um mescla: pois se plenifica verdadeiramente apenas o que já está plenificado por sua própria natureza; mas esse que anseia por causa de uma indigência inerente, mesmo que se plenifique momentaneamente, nada preserva[75]: a incapacidade do amor se deve à sua indigência, ao passo seu porejar[76] se deve à sua natureza de razão.

Mas deve-se pensar que tudo que é daimônico é tal e provém de tais; pois cada um dos daímones é capaz de porejar aquilo que lhe está destinado, e é ansioso por isso e, também por isso, é congênere ao Amor e não é ele mesmo pleno, mas anseia por alguma das coisas particulares que tem por bens. De onde vem que os homens daqui possuem esse que é o amor pelo bem sem mais e verdadeiro bem real, porque o que têm eles não é um amor particular; por outra parte, os que se alçam ao nível de outros daímones, se alçam ao nível ora de um

---

[73] Cf. Platão, *Fedro* 240 d 1, 251 d 6.

[74] Isto é, não Poros, sem recurso; o jogo de palavras está presente no *Banquete* (204 b 7), onde Penia é qualificada de *áporos* por oposição a Poros.

[75] Cf. Platão, *Banquete* 203 d 3-4.

[76] *Poristikón*: "capacidade de recursos"; como se nota, é mais um jogo com *póros* (entenda-se "porejar" como "transbordar por excesso de recurso".

daímon, ora de outro, porque deixaram inativo o daímon absoluto que possuíam e atuam, por sua vez, ao nível daquele outro daímon "que eles escolheram"[77] de acordo com a parte correspondente do princípio ativo neles, que é a alma. Mas aqueles que anseiam por coisas más, fazem-no porque com os maus desejos implantados renegaram todos os amores que havia neles, assim como renegaram a reta razão, que lhes é conatural, com as más opiniões adquiridas.

Portanto, são belos os amores naturais e conformes à natureza; e os da alma inferior são inferiores na medida de seu mérito e de sua potência, ao passo que os outros são superiores, mas todos existem em essência. Mas os amores daqueles que se desviaram e são contrários à natureza, esses são afecções, mas de modo algum essências nem realidades essenciais, porque já não foram engendrados pela alma, mas são excrescências que se criam com o vício, quando uma alma já envolta em disposições e estados engendra produtos similares. Porque, de modo geral, é provável que os bens verdadeiros, que são os conformes à natureza da alma que atua em objetos definidos, sejam essência, ao passo que as outras coisas não sejam produzidas pela alma mesma e não sejam mais do que afecções: são como pensamentos falsos que não têm essências como seu fundamento, como têm os pensamentos realmente verdadeiros, perpétuos e definidos, que possuem conjuntamente o inteligir, o inteligível e o ser, não apenas no intelecto simples[78], mas também no individual quando concerne ao

[77] Cf. Platão, *República* 620 d 8.
[78] *Haplôs*.

inteligível real, se é verdade que se deve considerar mesmo o intelecto que há em cada um de nós intelecção e inteligível puros - mesmo que nós não sejamos isso nem conjunta nem simplesmente; por isso, nosso amor é por coisas simples: porque nossas intelecções também o são; e, se são intelecções de alguma coisa particular, o são acidentalmente, como quando se considera que um triângulo particular, simplesmente enquanto triângulo, equivale a dois ângulos retos[79].

8. Mas quem é Zeus, em cujo jardim diz ele[80] que Poros adentrou, e que jardim é esse? Para nós, Afrodite era a alma e Poros era designado como a razão de todas as razões[81]. Mas estes, Zeus e seu jardim, devem ser considerados o quê? Porque não se deve postular Zeus como alma, se foi estabelecido que ela é Afrodite. Com efeito, também neste caso devemos conceber Zeus a partir do *Fedro* de Platão, onde ele diz que esse deus é o "grande comandante"[82], apesar de chamá-lo alhures, creio eu, o "terceiro"[83]; contudo, ele é mais claro no *Filebo*, quando diz que "em Zeus há uma alma régia e um intelecto régio"[84]. Se, pois, Zeus é um grande intelecto e uma grande alma, se é classificado entre as causas e

---

[79] Esta oração elíptica pode ser compreendida assim: quando se consideram os ângulos internos de um determinado triângulo como equivalentes a dois ângulos retos, chega-se a essa conclusão enquanto se considera o triângulo inteligível de modo absoluto; cf. Platão, *República* 510 d-e; Aristóteles, *Metafísica* Δ 30. 1025a 32.

[80] Platão, *Banquete* 203 b 5-6.

[81] Em 5. 5, e em 7. 9.

[82] 246 e 4.

[83] *Carta II* 312 e 3.

[84] 30 d 1-2. Normalmente, Plotino identifica o uno-bem a Urano e o intelecto a Cronos (V. 1 [10] 7. 33-34; V. 8 [31] 13); aqui, assim como em IV. 4 [28] 9. 1-3; 10. 1-4, Zeus toma o lugar de Cronos e simboliza, ao mesmo tempo, o intelecto e o intelecto da alma superior (cf. *supra*, nota 29; Igal, nota *ad locum*).

deve classificado segundo um princípio superior por outros motivos, mas, em particular, porque é "causa", "régio" e "comandante", então ele será identificado ao intelecto, ao passo que Afrodite, sendo sua filha, dele nascida e com ele vivendo, será identificada à alma, sendo chamada Afrodite por causa da beleza, do esplendor, da inocência e da delicadeza[85] da alma. Porque, se identificamos os deuses masculinos ao intelecto e se dizemos que as deusas correspondem às almas daqueles, dado que com cada intelecto coexiste uma alma, também por isso Afrodite seria a alma de Zeus, e mais uma vez testemunham esse raciocínio sacerdotes e teólogos, que identificam Hera a Afrodite e chamam astro de Hera ao astro de Afrodite[86] que há no céu[87].

9. Então, como Poros é a razão presente nas coisas do inteligível e no intelecto, e como é mais difuso e por assim dizer expandido, ele se relacionaria com a alma e estaria na alma. Pois o que está no intelecto está condensado e não lhe provém de outro, mas para Poros, por estar ébrio, a plenificação é algo adventício. Entretanto, aquilo que lá o plenifica de néctar, que poderia ser senão uma razão que caiu de um princípio superior a um inferior? Portanto, está na alma essa razão que, quando se diz que Afrodite nasceu[88], emanou do intelecto

---

[85] *Habrós*: supunha-se que o nome "Afrodite" estivesse ligado a essa palavra; cf. Hadot, 1990, p. 136, n. 274; *Etymologicum Magnum*, (ed. Gaisford, 1948), p. 179, *sub uoce*.
[86] O planeta Vênus.
[87] Cf. Pseudo-Aristóteles, *De mundo* 2. 392a 28; Plínio, *História Natural* II 37.
[88] Cf. Platão, *Banquete* 203 b 1-2.

para o jardim dele[89]. E todo jardim é um esplendor e "um ornato de riqueza"[90]. Mas as terras de Zeus são esplendorosas pela razão e seus ornamentos são os esplendores que vieram do próprio intelecto para a alma. Ora, que outra coisa haveria de ser o jardim de Zeus senão suas estátuas e esplendores? E que haveriam de ser seus esplendores e adornos senão as razões dele emanadas? E, em conjunto, as razões são Poros, a euporia[91] e a riqueza de coisas belas já manifestas: isso é o inebriar-se com néctar[92]. Ora, para os deuses, que é o néctar senão o que o divino toma? E o que toma o divino que desceu abaixo do intelecto[93] é uma razão: mas o intelecto tem-se a si mesmo em sua saciedade[94] e, por ter-se, não se inebria: pois não contém nada adventício. Mas, como a razão é um rebento do intelecto e uma realidade posterior ao intelecto e já não é de si mesma, mas está em outro, diz-se[95] que ela descansava no jardim de Zeus, e que descansava no momento em que se anuncia que Afrodite passou a existir entre os entes.

Entretanto, os mitos, se hão de ser mitos, devem fragmentar em vários tempos as coisas que contam e decompor a multiplicidade de seres em elementos distintos que, embora estejam juntos, separam-se por classe ou por suas potências, uma vez que os discursos também fabricam gerações de coisas

---

[89] Cf. Platão, *Banquete* 203 b 6.
[90] Tucídides, II. 62, 3.
[91] *Euporía*: "abundância".
[92] Cf. Platão, *Banquete* 203 b 5.
[93] Trata-se da alma.
[94] A palavra *kóros* é com freqüência emprega por Plotino para caracterizar a plenitude do intelecto (cf. V. 1 [10] 7. 35; V. 8 [31] 13. 4; VI. 7 [38] 35. 26); em III. 8 [30] 11. 39-41, Plotino brinca com as duas acepções da palavra, que também significa "rapaz" (cf. nota 68 de III. 8 [30]).
[95] Cf. Platão, *Banquete* 206 d 6.

ingeradas, separam mesmo coisas que são juntas e, após ensinar como podem, permitem a quem já os compreendeu recompô-los.

E eis nossa recomposição: a alma, estando junto ao intelecto, vindo a existir a partir do intelecto, sendo logo preenchida por razões, embelecida com belos adornos e plenificada pela euporia, de modo a nela haver esplendores e imagens de todas as coisas belas, em sua totalidade é Afrodite, e as razões todas nela presentes são euporia e Poros, quando o néctar emana das coisas lá de cima; e os esplendores que nela estão, como descansam nessa vida[96], são denominados "o jardim de Zeus", e lá Poros "dorme, pesado" pela bebida com que se plenificou. E, como a vida se manifestou e está sempre entre os entes, diz que os deuses "festejam"[97], como se estivessem em tamanha felicidade. E, assim, eternamente, é como veio a existir por necessidade, oriundo do anseio da alma pelo superior e pelo bem, e como sempre existiu desde que a alma existe: o Amor.

E ele é um acontecimento misto porque participa da indigência[98], pelo fato de desejar plenificar-se, mas não é impartícipe da euporia, pelo fato de buscar o que falta ao que tem: pois, de fato, o que é completamente impartícipe do bem jamais buscaria o bem[99]. Diz-se, pois, que provém de Poros e Penia pelo fato de que a deficiência e o anseio e a lembrança das razões, conjuntando-se na alma, engendraram essa atividade dirigida para o bem, que é esse Amor. Sua mãe é

---

[96] Nessa vida que é a alma, entenda-se.
[97] Referências ao *Banquete* (203 b).
[98] Cf. *Banquete* 203 d 3.
[99] Cf. VI. 7 [38] 28. 1-29.

Penia porque o anseio é sempre próprio do indigente[100]. E Penia é a matéria porque também a matéria é indigente em tudo e porque a indeterminação do desejo pelo bem – pois não há conformação alguma nem razão naquele que anseia pelo bem[101] – torna aquele que anseia, na medida em que anseia, mais material. Entretanto, o que está voltado para si mesmo é uma forma que permanece sozinha em si mesma; e, se anseia por receber, prepara sua capacidade receptiva como matéria para a forma futura. Na verdade, é assim que o Amor é alguém material, e ele é um daímon nascido da alma enquanto ela carecia do bem, mas por ele ansiava.

---

[100] Cf. *Banquete* 200 a-e.

[101] Esta parentética pode parecer contraditória, inicialmente; deve-se, no entanto,ter em conta que essa matéria é a matéria inteligível de que fala Plotino em 6. 44: trata-se da alma em seu estado de indeterminação inicial, antes de receber sua conformação (*morphé*) e suas razões formativas (*lógoi*) do intelecto.

III. 6 [26]

Sobre a impassibilidade dos incorpóreos

1. Dizendo[1] que as sensações não são afecções, mas atividades e juízos sobre os afectos[2], uma vez que as afecções ocorrem em algo outro[3], tal como, digamos, o corpo determinado[4], ao passo que o juízo ocorre na alma e não é uma afecção - porque, nesse caso, seria preciso ocorrer outro juízo e remontar sempre até o infinito –, tínhamos também aqui a dificuldade, em nada menor, de se o juízo enquanto juízo não recebe nada do que é julgado. Ora, se recebe uma impressão, foi afectado. Contudo, era-nos possível dizer, também acerca das chamadas impressões[5], que seu modo[6] é inteiramente distinto do que se supôs, mas similar ao que ocorre nas intelecções[7], que são também elas atividades capazes de conhecer sem serem afectadas de modo algum; em geral, nossa tese e nossa intenção eram não sujeitar a alma a modificações e alterações tais como os

---

[1] Nas linhas que seguem, Plotino parece fazer referência a IV. 7 [2] 6-7 e VI. 4 [22] 6.

[2] *Pathémata* (plural de *páthema*): é o conteúdo da afecção, a impressão do objeto sensível exterior à alma; essa palavra ocorre apenas três outras vezes neste tratado: em 5. 4, 5. 12 e 12. 13-14. A tradução "afecto" tenta preservar a relação *páthema/páthos* ("afecção") e, ao mesmo tempo, marcar que não se trata do "afeto" entendido como inclinação emocional. O que afirma Plotino é que a sensação não é uma modificação da alma em um processo passivo, mas uma atividade e um juízo reflexivo da alma impassível acerca do conteúdo das afecções.

[3] Em algo diferente da alma.

[4] *Soma toionde*: "corpo deste tipo", isto é, um corpo particular animado: cf. Aristóteles, *Metafísica* Z 10, 1035b 16; Plotino: I. 1 [53] 7. 1-6.

[5] Pelos estóicos: cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, i. 141 e 484.

[6] Isto é, o modo como as impressões são produzidas.

[7] Cf. I. 1 [53] 7. 9-14; IV. 7 [2] 6. 22-24.

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

aquecimentos e esfriamentos dos corpos[8]. Todavia, seria preciso observar a chamada parte afectiva[9] da alma e examinar se admitiremos que também essa é imodificável ou se concederemos apenas a essa parte a possibilidade de ser afectada. Mas isso, depois[10], pois devemos examinar as dificuldades relativas às partes anteriores da alma.

Como, então, pode ser imodificável não só a parte anterior à afectiva, mas também a anterior à sensitiva e qualquer parte da alma em geral, se é nela em que se produzem o vício, as falsas opiniões e a ignorância? E também suas apropriações e aversões quando se compraz ou se entristece, se enfurece, tem inveja ou ciúme, quando deseja[11], enfim, quando não se mantém de modo algum em quietude[12], mas se move e altera com cada um dos incidentes. Ora, se a alma é um corpo e tem magnitude, não será fácil, ou melhor, será inteiramente impossível mostrar que ela é impassível e imodificável em qualquer uma das afecções que se diz nela ocorrerem; porém, se é uma essência sem magnitude e na qual deve estar presente também a incorruptibilidade, é preciso acautelarmo-nos contra atribuir a ela tais afecções, para que não nos passe desapercebido conceder que ela seja corruptível. Com efeito, como dissemos, seja sua essência número[13], seja razão[14], como pode uma afecção ocorrer em um número ou em

---

[8] Cf. *Stoicorum veterum Fragmenta*. I. 234 e III. 459.
[9] *Tó pathetikón*: a capacidade passiva da alma que é receptiva das afecções.
[10] Nos capítulos 4 e 5.
[11] O verbo é *epithymeîn*.
[12] Cf. Aristóteles. *Sobre a alma* I 4. 408b 2.
[13] Cf. V. 1 [10] 5. 9; VI. 5 [23] 9. 13-14; VI. 6 [34] 16. 43-46.

uma razão? Antes, porém, deve-se pensar que o que sobrevém à alma são razões irracionais e afecções inafectáveis[15], e cada um desses fenômenos, transferidos do corpo para a alma, e transferidos por analogia, deve ser entendido paradoxalmente, ou seja, no sentido de que a alma os tem sem tê-los e os sofre sem sofrê-los. Devemos investigar de que modo são essas coisas.

2. Em primeiro lugar, acerca do vício e da virtude, devemos dizer o que se origina no momento em que se diz que o vício está presente; porque dizemos que é preciso retirá-lo[16] como se houvesse algum mal na alma e fosse necessário introduzir a virtude, adorná-la e infundir beleza no lugar da fealdade anterior[17]. Se, pois, disséssemos que "a virtude é uma harmonia" e "o vício uma desarmonia"[18], emitiríamos uma opinião aceita pelos antigos e essa teoria acrescentaria algo não insignificante ao que investigamos? Pois, se harmonização das partes da alma entre si de acordo com a natureza é a virtude e sua não harmonização é o vício, não haveria nela nada adventício nem vindo de fora, mas cada parte chegaria tal como é a uma harmonia, ou não chegaria, no caso da desarmonia, sendo isso mesmo que ela é, como quando dançarinos dançam e cantam uns com os outros, mesmo que não sejam os mesmos, ou que apenas um

---

[14] Cf. V. 1 [10] 3. 7-8; 6. 45-5.

[15] Apenas nesta passagem emprego esse neologismo para traduzir *apathê* (plural de *apathés*), a fim de evidenciar a relação etimológica dessa palavra com *pathos* ("afecção"). Em todas as outras ocorrências, emprego "impassível".

[16] Cf. I. 2 [19] 4. 5-6; I. 6 [1] 5. 50-58.

[17] Cf. I. 6 [1] 9. 7ss.

[18] Platão, *Fedón* 93 e 8-9.

cante enquanto os demais deixem de cantar, ou que cada um cante sua parte; pois não é preciso que apenas cantem em conjunto, mas também que cada um cante belamente com sua própria musicalidade: assim, também lá, na alma, haverá harmonia se cada parte fizer o que lhe cabe[19]. E preciso, com efeito, que antes dessa harmonia haja uma outra virtude de cada parte e também um vício de cada parte anterior à desarmonia das partes entre si.

Então, cada parte é má pela presença de quê? Do vício, certamente. E boa, por sua vez? Da virtude, certamente. Então, se alguém diz que o vício para a parte racional é a ignorância, pode ser que esteja dizendo que a ignorância, concebida como negação, seja a não presença de algo. Mas, quando também há na alma da alma opiniões falsas, que são aquilo que principalmente causa o vício, como se poderá negar que se originam nela e que desse modo essa parte se altera? Não é a parte irascível, quando covarde, diferente de quando é corajosa? E a parte desiderativa[20], quando licenciosa, não é distinta de quando é temperante? Ora, ela foi afectada.

Não, pois diremos que, quando cada uma das partes está na virtude, ela atua de acordo com a essência pela qual cada uma escuta a razão[21]; e nossa capacidade de raciocinar provém do intelecto, ao passo que as outras provêm dessa capacidade. De fato, o escutar a razão é como ver: não é ser configurado,

---

[19] Cf. Platão, *República* 441 d–442 d.
[20] *Tò epithymoûn*.
[21] Cf. Heráclito, fr. 50 Diels.

mas ver e estar em ato quando se vê. Porque, assim como a visão é a mesma em sua essência tanto estando em potência quanto em ato, e o ato não é uma alteração, mas ele ao mesmo tempo se aproxima daquilo que possui por essência, está visto e conhece impassivelmente[22], assim é também como a capacidade de raciocinar se relaciona com o intelecto e o vê, e esse é a faculdade de inteligir, sem que se origine uma marca[23] interna, mas ela possui o que viu e também não o possui: possui porque o conhece, mas não o possui porque coisa alguma vinda do objeto visto nela se deposita, como a figura na cera. E é preciso lembrar que não foi dito que as lembranças vêm do armazenamento de certas coisas[24], mas da alma que desperta sua potência de modo a ter até mesmo o que não tem.

Quê, então? Antes de se lembrar desse modo, não era ela diferente do momento posterior, quando se lembra? Ora, queres que seja distinta? Pois não é, pelo menos, porque se alterou, a não ser que alguém diga que a passagem da potência ao ato seja uma alteração[25], porque não há nada que lhe seja acrescentado, mas ela faz por natureza exatamente aquilo que era[26]. Pois, em geral, as atividades dos seres imateriais se originam sem que eles se alterem juntamente; caso contrário, pereceriam; mas, muito pelo contrário, permanecendo; ser afectado enquanto está em atividade é coisa dos seres

---

[22] Cf. Aristóteles, *Sobre a alma* II 5. 417b 2-28.

[23] *Sphragís*.

[24] Cf. IV. 7 [2] 6. 43-49.

[25] Cf. Aristóteles, *Sobre a alma* II 5. 417b 5-11.

[26] A atualização da lembrança nada acrescenta à alma, que, antes e depois dela, permanece inalterada; ela apenas atualiza aquilo mesmo que ela era por natureza.

acompanhados de matéria. Mas, se for afectado sendo imaterial, não teria em que permanecer: assim como na vista, quando a visão se atualiza, o afectado é o olho, e as opiniões são como objetos da visão.

Mas como a parte irascível é covarde? E como também é corajosa? Ora, é covarde porque ou não olha para a razão, ou olha para uma razão que é vil, ou p[illegible] dos órgãos, isto é, por falta ou por corrupção dos instrumentos corporais, ou porque é impedida de agir, ou não se sente movida e como que excitada; é corajosa, se ocorrem as circunstâncias contrárias. Nesses casos, não há alteração nem afecção. E a parte desiderativa, quando apenas ela age, origina a chamada licenciosidade; pois ela faz tudo sozinha e não estão presentes as outras partes cuja função, quando presentes, é dominá-la e guiá-la. Se as visse, seria diferente, pois não faria tudo, mas descansaria um pouco ao ver, como lhe é possível, as outras partes. Mas talvez o chamado vício da parte desiderativa seja, no mais das vezes, um mau estado do corpo[27], e a virtude, o contrário; assim, em ambos os casos, não há nenhum acréscimo na alma.

3. Mas como se dão as apropriações e as aversões? E como tristezas, iras, prazeres, desejos e temores não serão modificações e afecções internas e que nos movem[28]? Com efeito, mesmo a propósito dessas afecções, é preciso fazer a seguinte distinção: negar-se a admitir que ocorram alterações e sensações

---

[27] Cf. Platão, *Timeu* 86 e.

[28] Cf. Platão, *República* 429 c-d, 430 a-b; Aristóteles, *Sobre a alma* I 4. 408a 34-b 18.

intensas dessas afecções é contradizer as evidências. Entretanto, se o aceitamos, é forçoso investigar o que é que se modifica. Porque, dizendo que essas coisas ocorrem na alma, corremos o risco de admitir algo semelhante a se disséssemos que a alma se ruboriza ou, ao contrário, fica pálida, sem refletir que essas afecções são originadas através da alma, porém em outra constituição[29]. Contudo, a vergonha está na alma quando ocorre o pensamento[30] de algo vergonhoso; mas é o corpo - ela, por assim dizer, o tem, ou, para não nos equivocarmos com as palavras, ele está submetido à alma e é distinto do inanimado - que se modifica em relação ao sangue, que é de grande mobilidade. E o princípio do chamado medo está na alma, mas a palidez se deve ao refluxo do sangue para dentro. E esse derramamento do prazer chega até a sensação relativa ao corpo, mas o que ocorre na alma já não é afecção. O mesmo se dá no caso da tristeza. Pois o desejo, enquanto o princípio do desejar está na alma, passa desapercebido, mas a sensação conhece aquilo que vem daí[31]. Porque, quando dizemos que a alma move a si mesma em seus desejos, raciocínios e opiniões, não dizemos que ela se agita para produzi-los, mas que esses movimentos se originam a partir dela. Pois, dizendo que o viver é movimento, não dizemos que ela seja alterável, mas sua vida é a atividade de cada parte segundo sua natureza e que não a desloca[32].

---

[29] Através da alma no corpo, ou melhor, através do composto formado pelo corpo e pela imagem da alma (cf. I. 1 [53] 6).

[30] Doxa.

[31] O princípio do desejo está na alma, mas a afecção do desejo não é notada enquanto não chega à sensação, causando assim uma modificação corpórea, não psíquica.

[32] Essa a atividade não desloca, não tira a alma de sua própria natureza (cf. VI. 5 [23] 3. 1-2).

Resumo[33]: é suficiente[34] se admitimos que as atividades, as vidas e os apetites[35] não são alterações, que as lembranças não são impressões estampadas nem as imaginações[36] são impressões como que em cera, e deve-se admitir que, em todos os casos, a alma permanece invariável em seu substrato e em sua essência ante todas as chamadas afecções e movimentos, e que a virtude e o vício não se originam como se originam no corpo a brancura e a negritude ou o calor e o frio, mas do modo como foi dito que se originam os contrários em geral, em ambas as direções e em todos os casos.

4. Devemos investigar a chamada parte afectiva da alma. De certo modo, já falamos[37] dela lá onde, a propósito de todas as afecções que se originam nas partes irascível e desiderativa, explicávamos como é cada uma; entretanto, ainda é preciso falando sobre ela, considerando, em primeiro lugar, o que dizemos ser a parte afectiva da alma. Com efeito, diz-se[38] que, universalmente, é aquilo onde as afecções parecem constituir-se; e são afecções as que são seguidas por prazeres ou tristezas. Dentre as afecções, algumas se constituem com as opiniões, como quando alguém sente medo porque tem a opinião de que estar em iminência de

---

[33] É bem provável que o trecho que segue seja um dos resumos redigidos por Porfírio (cf. introdução I. 2, nota 21; Bréhier, 1924-38, vol. III, p. 98, n. 2).

[34] Henry e Schwyzer pontuam o texto assim: *kephálaion dè hikanón*. ("um resumo suficiente."). Pareceu-me melhor alterar a pontuação proposta pelos editores, colocando os dois pontos depois de *kephálaion*.

[35] *Oréxeis*.

[36] *Phantásiai*.

[37] Cf. *supra* 2. 54 ss.

[38] Cf. Platão, *Timeu* 69 c 7-d 2.

morrer, ou se compraz pensando que algo bom lhe ocorrerá: a opinião está em uma parte e a afecção se moveu em outra[39]; mas outras afecções são tais que, regendo involuntariamente por si mesmas, produzem a opinião na faculdade que é opinativa por natureza. Foi dito[40] que a opinião deixa inalterada a parte opinativa; e que o medo resultante da opinião, provindo por sua vez de cima, da opinião, proporciona como que uma consciência[41] à parte da alma que se diz que teme[42].

Então, que produz esse temor? Desconserto e choque, dizem[43], ante um mal pressentido. Portanto, deveria ser assim evidente que a imaginação está na alma, tanto a primeira, que chamamos opinião, quanto a que dela provém e já não é opinião, mas como que uma opinião turvada e uma imaginação indistinta surgida na parte inferior, similar à atividade inerente à chamada natureza, tendo em conta que esta produz todas as coisas, como dizem, sem imaginação[44]. O que

---

[39] A opinião se forma na alma, ao passo que a afecção não.

[40] Cf. *supra* 3. 11 ss.

[41] Hirsch: A parte passional da alma não é dominada pela razão, de modo que tem apenas uma espécie imperfeita de consciência, de apercepção, de sua experiência.

[42] Merece ser citada a precisa e esclarecedora nota de Igal (1992, vol. II, p. 137, n. 28): "Até agora, Plotino falou de dois componentes: um psíquico (a opinião) e outro somático (a afecção). Adiante, se expressará com maior precisão: há um componente puramente psíquico, que é a opinião, própria da alma superior, e outro psicossomático, próprio do corpo específico [o composto formado pela imagem da alma e pelo corpo] e que consta, por sua vez, de dois subcomponentes: um somático, que á a afecção, e outro psíquico, que surge em uma parte afectiva da alma e é concebido como 'uma espécie de compreensão' (4. 15-16), uma 'quase-opinião' ou 'representação acrítica' (4. 20-23), 'uma espécie de figuração' (5. 3) ou 'visão' (5. 9). A tese de Plotino é que só o corpo é afeciado pela paixão, a alma, por outro lado, não é afeciada, nem a parte superior pela opinião, nem a parte afectiva pela quase-opinião".

[43] Os estóicos (cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III. 366).

[44] *Aphantástos*: cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II. 458, p. 150. 12; Plotino: III. 8 [30] 1. 22, IV. 4 [28] 13. 11-12.

resulta delas é já o desconserto sensível surgido no corpo, o abalo[45] e o tremor[46] do corpo, a palidez e a impossibilidade de falar. Certamente, esses efeitos não surgem na parte anímica: se não, diríamos que ela é corpórea, e, se fosse ela mesma quem sofresse tais efeitos, eles sequer chegariam ao corpo, pois o transmissor não poderia efetuar a transmissão porque estaria possuído pela afecção e se deslocaria de si mesmo.

No entanto, essa parte da alma, a afectiva, existe, e não é um corpo, mas uma forma. Na matéria, porém, não está apenas a faculdade desiderativa, mas também a de nutrição, crescimento e geração, que é raiz e princípio da forma desiderativa e afectiva. Em nenhuma forma deve estar presente um desconserto ou uma afecção em geral, mas a forma mesma deve permanecer imutável, ao passo que a matéria dessa forma deve ser afectada, quando quer que aconteça, enquanto a forma a move por sua presença. Pois não é precisamente a faculdade vegetativa a que vegeta quando faz vegetar, nem a que cresce quando faz crescer, e, em geral, não é ela a que, quando move, se move com aquele movimento com o qual move, mas ou não se move em absoluto ou se trata de um tipo distinto de movimento, ou seja, de atividade. Assim, a natureza mesma da forma deve ser atividade e deve produzir por sua presença, como se a harmonia movesse as cordas por si mesma. Portanto, a parte afectiva será causa de afecção, seja porque a afecção provém dela sob o movimento da imaginação sensível, seja sem a

---

[45] Cf. Platão, *Timeu* 85 c.

[46] Cf. Platão, *Filebo* 33 e 11.

imaginação; e devemos investigar isso, para sabermos se é a opinião provinda de cima quem inicia; mas a parte afectiva mesma permanece, como uma harmonia. As causas do movimento são análogas ao músico; mas as partes golpeadas pela afecção seriam comparáveis às cordas. Pois mesmo lá, a afectada não é a harmonia, mas a corda; no entanto, a corda não se moveria, ainda que o músico quisesse, se não o ditasse a harmonia.

5. Então, por que deve-se buscar tornar a alma impassível através da filosofia se ela não é afectada desde o início? Ora, uma vez que essa representação[47], por assim dizer, penetra na chamada parte afectiva da alma, ela produz o afecto subseqüente, o desconserto, e a imagem do mal pressentido se prende ao desconserto, e assim a razão julgou que devia eliminar totalmente tal imagem como suposta afecção e não permitir que se produzisse, na suposição de que, se se produz, a alma não esteja em bom estado, ao passo que, se não se produz, a alma se mantém impassível, uma vez desaparecida a causa da afecção, ou seja, a visão que se dava nela: é como se alguém, querendo acabar com as imaginações de seus sonhos, despertasse a alma imaginativa supondo que ela tivesse causado as afecções, tomando aquela espécie de visões vindas de fora por afectos da alma.

---

[47] *Phántasma.*

Mas que seria a purificação da alma se ela não permanece imobilizada de algum modo, ou que seria separá-la do corpo[48]? Ora, a purificação seria deixá-la sozinha e não acompanhada de outras coisas, ou não deixá-la a olhar para outra coisa nem a ter opiniões alheias, seja qual for o modo das opiniões, ou das afecções, como foi dito, e seria também não olhar para imagens nem fabricar afecções a partir delas. E o voltar-se das coisas de baixo para as outras, as de cima, não é verdade que é uma purificação, mais ainda, uma separação, por parte daquela alma que deixa já de estar no corpo como pertence deste? E ser como uma luz em um meio não turvo? Todavia, por mais que a luz esteja nesse meio turvo, ela é impassível. Mas a purificação da parte afectiva consiste em despertar de suas imagens absurdas e não olhar para elas, ao passo que a separação se logra moderando sua inclinação e deixando de imaginar coisas aqui de baixo. Mas a separação da parte afectiva seria também a supressão das coisas de que ela se separa quando não vai montada num sopro turvado pela gula e pela abundância de carnes impuras, mas quando seu veículo é tão sutil que ela possa viajar nele tranqüilamente.

6. Foi dito que se deve considerar a essência inteligível, a que pertence toda ela à ordem da forma, como impassível. Mas, uma vez que também a matéria é uma das coisas incorpóreas, ainda que o seja de outro modo, deve-se

---

[48] Cf. Platão, *Fédon* 67 c 5-6.

investigar também a seu respeito, de que modo ela é, caso seja passível, como se diz[49], modificável de acordo com todas as coisas, ou se também ela deve ser concebida como impassível e qual é o modo de sua impassibilidade.

Primeiro, porém, é preciso que nós, que abordamos esse tema e falamos acerca da natureza da matéria, entendamos que a natureza do ente e a essência e o ser não são tal como pensa a maioria. Com efeito, o ente, o que verdadeiramente se pode chamar ente, é ente realmente; e isso é o que é completamente ente; isto é, aquilo em que nada se afasta do ser[50]. Uma vez que o ente é perfeitamente, não precisa de nada para conservar-se e para ser, mas ele é a causa de que as demais coisas, as que parecem ser, pareçam ser. Com efeito, se tais coisas são ditas corretamente, é necessário que o ente seja em vida e em vida perfeita; caso contrário, se fosse carente, não seria mais ente do que não-ente. Isso é o intelecto e a total sabedoria. Logo, ao mesmo tempo em que está determinado e delimitado, não há nada que o ente não seja por sua potência, nem por uma potência desse tipo; porque seria deficiente. E por isso lhe corresponde a eternidade, a invariabilidade e a irreceptividade em relação a tudo, e nada se insere nele; pois, se admitisse algo, admitiria algo distinto de si: e isso é não-ente. É preciso que ele seja ente plenamente; deve, portanto, alcançar o ser tendo por si

---

[49] *Stoicorum Veterum Fragmenta* II. 309 e 482.

[50] Cf. Platão, *Parmênides* 144 b 2.

mesmo todas as coisas; e deve ser todas as coisas juntas[51] e todas devem ser uma só.

Se, pois, definimos o ente com esses termos - e o devemos, ou o intelecto e a vida não proviriam dele, mas seriam adventícios ao ente e proviriam do não-ente, e o ente seria sem-vida e sem-intelecto, ao passo que o que não é verdadeiramente ente possuiria essas as coisas, como se elas devessem existir nos inferiores e nos posteriores ao ente: porque o anterior ao ente é aquele que provê essas coisas ao ente, sem que ele mesmo necessite delas -; se, então, o ente é tal, é necessário que ele mesmo não seja um corpo nem o substrato dos corpos, mas que o ser dessas coisas seja o ser dos não-entes.

E como pode a natureza dos corpos ser não existente? Como pode ser não existente a matéria sobre a qual se sustentam os corpos, as montanhas, as rochas e a terra toda, que é sólida? E também todas aquelas coisas que são resistentes e que com seus golpes forçam as coisas golpeadas a reconhecer sua realidade[52]? Se, então, alguém dissesse: "como podem ser entes e entes reais as coisas que nem pressionam, nem forçam, nem são resistentes, são nem em absoluto visíveis, como a alma e o intelecto[53]? E, com efeito, no caso dos corpos, como pode ser mais ente que a terra, que é estável, aquele corpo que se move mais e pesa menos

---

51 Anaxágoras, fr. 1 Diels.
52 *Ousía*.
53 Cf. Platão, *Sofista* 246 a-b.

do que ela? Como o pode ser aquele que está acima desse? E como o pode ser o próprio fogo, que já a ponto de escapar da natureza corpórea?"

Creio, contudo, que as coisas que mais se bastam a si mesmas molestam menos as outras e são menos penosas para as outras, enquanto que as que são mais pesadas e térreas, porquanto são deficientes, caem e são incapazes de levantar a si mesmas, estas, ao despencarem por sua debilidade, ocasionam golpes com sua queda e sua inércia. Efetivamente, os corpos mortos são também mais desagradáveis ao chocarem-se e ocasionam choques violentos e que machucam, ao passo que os animados, como participam do ser, quanto mais participam do ser, tanto mais agradáveis são a seus vizinhos. Víamos que o movimento é como uma vida existente nos corpos e, como guarda semelhança com esta, por isso é mais pujante nos seres que têm menos corpo por razão de que a deficiência em ser faz a coisa deficitária ser mais corpo. Acrescente-se que, das chamadas afecções, percebemos mais claramente que o que é mais corpo é mais passível, a terra mais que os demais elementos e os demais elementos na mesma proporção. Porque os demais elementos, se se dividem, se juntam e se unificam de novo quando não medeia nenhum obstáculo, ao passo que, se se parte qualquer massa de terra, os dois pedaços ficam separados para sempre, como acontece com as coisas que são lábeis por natureza, as quais, com um ligeiro golpe, tal como foram golpeadas, assim ficam e assim perecem. E o que chegou ao máximo grau de corpo, como chegou ao máximo grau de não-ente, não tem forças para reunificar-se. São, pois, outros os corpos que se causam ruína

uns aos outros se os golpes são pesados e violentos. Por outro lado, se um corpo débil se choca com outro corpo débil, é forte contra ele e é um não-ente chocando-se com um não-ente. Eis, pois, nossa resposta aos que identificam os entes com os corpos e garantem sua verdade pelo testemunho dos impactos e pelas aparições que se apresentam através da sensação: comportam-se como aqueles que sonham, que crêem que são ativas as coisas que vêem como reais, quando não são mais que sonhos. Pois a sensibilidade é própria de uma alma dormente, já que tudo quanto da alma está no corpo está dormindo. Mas o despertar verdadeiro consiste na ressurreição[54] verdadeira: à parte do corpo, não com o corpo. Porque a ressurreição com o corpo é um passar de um sonho a outro, como quem passa de um leito a outro, mas a verdadeira consiste em afastar-se totalmente dos corpos, os quais, como fazem parte da natureza contrária à alma, possuem o contrário a ela no que tange a essência. E isso é atestado também pela geração dos corpos, assim como por sua fluência e por sua corrupção, que são impróprias à natureza do ente.

7. Entretanto, é preciso voltar à matéria subjacente ou às coisas que se diz que estão sobre a matéria, pelas quais se conhecerá tanto o não-ser da matéria quanto sua impassibilidade. Pois bem, a matéria é incorpórea, uma vez que o corpo é posterior e composto, e ela mesma com outra coisa forma o corpo. Pois

---

54 *Anástasis*; na linha abaixo, traduzo também *metástasis* por "ressurreição".

foi assim que ela obteve o mesmo adjetivo - "incorpórea" - que possui o ente: porque ambos, tanto o ente quanto a matéria, são distintos dos corpos. Porém, como a matéria não é nem alma, nem intelecto, nem vida, nem forma, nem razão, nem limite - pois é ilimitude -, nem potência - pois o que ela produz? -, mas está excluída de todas essas coisas e não pode receber propriamente a denominação de ente, é razoável chamá-la não-ente, não do modo como o movimento é não-ente e o repouso é não-ente, mas verdadeiramente não-ente, imagem e aparência[55] de massa, desejo de existência[56], estável mas sem estalibidade, por si mesma invisível, fugindo de quem quer vê-la, surgindo quando ninguém vê e não sendo vista por quem a mira, aparentando ter sempre sobre si os contrários: pequeno e grande, menos e mais, deficiente e abundante, sendo uma imagem não permanente e ao mesmo tempo incapaz de fugir; pois nem mesmo para isso tem força, haja vista não ter recebido força do intelecto, encontrando-se em carência de todo ente. Por isso ela mente em tudo que proclama: se aparece grande, é pequena; se mais, é menos, e seu ente em aparência é não-ente, um brinquedo fugidio; por isso, mesmo as coisas que parecem originar-se nela são brinquedos, imagens em uma imagem sem arte, assim como no espelho o que está situado em uma parte é refletido em outra; e ela se preenche, assim parece, mas nada tem e, no entanto, parece ser todas as coisas.

---

[55] *Phantasma*.
[56] *Hypóstasis*.

"E as coisas que entram e saem são cópias dos entes"[57], imagens que entram em uma imagem amorfa e que, refletindo-se através da amorfia da matéria, parecem atuar nela, mas nada fazem: são fracas, débeis e sem resistência; mas, como ela sequer tem resistência, as coisas a atravessam sem cortá-la, como se fosse através da água ou se alguém projetasse, por assim dizer, formas no que é chamado vácuo. Ademais, se as imagens refletidas fossem tais quais são os seres a partir dos quais vieram para a matéria, talvez fosse possível atribuir-lhes alguma das potências dos que as emitiram e supor que, uma vez que a dita potência tenha chegado até a matéria, esta seria afectada por aquelas; agora, como os seres refletidos são distintos das imagens vistas, é possível disso deduzir que sua afecção é falsa, pois falsa é a imagem vista e ela não possui nenhuma semelhança com quem a produz. Sendo, pois, débil, sendo falsidade e abismando na falsidade, como num sonho ou na água ou num espelho, ela necessariamente deixa a matéria impassível; contudo, nos exemplos mencionados, há semelhança entre as imagens vistas e os objetos que as refletem.

8. De modo geral, aquilo que é afectado deve ser tal que esteja dotado de potências e qualidades contrárias aos agentes que se introduzem e produzem a afecção[58]. Porque, devido ao calor que há num substrato, surge a alteração causada por aquilo que esfria e, devido à umidade que há num substrato, surge a

---

[57] Platão, *Timeu* 50 c 4-5.

[58] Cf. Aristóteles, *Sobre a geração e a corrupção* I 7. 323 b 3-10.

alteração causada por aquele que seca, e dizemos que o substrato foi alterado quando de quente se torna frio ou de seco, úmido. Também o atesta a chamada destruição do fogo, quando há transformação do fogo em outro elemento; o fogo, dizemos, perece, não a matéria; assim, também as afecções acontecem no mesmo substrato em que se dá a destruição; por isso a recepção da afecção é caminho para a destruição; e a destruição recai sobre o mesmo substrato que a afecção. Mas não é possível que a matéria seja destruída[59]: pois que poderia tornar-se e como?

Se é a matéria quem recebe em si calores e frios e outras mil e inumeráveis qualidades em geral, se ela é diferenciada por elas e as tem como congênitas e mescladas umas com as outras, pois não estão separadas individualmente, como é que, ao serem afectadas as qualidades umas pelas outras em sua mescla de umas com as outras, ela mesma, isolada no meio, não compartilha também ela das afecções? A não ser, então, que ela seja considerada algo totalmente exterior às qualidades. Tudo o que está em um substrato está presente a esse substrato de tal modo que lhe transmite algo de si mesmo.

9. Com efeito, deve-se compreender, antes do mais, que não existe apenas um modo de algo estar presente em outro e de uma coisa estar em outra, mas há um modo em que uma coisa, com sua presença, torna a outra pior ou melhor

---

[59] Cf. Platão, *Timeu* 52 a 8-b 1.

conforme a modifica - como se observa precisamente nos corpos dos viventes-, mas há outro modo em que uma torna a outra melhor ou pior sem que esta outra seja afectada - como dizíamos ser caso da alma; e há ainda um outro modo que é como quando alguém imprime uma figura na cera, caso em que não se segue nenhuma afecção que converta a cera em outra coisa enquanto a figura está presente, nem deficiência alguma quando a figura desaparece. A luz, na verdade, sequer produz alteração de figura no objeto iluminado. E a pedra, ao esfriar-se, o que recebe do frio, se permanece pedra? Que afecção uma linha sofre por parte da cor[60]? Nem a superfície é afectada, creio eu. Mas talvez o corpo subjacente? Ora, que sofreria por parte da cor? Pois não se deve dizer é uma afecção sequer o fato de uma forma estar presente ou revestir o corpo. E, se alguém disser que nem os espelhos nem as superfícies transparentes em geral são afectadas minimamente pelas imagens neles refletidas, aduziria um exemplo que não deixa de ser similar. Porque as coisas que estão na matéria também são imagens e ela é ainda mais impassível que os espelhos. Com efeito, nela ocorrem calores e frios sem que a aqueçam[61]; pois o aquecimento e o esfriamento ocorrem porque o substrato é conduzido de uma qualidade a outra. Mas, no que diz respeito ao esfriamento, seria preciso investigar se não seria ausência e privação.

Quando as qualidades se juntam na matéria, a maioria delas atuará uma nas outras, ou melhor, assim farão as que são contrárias. Pois que causaria a

---

[60] Cf. Aristoteles. *Sobre a geração e a corrupção* I 7. 323 b 25.

[61] Ocorrem calores e frios sem que a matéria seja aquecida ou (devemos subentender) esfriada.

fragrância à doçura, ou a cor à figura, ou o que é de um gênero ao que é de outro? A partir disso, poder-se-ia confiar plenamente na possibilidade de que uma coisa coincida com outra ou que uma esteja em outra sem que, com sua presença, seja penosa para aquela a que, ou em que, está presente. Portanto, assim como o que é danificado não o é por qualquer coisa, do mesmo modo o modificado ou afectado não é afectado por qualquer coisa, mas a afecção será causada em coisas contrárias por coisas contrárias, e as não contrárias não serão modificadas por outras. Dessa forma, as coisas para as quais não existe contrariedade não podem ser afectadas por nenhum contrário. Portanto, é necessário que, se algo for afectado, não seja matéria, mas um composto ou, de modo geral, muitas coisas juntas. Mas o "solitário e deserto"[62] das demais coisas, o absolutamente simples, seria impassível a todas as coisas, permanecendo isolado de todas as que atuam em outras: assim como se, em uma mesma casa, há pessoas golpeando-se umas às outras, a casa e o ar que há nela permanecem impassíveis. E concluamos que, quando as coisas se juntam sobre a matéria, atuam umas nas outras todas aquelas que são por naturezas capazes de atuar, mas a matéria mesma permanece impassível com muito mais razão do que todas as qualidades que, estando nela, não podem ser afectadas umas pelas outras por não serem contrárias.

---

[62] Platão, *Filebo* 63 b 7-8.

10. Então, se a matéria é afectada, deve receber algo da afecção, seja a própria afecção, seja uma disposição distinta da que tinha antes que nela penetrasse a afecção. Por conseguinte, sobrevindo-lhe uma outra qualidade depois daquela, aquele que a recebe já não será matéria, mas matéria de certa qualidade. E se também essa qualidade é retirada depois de ter deixado um traço de si mesma como resultado de sua ação, o substrato se modificará mais ainda. E prosseguindo desse modo, o substrato se tornará outra coisa distinta da matéria, um substrato multifacetado e multiforme; assim, também não será ohmreceptivo[63] ao converter-se em obstáculo para as muitas coisas que tratam de entrar, e a matéria já não permanece: não será, portanto, imperecível; assim, se a matéria deve existir, como existia desde o principio, dessa forma é preciso que ela seja sempre a mesma; assim, dizer que a matéria se altera equivale a renunciar a preservá-la como matéria. E, então, se em geral tudo o que se altera deve alterar-se permanecendo em identidade de forma e deve alterar-se acidentalmente, não em si mesmo; se o que se altera deve permanecer e o que permanece não é o que é afectado, segue-se necessariamente uma das duas coisas: ou a matéria sai de si mesma ao alterar-se, ou, se não sai de si mesma[64], não se altera. E se alguém disser que não se altera enquanto matéria, em primeiro lugar não saberá dizer enquanto a que se alterará; em segundo lugar, com isso mesmo reconhecerá que a matéria mesma não se modifica. Pois, assim como às

---

[63] Cf. Platão. *Timeu* 51 a 7.
[64] Cf. Platão, *Timeu* 50 b 7-8.

outras coisas, sendo formas, não lhes é possível alterarem-se em sua essência, uma vez que sua essência consiste nisso, do mesmo modo, uma vez que o ser da matéria consiste em ser enquanto matéria, não é possível que a matéria se altere em relação ao que ela é, mas deve permanecer e, como no caso anterior a forma mesma era inalterável, assim também neste caso a matéria mesma deve ser inalterável.

11. Por isso, com efeito, creio que Platão, pensando desse modo, disse corretamente que "as coisas que entram e saem são cópias dos entes" [65], e não disse em vão que entram e saem, mas desejando que nós as compreendêssemos examinando o modo de participação[66], e é possível que essa dificuldade de como a matéria participa das formas não seja a que a maioria de nossos antecessores pensaram: como elas entram nela, mas, antes, como estão nela. Pois parece realmente admirável como, estando essas formas presentes nela, ela mesma permanece sendo impassível a elas, ainda mais, uma vez que as formas mesmas que entram se afectam mutuamente. Mas também é admirável que as próprias formas que entram expulsem cada uma das anteriores, e que a afecção ocorra no composto, não em todo composto, mas naquele em que há necessidade de que alguma coisa advenha ou saia e que é deficiente em sua constituição pela ausência de algo, mas seria perfeito com sua presença. Todavia, para a matéria,

---

[65] Platão, *Timeu* 50 c 4-5.
[66] O modo de participação da matéria na forma inteligível.

BIBLIOTECA CENTRAL
CÉSAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE
COLEÇÃO
UNICAMP

não há acréscimo nenhum em sua constituição, advenha-lhe o que quer que seja: pois ela não se torna o que é quando essa coisa lhe advém, nem há diminuição quando a coisa sai: ela permanece o que era desde o princípio. Para as coisas que precisam de adorno e ordem, haveria necessidade de serem adornadas, e o adorno poderia dar-se sem transformação, como aqueles a quem revestimos; mas se alguém fosse adornado de tal modo que o adorno lhe fosse conatural, seria preciso que se alterasse aquilo que antes era feio e que aquilo que foi adornado, tornando-se outro, se transformasse de feio em belo. Portanto, se a matéria, sendo feia, tornou-se bela, aquilo que era antes, o ser feia, já não é mais; dessa forma, ao ser assim adornada, destrói seu ser matéria, sobretudo se não é acidentalmente feia; porém, se é feia de modo a ser a fealdade, sequer participaria do adorno, e se é má de modo a ser o mal, sequer participaria do bem; assim, a participação da matéria ao ser afectada não é tal como pensam, mas de um modo diferente, como se parecesse participar. E talvez seja esse o modo que solva a aporia de como, sendo ela má, poderia aspirar ao bem, porque não destrói o que era na participação; pois, se sua suposta participação é de modo tal que permaneça a mesma sem alterar-se, como dizemos, mas seja sempre o que é, já não é admirável como ela, sendo má, participa. Pois não sai de si mesma, mas, porque é necessário que participe, participa de algum modo enquanto for o que é, mas, por ser o que é devido a um modo de participação que a preserva, ela não é danificada em seu ser por aquele que assim lhe dá uma forma, e provavelmente não é menos má por isso, porque permanece sempre isso

que ela é. Pois, se participasse realmente do bem e fosse realmente alterada por ele, não seria má por natureza. Assim, se alguém disser que a matéria é má, dirá a verdade se com isso disser que ela é impassível ao bem: e isso é o mesmo que dizer que ela é totalmente impassível.

12. E Platão, pensando precisamente isso sobre a matéria, concebendo sua participação não como uma forma que se faz presente no substrato e que lhe dá formato[67], de modo que ele se torne um composto uno de elementos co-modificados e como que cofusionados e coafectados, e querendo indicar que não fala nesse sentido e como a matéria poderia receber as formas permanecendo impassível, procurando um exemplo de participação impassível[68] - não seria fácil ensinar de outro modo quais são exatamente as coisas que, estando presentes, conservam o substrato idêntico -, suscitou muitas dificuldades esforçando-se para dizer o que queria e desejando ainda indicar que há um vazio de realidade[69] nos sensíveis e que a região da aparência é vasta. Ele, então, supondo que a matéria com figuras[70] produz as afecções dos corpos inanimados[71], sem que ela

---

[67] A forma inteligível (*eidos*) e responsável pela configuração perceptível (*morphe*).

[68] Cf. Platão, *Timeu* 51 a 7-b 2. É bem possível que o exemplo procurado por Platão seja, como sugere Igal (1992, vol. II, p. 173, n. 86), o do ouro como material moldável pelo artista (*Timeu* 50 a-c).

[69] *Hypóstasis*.

[70] *Schêma*.

[71] Em vez de *empsychois*, leio aqui *apsychois* – correção sugerida por Igal a Henry e Schwyzer mas não adotada pelos editores (vol. III, p. 317). "Corpos animados" não faz sentido na seqüência da exposição e ademais Platão, na passagem do *Timeu* (55 c-56 c) a que Plotino parece aludir, não fala de corpos animados, mas sim dos corpos elementares: fogo, ar, água e terra (a esse respeito, veja-se Igal, 1992, vol. III, p. 173, n. 90). Fleet (1995, pp. 216-217) fornece um bom resumo do

mesma receba esses afectos, mostra a permanência dela, permitindo-nos inferir que a matéria não recebe afecção sequer por parte das figuras, nem é por elas alterada. Pois talvez alguém diga que ocorre uma alteração nesses corpos que recebem uma figura depois de outra figura, empregando "alteração" como um homônimo da mudança de figura[72]; mas, uma vez que a matéria não possui nenhuma figura nem magnitude, como alguém poderia dizer, ainda que homonimamente, que qualquer presença de figura seja alteração? Então, se alguém disser que, neste caso, "a cor é por convenção" e "as outras coisas são por convenção"[73], pelo fato de que a natureza subjacente não é em nada parecida com o que se pensa, suas palavras não seriam impertinentes. Mas como a matéria tem as formas, se não é aceitável sequer que as tenha como figuras? No entanto, sua hipótese[74] comporta a demonstração, na medida do possível, da impassibilidade da matéria e da aparente presença de como que imagens que não estão presentes.

Entretanto, antes, devemos ainda falar sobre sua impassibilidade, para ensinarmos que não devemos ser levados, pelo uso costumeiro das palavras, à idéia de que a matéria seja afectada, como quando [Platão diz][75] que ela "é

---

problema textual e também adota a correção, mas curiosamente parece ignorar que ela fora proposta por Igal mais de dez anos antes dele (o terceiro tomo da edição de Henry e Schwyzer é de 1982), pois a apresenta como sua.

[72] Mais uma vez, Igal é esclarecedor: "A 'alteração' (*alloíosis*) propriamente dita é uma mudança quantativa (VI. 1 [42] 20. 3); mas, contra Aristóteles (*Categorias* 10a 11-16), a figura não entra na qualidade (VI. 3 [44] 14. 7-35); logo, as transformações dos quatro elementos, que são redutíveis a mudanças de figuras (*Timeu* 56 d-57 c), não são alterações em sentido estrito, mas apenas em sentido impróprio" (1992, vol. II, p. 174, n. 92).

[73] Demócrito, frs. 9 e 125.

[74] De Platão.

[75] *Timeu* 52 d 5-6.

afogueada e umedecida", e nós pensamos ainda nas palavras seguintes: "recebendo dos formatos de ar e de água". Pois a frase "recebendo dos formatos de ar e de água" enfraquece a frase " é afogueada e umedecida", e mostra que em "recebendo dos formatos" ela mesma não é formatada, mas que estão nela porque nela entraram, e que "é afogueada" não foi dita em sentido literal[76], mas antes com o sentido de que ela se torna fogo; porque tornar-se fogo não é o mesmo que afoguear-se: pois o afoguear-se é causado por outro, no qual também está afecção; mas como o que é ele mesmo uma parte do fogo poderia afoguear-se[77]? Dizer que o fogo andou através a matéria e ainda a afogueou seria como dizer que a estátua andou em vaivém pelo bronze. E, ainda, se o que se aproxima é uma razão, como ela poderia afoguear-se? E se é uma figura? Ora, o que é afogueado é já afogueado por ambos componentes[78].

Então, como o seria por ambos, se de ambos não resulta uma unidade? Na verdade, nem mesmo se resultasse uma unidade, porque eles não transmitem afecções entre si, mas as causam em outras coisas. Então, causam afecções como dupla? Sim, porque um impede o outro de fugir. Mas, quando se divide um corpo, como pode ela não ser dividida também? E, se o corpo é afectado pela divisão, como pode ela não afectada por essa mesma afecção também? Ora, por

---

[76] *Kyrios*.

[77] Tornar-se fogo é participar do fogo, sendo uma parte do fogo universal e aquilo que já é fogo não pode se incendiado; ser afogueado, por sua vez, é receber uma afecção de um sujeito distinto que participa do fogo. A matéria, portanto, pode converter-se aparentemente em fogo, mas não pode ser afectada pelo fogo.

[78] Forma e matéria.

esse mesmo argumento, que nos impede de destruí-la, se perguntamos, uma vez que o corpo foi destruído, como ela não foi destruída também? Deve-se dizer ainda que o corpo é de um tamanho determinado e é uma magnitude, mas naquilo que não é magnitude não ocorrem as afecções da magnitude e, de modo geral, tampouco se originam naquilo que não é corpo as afecções do corpo; assim, todos que fazem a matéria passível deve concordar também que ela seja corpo.

13. E cabe-lhes ainda estudar o seguinte: como dizem que ela foge[79] da forma? Pois como ela fugiria das pedras e das rochas – das coisas que a rodeiam? Com efeito, certamente não dirão que ela ora foge, ora não foge. Porque, se foge por sua própria vontade, por que não o faz sempre? Mas, se permanece por necessidade, não há um momento em que ela não esteja em alguma forma. Contudo, é preciso investigar a causa de que cada matéria não possua sempre a mesma forma, e ela está principalmente nas formas que nela entram.

Então, como se diz que ela foge? Ora, por sua própria natureza e sempre: mas que seria isso senão que, como ela jamais sai de si mesma, tem a forma de tal modo que jamais a tem[80]? Caso contrário, não poderão usar o que eles mesmos dizem: "o receptáculo e a nutriz de todo devir"[81]. Porque, se ela é receptáculo e

---

[79] Plotino refere-se a uma passagem do *Timeu* (49 e 2).
[80] Cf. *Timeu* 50 b 7-8.
[81] *Timeu* 49 a 5-6.

nutriz, mas o devir é diferente dela, e o que se altera está no devir, ela seria existente antes do devir e da alteração; e o "receptáculo" e também a "nutriz" indicam que ela continua sendo impassível no que é, e que é "aquilo em que cada coisa aparece ao surgir e de onde novamente sai"[82], o "lugar"[83] e a "sede"[84]. E, quando diz o dito e redito "espaço"[85] de formas, não diz que há afecção nisso, mas busca um outro modo de falar. Que espaço é esse, então? Uma vez que essa natureza mencionada não deve ser nenhum dos entes, mas deve ter escapulido toda ela da essência dos entes e ser completamente outra - porque aqueles são razões e razões realmente existentes -, sendo por essa alteridade a guardiã da sua própria segurança que lhe coube guardar -, é necessário que ela não apenas seja irreceptiva dos entes, mas também que, se há alguma cópia dos entes, ela não participe sequer disso para uma apropriação: pois é assim que ela é completamente outra; se não, se se apropriasse de alguma forma tornando-se com ela algo diferente, destruiria seu ser outra e lugar de todas as coisas e receptáculo de qualquer coisa. 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.

---

[82] *Timeu* 49 e 7-50 a 1.
[83] *Chóra.*
[84] *Timeu* 52 a 8-b 1.
[85] *Tópos; Timeu* 52 b 4.

Então, entra verdadeiramente? E como o poderia, aquilo a que de modo algum é lícito participar da verdade por ser a falsidade? Então, falsamente entra no falso? É como se alguém visse entrar em um espelho as imagens dos objetos que se refletem e enquanto eles se refletem. Pois, se retiras daqui[86] os entes, em momento algum apareceria nenhuma das coisas que agora são vistas nos sensíveis. Bem, o espelho aqui é visto, também ele, porque ele mesmo é uma forma; mas, lá, não sendo nenhuma forma, ele não é visto; pois ele mesmo [illegible] antes por si mesmo[87]; mas ele experimenta algo semelhante ao que acontece ao ar, que é invisível mesmo quando é iluminado, porque também não era visto quando não era iluminado. Por esse motivo, portanto, não se confia, ou confia-se menos, que as imagens nos espelhos existam, porque se vê aquilo em que estão e isso permanece, mas elas vão embora: na matéria, ela mesma não é vista nem quando tem imagens, nem sem elas. Se, porém, fosse possível que permanecessem as imagens com que se preenchem os espelhos e estes não fossem vistos, não desconfiaríamos que as imagens neles vistas não são verdadeiras. Então, se há algo nos espelhos, que assim sejam as coisas sensíveis na matéria; se porém não há, mas parece haver, devemos dizer que também lá as formas parecem estar sobre a matéria, atribuindo a causa dessa aparência[88] à realidade dos entes, da qual os entes sempre participam realmente, mas os não-

---

[86] Deste mundo sensível.
[87] Se fosse uma forma.
[88] *Phántasis*.

entes não realmente, uma vez que eles não devem ser tais como seriam se eles mesmos existissem mas não existissem os que realmente existem.

14. Quê, então? Se não houvesse matéria, nada teria vindo à existência? Não, nem haveria imagem se não existisse um espelho ou algo do tipo. Porque aquilo que por natureza se origina em outro não poderia se originar se ele não existisse: e isso, o existir em outro, é a natureza da imagem[89]. Se algo se afastasse dos entes, existiria mesmo sem existir em outro. Mas, como eles permanecem, se eles forem refletidos em outro, é preciso que esse outro exista, fornecendo sede para aquele que não veio e, por assim dizer, usando de violência para capturá-lo com sua presença, sua audácia, sua como que mendicância e sua pobreza, e enganando-se com a não captura, para que sua pobreza permaneça e sempre mendigue[90]. Pois, visto ter nascido ladra, o mito a faz mendicante para evidenciar que sua natureza está deserta do bem. E o mendicante não pede o que possui o doador, mas se contenta com o que quer que receba: assim, isso também evidencia que aquilo que nela aparece é outro. Ademais, seu nome[91] mostra que ela não está preenchida. E a frase "juntar-se a Poros"[92] é pertinente para se

---

[89] Cf. Platão, *Timeu* 52 c 2-4.
[90] Alusão ao mito de Penia ("Pobreza") e Poros ("Recurso"), do *Banquete* (203 b-c) de Platão.
[91] Pobreza.
[92] Cf. Platão, *Banquete* 203 b 8-c 1.

mostrar que ela não se junta ao ente nem ao rapaz[93], mas a uma coisa engenhosa: isto é, com a sabedoria da aparência. Porque, com efeito, não é possível que aquilo que de algum modo existe, mesmo que exista fora do ente, deixe completamente de participar dele - pois a natureza do ente é atuar nos entes -, mas, como o completamente não-ente não se mistura com o ente, dá-se esse fato maravilhoso: como participa sem participar e como, de sua como que vizinhança, recebe algo, embora por sua própria natureza seja incapaz de, por assim dizer, aderir a ele. Portanto, aquilo que ela recebe lhe escorrega, como se rechaçado por uma natureza estrangeira, assim como o eco por superfícies lisas e planas; porque não permanece lá, por isso mesmo imagina-se que está lá e de lá sai[94]. Mas, se ela participasse e recebesse como pretende alguém[95], o que se aproximasse dela afundaria, tragado por ela. Agora, a forma aparece porque não foi tragada, ao passo que a matéria permaneceu a mesma, nada tendo recebido, mas contrapondo-se à aproximação como sede repelente e receptáculo dos ingredientes que se encontram em um mesmo ponto e lá se misturam, assim como esses recipientes lisos que aqueles que procuram obter fogo colocam voltados para o sol, preenchendo com água alguns deles para que a chama, impedida pelo elemento contrário no interior deles, não os atravesse, mas seja

---

[93] A palavra é *kóros*, que significa tanto "rapaz" quanto "saciedade" e é empregada por Plotino para referir-se ao *noûs* (intelecto); cf. a nota 89 de III. 5 [50] e a nota 65 de III. 8 [30] e também V. 1 [10] 7. 35, V. 8 [31] 13. 4 e VI. 7 [38] 35. 26.

[94] Frase de obscuridade tipicamente plotiniana: entendo que o sujeito seja "aquilo que ela recebe" e "lá" seja a matéria.

[95] Alguém que interprete as palavras de Platão dessa maneira.

contida na parte externa. Portanto, esse é o modo como a matéria é causa do devir e como se concentram as coisas nela se concentram.

15. Assim, no caso dos recipientes que contêm ao seu redor o fogo do sol, haja vista receberem do fogo sensível a faísca que se tem a seu redor, cabe também a eles serem sensíveis; por isso mesmo esse fogo aparece, porque as chamas contidas são exteriores e também consecutivas, adjacentes, tangentes e há dois limites; mas a razão que está sobre a matéria possui outro modo de ser externa. Pois basta-lhe a alteridade de sua natureza, sem que tenha necessidade alguma de dois limites, mas, muito pelo contrário, ela é estranha a todo limite, tendo sua imiscibilidade pela alteridade de sua essência e por nenhum parentesco[96]; e a causa de seu permanecer em si mesma é que aquilo que entra nela não aufere coisa alguma dela, nem ela do que entra: como as opiniões e as imaginações na alma não se misturam com ela, mas cada uma se afasta sendo apenas o que é, sem levar nem deixar coisa alguma porque não se misturou; e não era exterior porque estava em cima, e aquilo sobre o qual estava não é visivelmente distinto dela, mas a razão nos diz que sim. Neste caso, pois, a representação[97] é uma imagem, mas a alma por sua natureza não é uma imagem, embora muitas vezes a representação pareça conduzi-la por onde quiser e, não

---

[96] Plotino trata da matéria não da razão formativa: é a natureza que é completamente outra, estranha a toda determinação e sem parentesco com o inteligível.
[97] *Phantasía*.

obstante, usá-la como matéria ou algo análogo, mas não a esconde, pois muitas vezes é expelida pelas atividades da alma; e, mesmo que a representação esteja com a alma inteira, não a faz esconder-se ou ser representada como uma coisa; pois ela tem em si atividades e razões contrárias com as quais repele as representações que se aproximam. A matéria, no entanto - porque ela é muito mais débil do que alma no que diz respeito à potência e não possui nenhum dos entes, nem verdadeiro nem falso, que lhe seja próprio -, não tem algo através do qual apareça, sendo a deserção de todas as coisas, mas torna-se, sim, a causa do aparecer das outras coisas, e não é capaz de dizer sequer "eu aqui", a menos que em algum momento um raciocínio profundo[98] a descubra, à parte das outras coisas que são entes, que ela é algo abandonado por todos os entes, mesmo por aqueles que pareciam ser posteriores a ela[99], algo que se agarra a todas as coisas e aparentemente as acompanha e, contudo, não acompanha.

16. Uma razão, vindo até a matéria e levando-a ao tamanho que ela[100] mesma quis, fez grande a matéria revestindo-a por si mesma de grandeza, que em si mesma não é grande e, a bem dizer, nem se torna; pois a grandeza sobre ela

---

[98] O raciocínio abstrativo que chega a uma representação bastarda e ilegítima da matéria (cf. II. 4 [12] nota 40).
[99] Os corpos são hierarquicamente anteriores à matéria, embora sejam posteriores na ordem da processão (cf. introdução, nota 420).
[100] A razão.

era magnitude[101]. Se, pois, alguém retirar essa forma, o substrato já não é nem parece grande - se o que se torna grande é um homem ou um cavalo, e com o cavalo veio sua grandeza de cavalo, quando vai-se o cavalo, vai-se também a grandeza dele. Mas, se alguém disser que o cavalo se origina sobre uma massa de certa grandeza e torna-se desse tamanho e permanece com essa grandeza, diremos que, nesse caso, nesse caso, não é a grandeza do cavalo que permanece, mas a grandeza da massa. Entretanto, se essa massa é fogo ou terra, quando desaparece o fogo[102], desaparece também a grandeza do fogo ou da terra. Portanto, a matéria nada ganharia da figura nem da magnitude; se não, não se converterá de fogo em outra coisa, mas se converteria em não-fogo ainda permanecendo fogo. Porque, mesmo agora que a matéria se encontra, como parece, com o mesmo tamanho deste universo, se o céu e todas as coisas em seu interior cessassem, com todas esses coisas também se extinguiria da matéria toda magnitude e, evidentemente, todas as demais qualidades, e ela será deixada exatamente como era, sem que se preserve nenhuma das coisas que anteriormente estavam nela desse modo.

No entanto, nos seres que têm a propriedade[103] de serem afectados pela presença de algumas coisas, mesmos quando estas se vão, há algo delas naqueles que as receberam; nada mais resta, porém, naqueles que não são afectados, como

---

[101] A magnitude em si mesma é uma forma, mas a magnitude que paira sobre a matéria e lhe confere uma grandeza é uma razão formativa derivada daquela e manipulada pela alma. Traduzo, por "magnitude", a palavra *mégethos;* por "tamanho", *hóson;* e por "grandeza", *tò méga.*

[102] "Ou a terra" deve ser subentendido.

[103] "Ter propriedade de" traduz o verbo *hypárchein.*

no caso do ar, quando a luz está nele e quando esta se vai. E se alguém admirar-se de como algo será grande sem ter magnitude, perguntaremos: como será quente sem ter calor? Certamente, o ser para ela não é o mesmo que o ser para a magnitude, uma vez que a magnitude é tão imaterial quanto a figura é imaterial. E, se havemos de preservar a matéria, ela será todas as coisas por participação; e a magnitude também é uma de todas as coisas. Portanto, nos corpos que são compostos, há magnitude bem como as demais qualidades, certamente não separada, porque no conceito[104] de corpo também se inclui a magnitude; mas, na matéria nem mesmo a magnitude não separada está presente: pois não é corpo.

17. Nem será a magnitude em si mesma. Pois a magnitude é uma forma, não algo receptivo; e a magnitude é magnitude por si mesma, não magnitude de um determinado modo. Mas como, situando-se no intelecto ou na alma, ela quer ser algo grande, deu aos seres que, por assim dizer, querem imitá-la, por um desejo por ela ou por um movimento em sua direção, a possibilidade de inserirem em outros a afecção deles. Portanto, no curso de sua aparição progressiva, a grandeza fez a pequenez da matéria rumar na mesma direção dessa grandeza, e fez essa pequenez, estendendo-se sem plenificar-se, parecer ser grande. Pois ser falsamente grande é isto: quando, por não ter a grandeza, algo se estende até ela com a extensão correspondente. Porque, como todos os entes

---

[104] *Lógos*.

projetam sua própria imagem em meios distintos, ou melhor, em um meio distinto deles, por isso cada projetante particular veio com sua grandeza particular, ao passo que o projetante total veio com a grandeza total. Assim, vieram juntas a grandeza de cada razão - a grandeza particular de um cavalo, por exemplo, ou de qualquer outra coisa - e a grandeza em si. E a imagem total, iluminada pela grandeza em si, recebeu grandeza, e cada parte da imagem recebeu uma grandeza particular; e o conjunto de todas as magnitudes surgiu como resultado da forma total a que pertence a grandeza e de cada forma; a imagem como que se estendia até tudo e até todas as coisas, sendo obrigada a ser dessa grandeza, na forma e na massa, na medida em que sua potência a fez ser aquilo que, nada sendo, é todas as coisas; e a cor provém de um princípio que não é cor, e a qualidade sensível, de um princípio que não é qualidade; mas, pelo fato mesmo de manifestar-se, receberam um nome que lhes vem de seus princípios; e o mesmo acontece com a magnitude, que também provém de um princípio que não é magnitude ou é apenas homonimamente; pois as manifestações mencionadas são consideradas intermediárias entre a matéria mesma e a forma mesma. E elas se manifestam porque provêm de lá, mas são enganadoras, pois aquilo em que se manifestam não existe. Mas as coisas particulares recebem magnitude porque se dilatam em virtude da potência das imagens que refletem e produzem um lugar para si mesmas, mas se dilatam em todas as direções sem violência porque o universo existe pela matéria. Cada imagem determina uma dilatação proporcional à sua potência e possui essa

potência como própria, mas a recebe de lá. A causa da aparente grandeza da matéria está na reflexão da grandeza, mas essa é a grandeza refletida, a grandeza daqui. Mas a matéria, sobre a qual a grandeza é obrigada a coestender-se, se oferece completamente inteira e em todas as partes; pois ela é matéria de algo determinado, mas não é algo determinado: e aquilo que não é uma coisa por si mesmo pode inclusive torna-se algo contrario por ação de outra coisa e, tornado contrário, também não é esse contrário: pois se estabilizaria[105].

Portanto, aquele que tem uma intelecção da grandeza, se sua intelecção tivesse não apenas poder para existir em si mesma, mas fosse também como que carregada para o exterior por seu poder, ela tomaria uma natureza que não é a que tinha naquele que inteligia e que não tem uma forma nem um traço da grandeza e de nenhuma outra coisa. Que produziria essa intelecção com seu poder? Não seria um cavalo, não seria um boi: pois outros produzirão esses. Ora, uma vez que procede do pai da grandeza, não é capaz de conter o que é diferente da grandeza, mas terá essa grandeza refletida. Com efeito, para aquilo que não alcança a grandeza de tal modo a ser ele mesmo grande, resta parecer grande na medida do possível em suas partes. E isso é não ser deficiente e não estar disperso por uma multiplicidade de partes, mas ter em si suas partes congênitas e nada carecer. Pois a imagem da grandeza, sendo imagem da grandeza, não

---

[105] Isto é, se se tornasse esse algo contrário efetivamente, alcançaria estabilidade.

suporta mais ser igual a si em uma massa pequena, mas, pelo quanto desejava a esperança da grandeza, se aproximou na medida de suas possibilidades acompanhada daquele que corria com ela, porque não podia ser deixado para trás e, então, fez parecer grande aquilo que não é grande nem mesmo assim, isto é, a grandeza visível na massa. E a matéria, entretanto, conserva sua natureza, empregando essa grandeza como um vestido com que se envolveu ao correr com a grandeza, quando ela a arrastava em sua corrida; mas se quem a vestiu retirar seu vestido, ela permanece novamente ela mesma, tal como era por si mesma ou tão grande quanto a fizer a forma nela presente.

A alma, que precisamente possui as formas dos entes e também é uma forma, ela mesma possui todas juntas - e cada uma das formas está junta consigo mesma – e, quando ela vê que as formas dos sensíveis como que se voltam para ela e dela se aproximam, não tolera recebê-las como multiplicidade, mas as vê depostas da massa: pois não pode tornar-se outra além do que é. Mas a matéria, como não possui nenhuma resistência, porque não tem atividade, e é uma sombra, aguarda para sofrer o que lhe quiser causar o agente. Portanto, aquilo que se aproxima da matéria, sendo derivado da razão de lá[106], tem já um traço do que ela há de se tornar; porque a razão, movendo-se na representação imaginativa[107], por assim dizer, ou o movimento derivado da razão, é divisível; caso contrário, se fosse idêntico, não teria se movido, mas permaneceria; e a

---

[106] Do intelecto.
[107] *Phantasía eikoniké.*

matéria não é capaz de apropriar-se de todas as formas juntas como precisamente faz a alma: se não, seria alguma delas; por outro lado, é preciso que ela receba todas elas, mas não as receba indivisamente. Por conseguinte, é preciso que ela, sendo espaço para todas as coisas[108], vá até todas elas, se encontre com todas e possibilite toda distensão, porque ela mesma não está presa à distensão, mas estava à disposição da distensão porvindoura.

Então, quando a forma se introduziu nela, como não impediu as outras, que não podiam estar umas sobre as outras? Ora, não havia nenhuma razão anterior: se havia, era a forma do universo; assim, todas estão nela em conjunto, mas cada uma em uma parte: pois a matéria de um vivente é dividida com a divisão do vivente; se não, nada se originaria da razão formativa.

19. Enfim, as formas que se entram na matéria como "mãe"[109] em nada a lesam nem favorecem. E mesmo os golpes daquelas não são contra ela, mas de umas contra as outras, pois as potências vão de encontro a seus contrários, não a seus substratos, a não ser que alguém os considere contidos nas formas que entram; pois o frio detém o calor e o branco ao negro, ou fazem, fundindo-se, surgir a partir de si uma outra qualidade. Então, as afectadas são as coisas dominadas e a afecção, para elas, é não ser o que eram. Nos seres animados, por sua vez, as afecções ocorrem nos corpos e a alteração ocorre de acordo com as

---

[108] Cf. Platão, *Timeu* 52 b 4.
[109] Cf. Platão, *Timeu* 50 d 3, 51 a 4-5.

qualidades e com as potências inerentes; e quando suas constituições são dissolvidas, ou se juntam, ou se transformam em contrárias à constituição natural, as afecções ocorrem nos corpos, ao passo que, nas almas, por estarem ligadas ao corpo, ocorrem os conhecimentos das afecções mais violentas; se não, não as conhecem. Entretanto, a matéria permanece: pois nada sofre quando se vai o frio ou entra o calor: nenhum dos dois era nem amigo nem hostil a ela. Assim, as alcunhas "receptáculo" e "nutriz"[110] são as mais apropriadas; "mãe" o é como foi dito[111]: pois ela nada engendra. Mas parece que a chamam "mãe" todos aqueles que pensam que a mãe possui condição de matéria em relação aos seus gerados, sendo apenas recebedora de seus gerados, mas nada doando a eles[112]: porque todo o corpo do nascido viria da nutrição.

Mas, se a mãe dá algo ao gerado, não o dá enquanto matéria, mas porque também é forma: pois apenas a forma é fértil, já que a outra natureza é infértil. Por isso, creio, os sábios de outrora, enigmando misteriosamente nos rituais, representam o velho Hermes[113] sempre com o órgão da geração pronto para a atividade, mostrando que o gerador das coisas no sensível é a razão inteligível, enquanto que a infertilidade da matéria, que permanece sempre a mesma, foi

---

[110] Cf. Platão, *Timeu* 49 a 6, 51 a 4-5.
[111] Cf. *supra* 19. 1-2.
[112] Cf. Anaxágoras, fr. 107 (= Aristóteles, *Sobre a geração e a corrupção*, IV 1 763b 32-33).
[113] Recorro à erudição de Igal (1992, vol. II, p. 190, n. 151): "Para a origem do culto de Hermer itifálico, cf. Heródoto, II 51-52. Em Plutarco, *Moralia* 797, se trata de Hermes 'ancião'. Para seu simbolismo, cf. Platão, *Crátilo* 407 e-408 a (Hermes como 'logos-palavra'; Cornuto, *Theologiae Graecae Compendium*, Lang, p. 23, 16-22 (Hermes 'ancião' e 'itifálico' como símbolo do 'logos fecundo'; Porfírio, segundo Eusébio, *Praeparatio Euangelica* III 11, 42 (Hermes 'itifálico' como símbolo da 'razão seminal' e 'criadora'). Sobre a referência de Plotino a Hermes, nesta passagem, vejam-se ainda Fleet e Pépin (citados na nota 115).

mostrada através dos inférteis[114] que vão ao seu redor. Pois, fazendo-a mãe de todas as coisas[115] - e assim a designam por considerarem-na princípio na acepção de substrato e darem-lhe esse nome para mostrar o que queriam, isto é, que desejavam indicar que a semelhança em relação à mãe não era completa -, eles indicaram, longinquamente no entanto, mas como puderam, para aqueles que queriam entender com mais acribia e não investigavam superficialmente, de que modo ela é infértil e não é completamente fêmea, mas é fêmea na medida em que é receptiva e já não é na medida em que não engendra, porque aquilo que andou até ela nem é fêmea nem é capaz de engendrar, mas está seigado de toda a capacidade de engendrar, que é própria apenas àquele que permanece masculino.

---

[114] *Agonoi.*

[115] Costuma-se ver nesta passagem uma alusão à "Grande Mãe do mito frígio de Cibele, evidentemente sugerido a Plotino pelo texto do *Timeu*, 50 d, em que a matéria é comparada a uma mãe" (Bréhier, 1924-1938, vol. III, p. 122, n. 1; cf. Igal, *op. cit.*, n. 152; e Laurent, in Brisson e Pradeau, 2002, vol. III, p. 240, n. 270; Pépin, 1958, p. 199). Armstrong (1966-1988, vol. III, p. 288, n. 1) adverte que essa interpretação alegórica dos eunucos que rodeiam a Grande Mãe parece não ter paralelo, tendo provavelmente sido adaptada por Plotino à sua própria concepção de matéria estéril. Fleet (1995, pp. 292-297) analisa com detalhes as possíveis referências mítico-religiosas e sugere que, em vez de Cibele, pode ser que Plotino tenha em mente Isis. Veja-se também a bela descrição da "grande mãe" em Lucrécio, *Sobre a natureza das coisas* II. 598-643.

III. 7 [45]

Sobre a eternidade e o tempo

1. Dizendo que eternidade e tempo são diferentes entre si, uma concernindo à natureza perpétua, e o tempo, ao devir e a este universo, pensamos ter em nossas próprias almas, espontaneamente e como por intuições mais densas do pensamento, uma experiência manifesta acerca deles, referindo-nos sempre a eles e evocando-os a respeito de tudo. No entanto, quando tentamos nos concentrar neles e como que deles nos aproximar, ficamos perplexos com nossos pensamentos e tomamos as declarações dos antigos, divergentes entre si, talvez também interpretando-as diferentemente, debruçando-nos sobre elas e julgando suficiente se, indagados, pudermos emitir suas declarações e assim, felizes, dispensamo-nos de continuar a investigação acerca deles. Devemos, então, considerar quais dos antigos e venturosos filósofos descobriram a verdade: e quais os que melhor a encontraram e como também para nós haveria uma compreensão dessas coisas, cabe-nos examinar. E devemos primeiro inquirir acerca da eternidade: o que pensam que ela é, aqueles que a consideram diferente do tempo? Pois, uma vez conhecido o que se estabelece como paradigma, talvez se torne claro o que é sua imagem[1], que dizem ser o tempo. Mas se alguém, antes de contemplar a eternidade, figurasse para si o que

[1] Cf. Platão, *Timeu* 37 d 7.

é o tempo, também lhe aconteceria de, indo daqui para lá[2] por reminiscência, contemplar aquilo a que o tempo se assemelha, se houver mesmo semelhança deste com aquela.

2. Que, então, devemos dizer que é a eternidade? A própria essência inteligível, como se alguém dissesse que o tempo é todo o céu e o cosmos? De fato, alguns[3], diz-se, tinham essa opinião sobre o tempo. Pois, como imaginamos e pensamos que a eternidade é algo da maior majestade e que aquilo que é de natureza inteligível é de maior majestade, não sendo possível dizer que um deles é mais – o que está além dela nem disso é predicável -, alguém poderia, dessa maneira, concluir que são idênticos. Além disso, o universo inteligível e a eternidade contêm, ambos, as mesmas coisas. Entretanto, quando dizemos que as coisas de um se encontram na outra - na eternidade - e quando os predicamos de "eterno" - pois ele[4] diz que "a natureza do arquétipo era eterna" -, dizemos mais uma vez que a eternidade é diferente deles, embora digamos que a eternidade é própria a ela, ou existe nela, ou está nela presente. Contudo, ambos serem majestosos não mostra sua identidade: pois, talvez, a majestade advenha de um deles para o outro. E o conteúdo de uma[5] será composto de partes, ao passo que o da a eternidade é uma totalidade inteira, não porque é parte, mas porque todas as coisas que são caracterizadas como eternas o são de acordo com ela.

---

[2] Para o universo inteligível.
[3] Os Pitagóricos (Simplício, *In Physica* IV. 10, p. 700, 19-20); cf Aristóteles, *Física* IV 10. 218b 1.
[4] Platão, *Timeu* 37 d 3.
[5] Da natureza inteligível.

Será, entretanto, que se deve dizer que a eternidade é conforme ao repouso lá[6], assim como o tempo é conforme ao movimento aqui, como dizem? Com razão, porém, se investigaria se a eternidade, de acordo com o que se fala, é idêntica ao repouso ou, não ao repouso simplesmente, mas ao repouso que é próprio da essência. Pois, se ela for o mesmo que o repouso, então, em primeiro lugar, não diremos que o repouso é eterno, como tampouco que a eternidade é eterna: pois eterno é aquilo que participa da eternidade. Em seguida, como o movimento seria eterno? Pois, assim, também seria estático. E, ainda, como a noção de repouso inclui em si o sempre ser? Não me refiro ao ser sempre no tempo, mas àquele em que pensamos quando nos referimos ao perpétuo[7]. Todavia, se a eternidade for o mesmo que o repouso da essência, novamente faremos os outros gêneros da essência exteriores à eternidade. Depois, não devemos conceber a eternidade apenas em repouso, mas também em unidade; em seguida, devemos também concebê-la inextensa, para que não seja idêntica ao tempo. Mas o repouso, enquanto repouso, não contém em si nem a noção de unidade nem a de inextensão. De mais a mais, predicamos a eternidade da "permanência em unidade"[8]: portanto, ela participaria do repouso, mas não seria o repouso em si.

---

[6] No domínio inteligível.
[7] Esta passagem será esclarecida no capítulo 6.
[8] Platão, *Timeu* 37 d 6.

3. Então, que seria isso segundo o qual dizemos que todo o universo lá é eterno e perpétuo? E o que é perpetuidade? Seria ela o mesmo que a eternidade, ou seria esta de acordo com ela[9]? Deve-se dizer que é uma certa intelecção conforme à unidade, reunida porém a partir uma multiplicidade, ou ainda que é uma natureza que, ou se segue aos seres de lá, ou coexiste com eles, ou é neles percebida, e que todos eles são essa natureza que, embora seja una, é capaz de muitas coisas e é muitas coisas? E aquele que mira esse poder múltiplo de acordo com uma característica, a de ser um certo tipo de substrato, chama-a "essência"; logo, chama "movimento" a esse seu aspecto segundo o qual vê vida; em seguida, chama "repouso" ao seu aspecto que é absolutamente invariável; e "alteridade" e "identidade" por serem todas essas coisas juntas uma[10]. E também, inversamente, recompondo-as em uma unidade, de modo a ser uma só vida, concentrando a diferença que nelas existe e a incessabilidade de sua atividade e sua identidade, que jamais é outra e que não é uma intelecção ou uma vida advinda de uma coisa para outra, mas o invariável e sempre inextenso: vendo-se todas essas coisas, vê-se a eternidade, porque se vê uma vida que permanece em

---

[9] Esses conceitos são diferenciados no capítulo 5 (12-17).

[10] Ser, repouso, movimento, alteridade e identidade são os grandes gêneros platônicos do universo inteligível, enunciados em *Sofista* 254 d-e. Plotino os explica em VI. 2 [43] 7-8 (cf. também V. 1 [10] 8). Eles não são, no entanto, categorias em um sentido ordinário. São, antes, modos diferentes de olhar uma única realidade. O processo pelo qual Plotino as descobre foi bem descrito por Bréhier (1924–1938, vol. VI, p. 37), usando a expressão de Leibniz, como "uma análise reflexiva que traz à luz diferentes aspectos do mesmo todo". Assim, quando concentramos nossa atenção nessa realidade, vemos o ser, pois ela existe; quando prestamos atenção em sua vida e atividade de pensamento, vemos movimento; quando nos voltamos para sua eterna imutabilidade, vemos repouso; quando nos concentramos em sua diversidade, vemos alteridade; quando reconhecemos que, em toda sua diversidade, ela ainda é uma unidade, vemos identidade.

identidade por possuir sempre presente sua totalidade, não uma parte agora e outra depois, mas todas as coisas de uma só vez; e, como não é certas coisas agora e depois outras, mas uma completude indivisível, como um ponto em que todos os raios estivessem juntos sem jamais avançarem até um fluxo, mas que permanece em identidade em si mesmo e que não se transforma, estando sempre no presente porque nada dele passou nem nada de novo surgirá, mas sendo precisamente o que é[11]; assim, a eternidade é, não o substrato, mas aquilo que, por assim dizer, luz a partir do próprio substrato em conformidade com a identidade que ele oferece, não em relação ao que virá a ser, mas ao que já[12] é, assim mesmo como é e não de outro modo; pois o que posteriormente haveria para ele que não há agora? Nem será depois o que não é agora; nem há um ponto a partir do qual chegaria ao agora, pois isso não seria outro senão ele mesmo. Nem há de existir algo que não contenha agora. Necessariamente, não existirá para ele o "foi": pois o que é que havia para ele e passou? Nem haverá o "será": pois que será para ele? Resta, enfim, que seu ser consiste em ser isso mesmo que é. Aquilo que não era, nem será, mas somente é[13], fixo, possuindo o ser por não mudar para o "será" nem haver mudado, isso é a eternidade. Resulta, portanto,

---

[11] Cf. Parmênides, fr. 8, 5; Platão, *Timeu* 37 d-38 b.

[12] Como advertem Beierwaltes (1980, p. 155), o advérbio *eae*, tão frequentemente usado por Plotino na descrição da natureza eterna, enfatiza que aquilo que o discurso vem a descobrir existe desde sempre, indicando uma negação do tempo próprio do discurso e equivalendo, em alguns contextos, a "em ato" (cf. II. 5 [15] 2. 24 e 4. 2).

[13] Cf. Platão, *Timeu* 37 e 6-38 a 1.

que a vida própria ao ente em seu ser, toda completamente plena e inteiramente inextensa, é isso o que procuramos: a eternidade[14].

4. Todavia, não se deve pensar que a eternidade tenha advindo de fora, acidentalmente, a essa natureza, mas nela[15] está, dela provém e com ela está. Pois se vê que a eternidade está nessa natureza como dela oriunda, porque todas as outras coisas que dizemos que estão aí, como vemos que aí subsistem, dizemos que todas provêm da essência e estão com a essência. Pois as coisas que existem primariamente devem coexistir com primários e estar nos primários; porque o belo está neles e a provém deles, e a verdade também está neles. E umas estão como que em uma parte do ente total, enquanto outras estão em sua totalidade, assim como esse ente que é verdadeiramente total não foi agrupado a partir de suas partes, mas ele mesmo engendrou suas partes, para que também nesse sentido fosse verdadeiramente um todo. E a verdade, lá, não é uma correspondência com outra coisa, mas pertence a cada coisa de que é verdade. É preciso, então, que esse todo verdadeiro, se for realmente um todo, não o seja apenas como a totalidade das coisas, mas que também possua sua totalidade de modo a nada lhe faltar. Se é assim, nada haverá que lhe advenha: se houvesse, é porque era carente nisso: logo, não era todo. E que poderia haver de contrário à

---

[14] Esta definição é muito semelhante à que Boécio formulará mais tarde: "a eternidade é a posse total e perfeita de vida interminável" (*Consolação da Filosofia*, V, Prosa 6, 4)

[15] Adoto a lição de Perna: *ekeínei* ("nela"), em vez de *ekeíne* ("aquela", "ela"); como se vê nas linhas seguintes, a eternidade é descrita como um atributo intrínseco ao ser, assim como a beleza e a verdade, porém distinto dele.

sua natureza? Pois ele nada sofre? Então, se nada poderia lhe advir, não está em iminência de ser nem será nem foi.

Para as coisas originadas, se retiras deles o "será", como estão sempre a adquirir seu ser, imediatamente cabe-lhes não ser; entretanto, para os que não são desse tipo[16], se lhes acrescentas o "será", cabe-lhes cair da sede do ser[17]: pois está claro que o ser não lhes era conatural, se se encontram na iminência de ser, no haver sido e no vir a ser futuro. Porque é bem possível que a essência das coisas geradas seja existir do início da gênese de seu ser até que chegue para cada uma o tempo em que já não mais são, e de fato esse "são" é seu ser, de modo que, se alguém o retirar, diminuirá sua vida: bem como seu ser. Também é necessário ao universo ser assim, mover-se em direção ao que será dessa maneira. Por isso também se lança ao que está para ser e não deseja fixar-se, auferindo o ser para si por fazer uma coisa e então outra e mover-se em círculo, em um anseio pela essência; assim, nós descobrimos também a causa desse movimento que se afana desse modo em ser sempre através do porvir[18]. Mas, para os seres primários e venturosos, não há anseio pelo porvir: pois já são a totalidade e possuem todo o viver que lhes é, por assim dizer, oferecido. Portanto, nada buscam, porque para eles o porvir nada é, nem existe aquilo em que o porvir está.

---

[16] Para os entes eternos e não originados.

[17] Cf. Platão, *Filebo* 24 a 2.

[18] O movimento circular não é físico, mas sim psíquico; é o movimento próprio ao céu, que é um produto da alma universal em sua contemplação do intelecto (cf. II. 2 [14] 1ss.).

Assim, a essência completa e inteira do ente[19], não apenas a que está nas partes, mas também a que consiste em nada mais carecer e em não receber o acréscimo de nenhum não ente - pois é necessário não apenas que todos os entes estejam presentes no ente total e inteiro, mas também que não esteja presente nele nada que não em algum momento não seja -, essa disposição do ente e essa natureza seriam a eternidade: pois "eternidade" vem de "sempre existente"[20].

5. Quando me lanço com minha alma a algo, posso dizer isso[21] a seu respeito, ou melhor, vê-lo como algo mesmo em um estado tal que nada se originou nele - caso contrário, não seria sempre existente, ou não seria um todo sempre existente -: será, então, que isso é já perpétuo, se não possui ainda uma natureza tal que forneça uma garantia de que ele ainda é assim e não diferente, de modo que, se te voltares a ele, encontrá-lo-ias o mesmo? Que dizer, então, se alguém não se afastasse da contemplação desse objeto, mas, convivendo com ela, se maravilhasse com sua natureza e fosse capaz fazer isso com natureza incansável? Ora, ele também correrá para a eternidade e não declinará de modo

---

[19] Uma interessante fórmula plotiniana: *ousía óntos* ("essência do ente"). A essência do ente está em sua plenitude presente (cf. VI. 6 [34] 9. 27). Para Plotino, a realidade é vida e atividade; todos os entes que compõem a realidade, sejam eles inteligíveis, sejam sensíveis, possuem dois tipos de atividade: uma que é a atividade da essência de cada coisa, constitutiva da essência de cada uma e dela indissociável; e outra resultante da essência de cada coisa, derivada da primeira, mas dela distinta (cf. V. 4 [7] 2. 27-30); enfatizemos: a *ousia* e o *einai* de cada ente são fundados em uma *enérgeia* (III. 1 [3] 1. 12-13), ou seja, a essência ou o ser ou a existência de um ente são indissociáveis e constituídas por sua atividade. Talvez seja não descabido ver aqui um embrião da fenomenologia heideggeriana, aproximando estas passagens de Plotino a *Ser e Tempo* (42), onde se diz que a *essentia* do *Dasein* deve ser concebida em termos de sua *existentia*.

[20] "Eternidade": *aión*; "sempre existente": *aeí ón*. Essa é uma falsa etimologia (cf. Aristóteles, *Sobre o Céu* I 9. 279a 27).

[21] Que ele é eterno.

algum, a fim de ser semelhante e eterno, contemplando a eternidade e o eterno com o eterno que há nele[22]. Portanto, se aquilo que se encontra assim é eterno e sempre existente, aquilo que não declina para uma outra natureza por motivo algum, possuindo já completa a vida que possui, sem nada ter recebido nem receber nem vir a receber, isso que se encontra assim seria o perpétuo, e a perpetuidade será, por sua vez, esse determinado estado do substrato[23] que dimana dele e que existe nele, ao passo que a eternidade será o substrato acompanhado desse estado determinado que nele se revela.

Por isso a eternidade é algo majestoso e o pensamento a declara idêntica a deus: declara-a idêntica a esse deus[24]. E com beleza a eternidade poderia ser definida como um deus manifestando-se e revelando-se tal como é: o ser como inabalável[25] e idêntico e assim e solidamente fundado em vida. E se dizemos que ela é composta de muitas coisas, não é preciso surpreender-se, pois cada um dos seres de lá é muitas coisas por seu poder ilimitado; porque o infinito é o que não têm carência, e propriamente isso, pois nada seu se consome. E se alguém, assim, disser que a eternidade é uma vida já[26] infinita porque existe inteira e nada seu se consume por não ter sido nem vir a ser - pois assim não seria inteira agora -

---

[22] O que há de eterno no homem é o intelecto (cf. I. 5 [36] e IV. 7 [2] 10. 34ss.).
[23] *Katastasis tou hypokeimenou.*
[24] Ao intelecto (cf. V. 5 [32] 3. 2-4).
[25] Cf. Parmênides, fr. 8.4.
[26] Cf. nota 12.

estaria próximo de defini-la. [Pois o seguinte: "porque existe inteira e nada consume", seria uma explicação de "é já infinita"][27].

6. Uma vez que essa determinada natureza, tão totalmente bela e perpétua, arredor ao uno e de provinda e para ele volvida, que em nada se afasta dele, mas permanece sempre ao redor dele e nele e vive de acordo com ele, e uma vez que ela foi descrita por Platão, como eu acredito, com beleza e profunda reflexão e não de outro modo, como "a eternidade que permanece no uno"[28], para que a eternidade não seja apenas ela mesma porque se conduz à unidade em relação a si mesma, mas para que seja a vida sempre igual do ente ao redor do uno –, então isso é o que procuramos; [e aquilo que permanece assim é eternidade][29]. Pois isso que permanece assim, esse algo mesmo que permanece o é, a atividade da vida que permanece por si mesma voltada para aquele e nele e que não falseia nem seu ser nem seu viver, seria isso o que possui o ser eternidade. Porque ser verdadeiramente é jamais não ser ou ser de outro modo; isto é, ser do mesmo modo: isto é, ser indiferenciadamente. Não comporta, pois, nenhum tipo de isso agora, depois aquilo[30] e, portanto, não o separarás, nem o desenvolverás, nem o prolongarás, nem o alargarás e, portanto, nem encontrarás algo anterior ou posterior a ele. Então, se não lhe cabe nem um antes nem um depois, mas o "é" é a mais verdadeira das coisas a seu respeito e ele é mesmo, e é

[27] A oração entre colchetes foi identificada como uma glosa por Heinnemann.
[28] Platão, *Timeu* 37 d 6.
[29] Mais uma glosa, desta vez identificada por Theiler.
[30] Isto é, nenhum tipo de alteração.

assim como é por essência ou por viver, mais uma vez nos surge precisamente isso de que estamos falando: eternidade.

Quando mencionamos o que sempre é, aquilo que não é num momento e noutro deixa de ser, é preciso pensar que se fala assim por nossa causa; porque, talvez, "sempre" não seja na verdade empregado com propriedade, mas seja tomado para a denotar o incorruptível e leve a alma, em digressão, à idéia do mais e ainda mais como aquilo que jamais será carente[31]. Talvez o melhor seja dizer apenas "o que é". No entanto, como "o que é" é uma palavra adequada para a essência, e visto que pensavam[32] que o devir era essência, foi necessária a adição de "sempre" para que compreendêssemos. Pois "o que é" não é distinto de "o que é sempre", assim como filósofo não é distinto de filósofo verdadeiro; todavia, como havia usurpadores[33] da filosofia, ocorreu a adição de "verdadeiro". Desse modo, acrescentou-se "sempre" a "o que é", o termo "sempre" ao termo "o que é" e, assim, dizemos "o que é sempre"[34]; em conseqüência, deve-se tomar "sempre" na acepção de "o que verdadeiramente é" e acrescentar "sempre" para significar um poder inextenso que não tem nenhuma necessidade de coisa alguma além do que já possui: pois possui a totalidade.

Portanto, essa determinada natureza é total e existente, não deficiente de acordo com sua totalidade, não sendo plena num ponto e deficiente noutro. Pois

---

[31] O que diz Plotino é que o emprego impróprio do advérbio "sempre" pode induzir-nos ao erro de pensar que há, na eternidade, alguma noção de acréscimo ou de permanência temporal.
[32] Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II. 599.
[33] Provavelmente, uma alusão aos sofistas (cf. Aristoteles, *Metafísica* I 2. 1004b 18).
[34] Este trecho é construído sobre um jogo de palavras dificilmente traduzível; cf. nota 20.

o que está no tempo, ainda que pareça perfeito, assim como um corpo adequado para a alma é perfeito, precisa do porvir, carece do tempo, e precisa dele porque existe com ele, se está presente no tempo e com ele corre, mas na verdade é imperfeito; por isso, seria denominado existente perfeito por homonímia. No entanto, aquilo que tem por fundamento não precisar do porvir, não ser medido de acordo com outro tempo, nem infinito nem que infinitamente venha a ser, mas que contém exatamente o que precisa ser: isso é o que o pensamento deseja, aquilo cujo ser não provém de uma dimensão temporal, mas é anterior à [illegible] tendo dimensão alguma, não lhe convinha em absoluto ter contato com nenhuma dimensão, para que sua vida, dividindo-se, não aniquile sua total indivisibilidade, mas seja indivisível também em sua vida e em sua essência. O "era bom"[35] nos remete à noção de totalidade, mostrando que à totalidade que está além dele cabe não originar-se a partir de algum tempo; de modo que o universo não teve um começo temporal, pois a causa de seu ser é quem lhe fornece a anterioridade[36]. No entanto, depois de dizer isso pelo bem da demonstração, mais além recusa, do mesmo modo, também essa expressão por não ser inteiramente correto usá-la a respeito dos seres receberam a denominação e o conceito de eternidade[37].

---

[35] Platão, *Timeu* 29 e 1: "o demiurgo era bom".

[36] Carta de E. R. Dodds a H.-R. Schwyzer: "O fato e que o cosmos tem um anterior (como deve ter), mas apenas no sentido de ter uma causa" (*apud* Armstrong, 1966-1988, vol. III, nota *ad locum*).

[37] Cf. Platão, *Timeu* 37 e 4-38 a 2.

7. Então, dizemos isso atestando coisas distintas de nós e construindo nossas reflexões como que sobre coisas alheias? Mas como? Pois que compreensão nos poderia haver de coisas com que não estamos em contato? E como poderíamos ter contato com coisas que nos são alheias? É preciso, com efeito, que nós também participemos da eternidade. Mas como, se estamos no tempo? No entanto, como é possível estar no tempo e como na eternidade, nos será sabido se descobrirmos antes o que é o tempo. Portanto, devemos descer da eternidade para a investigação do tempo e para o tempo: pois, lá, o caminho era para cima; mas, agora, façamos enunciados descendo, não completamente, mas do modo como desceu o tempo.

Se nada tivesse sido dito pelos antigos e venturosos homens acerca do tempo, ser-nos-ia preciso, reunindo as conseqüências de ter a eternidade por princípio, dizer o que nos parece certo sobre ele, tentando ajustar à noção que adquirimos a opinião por nós enunciada. Agora, no entanto, é preciso tomar, inicialmente, as teorias mais dignas de menção, verificando se nossa doutrina é consoante com alguma delas.

Talvez devamos, num primeiro momento, dividir os enunciados acerca do tempo em três grupos. Pois se diz que o tempo, ou é o que é denominado movimento, ou se diz que é aquilo que é movido, ou algo do movimento; porque dizer que ele é o repouso, ou algo em repouso ou com algo do repouso seria

muito distante da noção de tempo, que nunca é o mesmo[38]. Mas, dentre os que afirmam que ele é o movimento, há os que diriam que ele é todo movimento[39] e aqueles, por sua vez, que é o movimento do universo[40]; os que afirmam que é o que é movido, diriam que ele é a esfera do universo[41]; e há ainda, dentre aqueles que dizem que é algo do movimento, os que diriam que é a extensão[42] do movimento, os que dizem que é sua medida[43] e aqueles que dizem genericamente que ele é o que acompanha[44] o movimento; e, ainda, ou de todo movimento, ou do ordenado.

8. Bem, não é possível que o tempo seja movimento, quer se tomem todos os movimentos e se estabeleça a partir de todos um só, quer se tome o ordenado; pois ambos os movimentos mencionados estão no tempo[45]. Se algum não estiver no tempo, estaria muito mais distante de ser o tempo, como uma coisa é aquilo em que o movimento está e outra o próprio movimento. E ainda que outros argumentos sejam e tenham sido apresentados[46], bastam esse e o de que o movimento poderia cessar ou interromper-se, ao passo que o tempo não. Contudo, se alguém disser que o movimento do universo não se interrompe, deve notar que também este, se se refere à rotação celeste, rotaria até voltar ao

[38] Cf. Aristóteles, *Física* IV 10. 218b 21ss.
[39] Os estóicos (cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II. 514).
[40] Teoria mencionada por Aristóteles (*Física* IV 10. 218b 21ss.).
[41] Os pitagóricos (cf. Simplício, *In Physicam*, IV. 10, p. 700. 19-20).
[42] Os estóicos, principalmente Zenão (cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II. 510).
[43] Principalmente Aristóteles e os peripatéticos (cf. *Física* IV 12. 220b 32).
[44] Epicuro (fr. 294, Usener), e Crisipo (cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II. 509).
[45] Cf. Aristóteles, *Física* VI 4. 235a 11.
[46] Cf. Aristóteles, *Física* IV 10. 218b 10ss.

mesmo ponto em certo tempo, e não no mesmo em que realiza a metade de sua rotação, e um dos tempos seria a metade e outro o dobro, apesar de ambos movimentos serem o movimento do universo, tanto o que chega ao mesmo ponto de que partiu quanto o que chega à metade. E a afirmação de que o movimento da esfera mais externa é o mais veloz e o mais rápido atesta a tese de que seu movimento é diferente do tempo. Pois é claro que é o mais rápido de todos, uma vez que perfaz uma extensão maior, a maior, em menor tempo; e os outros são mais lentos porque perfazem uma parte da extensão daquela em um tempo maior.

Portanto, se o tempo não é o movimento da esfera celeste, menos ainda seria a própria esfera, que supuseram[47], pelo fato de mover-se, ser o tempo.

Será, então, algo do movimento? Se for a extensão[48], em primeiro lugar, ela não é a mesma para todo movimento, nem mesmo para o movimento uniforme; porque o movimento, mesmo o movimento no espaço, é mais rápido ou mais lento. E ambas as extensões seriam medidas por uma unidade distinta, que seria mais corretamente denominada tempo. Então, a extensão de qual dos dois seria o tempo, ou melhor, de qual movimento, visto serem infinitos? Se for a extensão do movimento ordenado, não será de todo nem desse tipo de movimento, pois estes são muitos; dessa forma, haverá muitos tempos simultaneamente. Se for a extensão do movimento do universo, se se trata da extensão contida no próprio movimento, que seria esse intervalo senão o movimento? De uma dimensão

[47] Cf. nota 41.
[48] Cf. nota 42.

determinada, porém[49]; mas essa dimensão determinada certamente será medida pelo espaço, porque o espaço percorrido é de determinada dimensão, e isso será a extensão: ora, esta não é tempo, mas espaço; ou o próprio movimento, por sua continuidade e por não cessar subitamente, mas progredir sempre, conterá a extensão. Todavia, isso seria a grandeza do movimento; e se alguém, olhando para o ele, declarar que é grande, como se dissesse que o calor é grande, daí não aparece nem sobrevém o tempo, mas um movimento incessante, como se fosse a água correndo incessantemente e a extensão nela observada. E esse "incessantemente" será um número, como dois ou três, mas a extensão pertence à massa. Assim, portanto, a grandeza do movimento será como uma dezena ou como a extensão que aparece como que sobre a massa do movimento, que não contém a noção de tempo, mas será essa dimensão determinada surgida no tempo - caso contrário, o tempo não estará em todo lugar, mas no movimento como seu substrato -, é disso resulta que mais uma vez se diz que o tempo é movimento; pois a extensão não é exterior ao movimento, mas um movimento não instantâneo[50]; e o movimento não instantâneo, em comparação com

---

[49] Esta frase é uma objeção.

[50] *Athróos*. A descoberta do instante é resultado da impressionante reflexao plotiniana sobre o movimento em VI. 1 [42] 15-16. De acordo com Bréhier (vol. VI, p. 26) os argumentos de Plotino pressupõem uma completa mudança de perspectiva em relação a Aristóteles e um aprofundamento da intuição que Platão tivera no *Parmênides* (156). Enquanto Aristóteles, em sua teoria do movimento, visava ao movimento tomado de seu início a seu fim, como o crescimento de um ser vivo, desde seu embrião a seu estado adulto, Plotino o considera, inversamente, no tempo e completamente definido a cada instante, independentemente de seu resultado. O movimento, assim visto, é temporal apenas acidentalmente, de um modo semelhante ao pelo qual o ato da visão, completo a cada momento, prolonga-se no tempo. "Ao considerar o movimento no instante, e ao considerá-lo como completamente definido a cada instante, ele (Plotino) torna possível uma mecânica racional e matemática, independente de toda consideração qualitativa

instantâneo, está no tempo[51]. E em que o não instantâneo será diferente do instantâneo senão por estar no tempo[52]? Assim, nem o movimento que se distende nem sua extensão não são o tempo em si, mas estão no tempo.

Mas, se alguém disser que o tempo é a extensão do movimento, não a extensão do movimento em si mesmo, mas a extensão junto à qual o movimento tem sua extensão, como se concorresse com ela, não responderá o que é isso. É claro, no entanto, que isso é o tempo em que o movimento aconteceu. Mas isso é o que nossa reflexão buscava desde o início: sendo o quê, é tempo; é um caso parecido, na verdade idêntico, ao de alguém que, se interrogado sobre o que é o tempo, respondesse que é a extensão do movimento no tempo. Que é, então, essa extensão a que chamas tempo, colocando-a fora da extensão própria ao movimento? Por sua vez, quem coloca a extensão no próprio movimento, ao procurar onde colocar o intervalo de repouso, ficará perplexo. Pois uma coisa pode ficar em repouso pela mesma duração que outra pode se mover, e poderias dizer que o tempo de ambas as coisas é o mesmo, sendo evidente que é distinto de ambos. Então, que é e que natureza possui essa extensão? Porque não há de ser uma extensão espacial: pois isso também é exterior a ele.

---

sobre a totalidade e a causa final do movimento; é a mecânica que triunfará no século XVII sobre os escombros do aristotelismo (...) Vê-se também como Plotino connecia as consequencias mais profundas do platonismo".

[51] Esta frase é considerada uma glosa por Beierwaltes e Henry e Schwyzer concordam com ele; todavia, nos parece que, se for mesmo uma glosa, é uma glosa inteligente e que pode ser conservada no texto.

[52] O instante está fora do tempo: situa-se entre a eternidade e o tempo, pois está exatamente no âmago da transformação (cf. nota 50).

9. É preciso investigar como o tempo poderia ser número ou medida do movimento[53] - este último termo é melhor, uma vez que o movimento é contínuo. De início, deveríamos também aqui ter dificuldade para saber se ele é a medida de todo movimento assim como se, no caso da extensão do movimento, alguém dissesse que ele é número ou medida de todo movimento. Pois como alguém poderia numerar o movimento desordenado e irregular? Que número ou medida seria e, ainda, de acordo com o que seria essa medida? Se forem medidos pelo mesmo critério ambos movimentos e todo movimento em geral, rápido ou lento, o número e a medida seriam como uma dezena que medisse tanto cavalos quanto bois, ou como uma mesma medida para o líquido e para o sólido. Se, então, o tempo for esse tipo de medida, haver-se-á dito de que coisas ele o é, de movimentos, mas não ainda o que é ele mesmo. É possível concebermos o que seja um número tomando uma dezena sem os cavalos, e a medida é uma medida que possui uma natureza, mesmo que ainda não meça, do mesmo modo o tempo, sendo uma medida, deve tê-la; e se ele é em si mesmo uma medida do mesmo tipo do número, em que será diferente do número que corresponde à dezena ou de qualquer outro número monádico? Porém, se ele for uma medida contínua, será a medida de certa dimensão, assim como a magnitude de uma braça. Portanto, será magnitude como a linha que claramente acompanha o movimento. Entretanto, como esta linha, que está acompanhando, medirá aquilo a que

---

[53] Aristóteles emprega ambos os termos na *Física* (Δ 10-14) - "número": 219b 2; 220a 24-26; 221b 2, b 11; 223a 33; "medida": 220b 32-221a 1; 221b 7, b 22-23.

acompanha? E por que é mais próprio de um medir o outro e não o inverso? É melhor e mais plausível sustentar que ele não é a medida de todo movimento, mas daquele a que acompanha. Todavia, isso deve ser algo contínuo, pois, se não, a linha que acompanha se suspenderá.

Não se deve, porém, entender o mensurante como exterior ou separado, mas, junto com ele, o movimento mensurado. E o que será o mensurante? Ora, o mensurado será o movimento e o mensurado, a magnitude. Mas qual deles será o tempo? O movimento mensurado ou a magnitude mensurante? Pois o tempo será, ou o movimento mensurado pela magnitude, ou a magnitude mensurante, ou ainda aquilo que empregou a magnitude, como quem empregou a braça para medir a quantidade do movimento. Mas, em todos esses casos, deve-se tomar por referência, como dissemos ser mais plausível, o movimento uniforme; pois, sem uniformidade, e uniformidade de um único movimento, o do universo, torna-se mais questionável a posição da tese de que o tempo é, de algum modo, medida.

Mas se o tempo é um movimento mensurado, e mensurado pela quantidade, assim como o movimento, se deve ser mensurado, não deve ser mensurado por si mesmo, mas por algo diferente, é assim necessário que, se o movimento terá uma medida diferente dele mesmo, e por isso precisávamos de uma medida contínua para sua medição, do mesmo modo é necessária uma medida para a própria grandeza, para que, havendo um quantum determinado segundo o qual sua quantidade é medida, o movimento seja medido. E o tempo

será o número da magnitude que acompanha o movimento, mas não a magnitude que corre com o movimento. Mas o que seria isso senão o número monádico? Número que forçosamente nos suscita de dificuldade de como medirá. Porque, mesmo que alguém descubra como, não descobrirá o tempo mensurante, mas um tanto de tempo: mas isso não é o mesmo que o tempo. Pois uma coisa é dizer "tempo" e outra, "um tanto de tempo"; e antes de dizer "um tanto", deve-se dizer o que isso que é de um tanto.

Ora, o tempo seria o número que mede o movimento, mas é exterior ao movimento, assim como a dezena no caso dos cavalos, não é tomada com os cavalos. Então, não foi dito o que é esse número que, antes de medir, é precisamente o que é, assim como a dezena[54]. Ou seria aquilo que, acompanhando o movimento, o mede segundo o anterior e o posterior. Entretanto, ainda não está claro o que é isso que mede segundo o anterior e o posterior. Contudo, ao medir segundo o anterior e o posterior, seja com um ponto, seja com qualquer outra coisa, medirá inteiramente de acordo com o tempo. O tempo será, portanto, aquilo que mede o movimento pelo anterior e posterior, participando do tempo e tocando-o para medir. Pois o que toma anterioridade e posterioridade ou é espacial, como o começo de uma braça, ou será necessário entendê-las temporalmente. Porque elas o são inteiramente[55], uma vez que o anterior é o tempo que cessa no agora, e o posterior, o tempo que

---

[54] Cf. Aristóteles, *Física* IV 11. 219b 2.

[55] A anterioridade e a posterioridade são inteiramente temporais.

começa a partir de agora[56]. Portanto, o tempo é algo diferente do número que, segundo o anterior e o posterior, mede não apenas um movimento de qualquer tipo, mas também o ordenado. Então, por que, quando o número é adicionado, seja conforme ao mensurado, seja conforme o mensurante: pois é possível que o mesmo número seja mensurante e mensurado -, então por que, originando-se um número, haverá tempo e, havendo o movimento e o anterior e o posterior que lhe pertencem completamente, não haverá tempo? Seria o mesmo se alguém dissesse que a magnitude não é da dimensão que é, a menos que ele entenda que isso seja de determinada dimensão.

Todavia, como o tempo existe e é considerado infinito, como poderia haver um número intrínseco a ele? A menos que alguém separe uma parte dele e a meça, do que resulta que o tempo está nessa parte antes mesmo de ser medido. Mas por que o tempo não existirá antes da alma mensurante[57]? A menos que alguém diga que sua origem se encontra na alma. Porque, por causa da medição, isso não é necessário de modo algum: pois ele é o quanto é mesmo que ninguém o meça. Mas alguém poderia dizer que a alma é quem emprega a magnitude para medir; contudo, em que isso poderia contribuir para o conceito de tempo?

10. Dizer que o tempo é um acompanhamento[58] do movimento não nos ensina o que ele é nem nada revela, antes de dizer o que é esse acompanhamento;

---

[56] Cf. Aristóteles, *Física* IV 13. 222b 1-2.
[57] Cf. Aristóteles, *Física* IV 14. 223a 21-29.
[58] Cf. nota 44.

pois talvez isso seja o tempo. Mas é preciso investigar se esse acompanhamento é posterior, simultâneo ou anterior, se é que existe algum acompanhante deste último tipo; pois, que quer que seja dito, será dito no tempo. Se for assim, o tempo será um acompanhamento do movimento no tempo.

Entretanto, não procuramos o que ele não é, mas o que é. Muitas coisas foram ditas por muitos predecessores nossos conforme cada uma de suas teses, e se alguém as percorrer, estará fazendo mais propriamente história; um tanto sobre essas teses foi dito em nossas incursões, e é possível refutar também àquele que diz que o tempo é a medida do movimento do universo com o que já foi dito e com o que dissemos agora a respeito do tempo como medida do movimento - pois, com exceção da irregularidade, todas aquelas refutações que apresentamos contra eles serão pertinentes -, seria coerente dizer o que se deve pensar que é o tempo.

11. É preciso, portanto, elevarmo-nos a nós mesmos àquela disposição que dizíamos existir na eternidade, aquela vida plácida, toda junta, já[59] infinita, completamente indeclinável e estabelecida no uno e ao uno dirigida. O tempo ainda não existia, não pelo menos para aqueles[60], e nós engendraremos o tempo na razão[61] e pela natureza do que é posterior. Bem, como estavam eles em quietude em si mesmos, talvez não se pudesse invocar as Musas, que então ainda

---

[59] Cf. *supra* nota 12.
[60] Seres inteligíveis.
[61] Isto é, mentalmente.

não existiam, para narrar como o tempo decaiu[62] a primeira vez; mas, mesmo que então as Musas existissem, talvez fosse possível perguntar ao próprio tempo que se originou como ele apareceu e nasceu. E ele diria sobre si mesmo algo assim[63]: que antes, antes mesmo de engendrar esse antes e carecer do depois, repousava consigo mesmo no ente, não sendo tempo, mas também ele se encontrava em quietude na eternidade. Mas, como havia uma natureza inquieta[64], que era desejosa de governar a si mesma e ser de si mesma e que escolheu procurar mais do que o presente, ela então se moveu, e se moveu também o tempo, e visto que nos movemos sempre em direção ao depois e ao posterior e ao não idêntico, mas outro e então outro, fazendo um pouco longo nosso caminho, fabricamos o tempo como imagem da eternidade[65]. Pois, uma vez que havia uma potência inquieta da alma que sempre desejava transferir o que via lá para algo outro, ela não desejava que a totalidade lhe estivesse presente num instante; mas, assim como a razão, ao expandir-se a partir de uma semente quieta, produz, como se pensa, uma passagem para a multiplicidade, suprimindo essa multiplicidade através da divisão, ela avança a uma extensão mais falível despendendo, em vez da unidade em si mesma, a unidade que não está em si, e assim também a alma imita o inteligível ao produzir um cosmos sensível que se move com um

---

[62] *Ekpíptein*: "cair de", "afastar", também pode ser tomado como "produzir-se". Preferi preservar, na tradução, a imagem da queda, do desprendimento originário. Há neste trecho uma reminiscência homérica (*Ilíada* XVI, 113; cf. Platão, *República* 545 d 8-e 1).

[63] O tempo aqui é quase personificado e, ainda que se trate de um discurso indireto, podemos considerar esta passagem uma prosopopéia; vejam-se as célebres prosopopéias de III. 2 [47], nota 17 e III. 8 [30] 4. 3-14.

[64] A alma inferior, como logo se verá.

[65] Cf. Platão, *Timeu* 37 d 5.

movimento que não é o de lá, desejando no entanto ser não só semelhante ao de lá, mas também sua imagem[66], e então primeiramente temporalizou a si mesma ao produzir o tempo em vez da eternidade; depois, submeteu o cosmos à escravidão do tempo originado, porque fez todas as coisas existirem no tempo e nele circunscreveu todos os caminhos do cosmos; pois, uma vez que este univer[illegible]lma - visto não haver outro lugar além dela para este universo -, ele também se movia no tempo dela. Pois, apresentando uma atividade após a outra e então outra sucessivamente, ela engendrou com sua atividade a sucessão, e progredia com outro pensamento depois daquele que ainda não existia, porque nem o pensamento tinha sido efetivado nem sua vida de agora é semelhante à anterior. Então, simultaneamente, havia uma outra vida e esse "outra" continha um outro tempo. Portanto, a distensão da vida continha um tempo e a sempre-posterioridade da vida contém um sempre-tempo[67], e a vida passada contém um tempo passado.

Portanto, se alguém disser que o tempo é a vida da alma em movimento de transição de uma vivência[68] para outra, pareceria estar dizendo o quê? Pois, se a eternidade é vida em repouso, em identidade, invariável e já infinita, se é

---

[66] "Por que o céu se move em círculo? Porque imita o intelecto" – diz Plotino (II. 2 [14] 1. 1).

[67] Isto é: o avanço incessante da vida comporta um tempo incessante.

[68] Vida: *zoé*; vivência: *bíos*. "*Bíos* indica o estado diferente a cada momento da vida (*modus vivendi*), em contraposição a *zoé*, que designa a 'força de vida' em ato que suporta o *bíos* (cf. Platão, *Timeu*, 44 C 2: *toû bíou zoê*); *bíos* indica também as fases da vida que são distintas mediante o 'antes' e o 'depois'. *Bíos*: 12, 5; III 4, 3, 17: *energésantos en têi zoêi eis bíon théreion* (dito de *kakós*). Em III 3, 5, 12, *zoé* e *bíos* aparecem distinguidos, mas temos a tendência a entendê-los como sinônimos. Proclo (*In. Timeum*, II 288, 15ss.) distingue *bíos* de *zoé*, que é o *modus* de viver determinado qualitativamente pelo fundamento substancial (*zoé* da alma), no qual *bíos* se realiza a si mesmo como *modus* atuado desse fundamento".

preciso que o tempo seja a imagem da eternidade, assim como este universo em relação àquele, é preciso dizer que o tempo é, em vez da vida de lá, uma outra vida como que homônima, que é a dessa potência da alma, e, em vez do movimento inteligível, o movimento de uma parte da alma; em vez da identidade, da invariabilidade e da permanência, o não permanecer em si, fazer uma coisa e então outra; em vez da inextensão e da unidade, a imagem da unidade, aquilo que é uma unidade em continuidade; em vez do já infinito e completo, o avanço para o infinito sempre em direção ao sucessivo; em vez de um todo imediato, aquilo que será um todo por partes e um todo sempre no porvir. Assim, portanto, imitará o que já é todo e imediato e infinito, se desejar sempre acrescentar ser ao seu ser: pois o ser assim é imitar o ser daquele. E não se deve conceber o tempo como exterior à alma, assim como não se deve tomar a eternidade como exterior ao ente, também não se deve pensar que é um acompanhamento ou como posterior, como tampouco é lá a eternidade, mas sim como observado na alma e interior a ela e coexistente com ela, exatamente como a eternidade é lá.

12. Também é preciso entender, a partir disso, que o tempo é essa natureza, a duração dessa determinada vida que progride em transformações uniformes e semelhantes que progridem silenciosamente, e que possui atividade

contínua. Então, se fizéssemos, novamente na razão[69], essa potência retornar e detivéssemos essa vida que possui, que é incessante e jamais se interromperá porque é atividade de uma alma que sempre existe, sendo uma atividade que não se dirige para ela nem permanece nela, mas na produção e na geração - se, pois, supuséssemos que ela não mais fosse ativa, mas tivesse cessado essa atividade e que também essa parte da alma tivesse retornado para lá[70] e para a eternidade e permanecesse em repouso, o que haveria após a eternidade? Como ucessão de uma coisa e então outra, se todas as coisas teriam permanecido em unidade? Que ainda haveria de anterior? Que haveria de posterior ou porvindouro? Para onde se lançaria a alma, que fosse outro que aquilo em que está? Na verdade, nem para esse: pois se afastaria antes para lançar-se[71]. Pois sequer existiria a própria esfera celeste, à qual o tempo não pertence primariamente; porque também ela existe e se move no tempo, e, se ela parasse, mas a alma continuasse em atividade, mediríamos a duração de seu repouso enquanto esta estiver fora da eternidade. Então, se o tempo se dissiparia, caso a alma se retirasse e se unificasse, é evidente que o princípio do movimento dela na direção destas coisas e essa vivência engendram o tempo. Por isso também se disse[72] que o tempo e este universo foram engendrados simultaneamente, porque a alma o engendrou junto com este universo. Por esse

---

[69] Ou seja, hipoteticamente.
[70] Para o inteligível.
[71] A alma teria retornado ao intelecto e não se lançaria, não se voltaria para nada além dele; na verdade, não se lançaria nem mesmo para o intelecto, pois precisaria antes afastar-se dele para então lançar-se para ele.
[72] Cf. Platão, *Timeu* 38 b 6.

tipo de atividade, este universo também foi engendrado: e essa atividade é o tempo, ao passo que o universo está no tempo.

Mas se alguém disser que ele[73] chamava "tempos" também aos circuitos dos astros, lembre-se de que ele diz que eles nasceram para a demonstração e "delimitação do tempo" e "para que haja uma medida clara". Pois como não era possível, para a alma, limitar o tempo em si mesmo nem, para os homens, sobretudo quando não sabiam contar, medir por si mesmos cada parte dele por ser ele invisível e não apreensível, ele[74] faz o dia e a noite, através dos quais era possível, pela diferença, conceber o número dois e, a partir disso, diz ele, a noção de número. Em seguida, tomando a duração entre uma aurora e outra, foi possível obter uma quantidade da distensão de tempo, uma vez que a forma do movimento em que nos baseamos é uniforme, e nós usamos tal quantidade como medida; mas uma medida de tempo, porque o tempo mesmo não é uma medida.

Pois como ele mediria e o que diria ao medir? "Isso é tanto quanto eu que sou desse tanto"? E quem é esse "eu"? Sem dúvida é aquele de acordo com quem se dá a medição. Acaso ele existe para medir, mas não é uma medida? Então, o movimento do universo será medido de acordo com o tempo, e o tempo não será a medida do movimento essencialmente, mas acidentalmente, sendo ele antes outra coisa, e fornecerá uma demonstração da quantidade do movimento. E se um único movimento é tomado em certa quantidade de tempo e é contado muitas vezes, ele nos levará a uma noção da quantidade de tempo passado; da

[73] Platão; há reminiscências de *Timeu* 38-39.
[74] O demiurgo do *Timeu*.

mesma maneira, se alguém disser que o movimento e a rotação celeste medem o tempo de algum modo, conforme o possível, de modo a mostrar em sua extensão a quantidade de tempo, que não seria possível ser concebido nem compreendido de outro modo, ele não seria absurdo em sua demonstração. Portanto, o que é medido pela rotação - isto é, o que é evidenciado - será o tempo, não engendrado pela rotação, mas evidenciado; e, assim, ele é medida do movimento no sentido de ser medido por um movimento delimitado e ser por medido como diferente dele; porque, se como mensurante era distinto, também enquanto mensurado será diferente, mas mensurado acidentalmente. E assim definido, seria como se alguém dissesse que é a magnitude que é medida pela braça, sem dizer o que é a magnitude definindo-a; é tal como se alguém, não sendo capaz de demonstrar o movimento em si por ser ele indefinido, dissesse que é aquilo que é medido pelo espaço; pois, tomando o espaço que foi percorrido pelo movimento, alguém poderia dizer que o movimento é da mesma extensão que o espaço.

13. Portanto, a rotação celeste evidencia o tempo em que ela mesma está. Mas o tempo mesmo já não deve ter algo no qual estar, mas aquilo em que as demais coisas se movimentam ou repousam, uniforme ou ordenadamente, deve ser primeiro aquilo que é, e ser evidenciado por algo ordenado e mostrado ao pensamento, mas não ser engendrado, por algo ordenado, quer em repouso quer

em movimento[75], embora seja mais provável que esteja em movimento; pois o movimento move melhor do que o repouso para o conhecimento e para a transformação no tempo, e é mais cognoscível o quanto algo se moveu do que o quanto ficou parado. Por isso alguns[76] foram levados a dizer que o tempo é a medida do movimento em vez de que ele é medido pelo movimento e adicionar, então, o que é isso que é medido pelo movimento, sem dizer algo que se origine acidentalmente em uma parte dele, e isso contrariamente. Mas, talvez, eles não tenham se apresentado contrariamente e sejamos nós que não os entendamos e, embora tenham falado nitidamente de medida com o sentido de o que é medido, não encontremos seu pensamento. Todavia, a causa de não os entendermos é que, em suas obras, não explicitam o que é o tempo, quer ele seja mensurante, quer seja mensurado, já que escreviam para quem os conhecia e ouvia suas leituras. Platão, no entanto, não disse que sua essência era ser mensurante nem ser mensurado por alguma coisa, mas que, para evidenciá-lo, a rotação celeste foi tomada como um mínimo em relação com a mínima parte do tempo[77], de modo a ser possível, a partir disso, conhecer a qualidade e a quantidade do tempo. Todavia, desejando evidenciar a essência do tempo, ele diz[78] que ele foi originado, simultâneo ao céu, de acordo com o paradigma da eternidade, sendo sua imagem móvel porque o tempo não permanece, uma vez que a vida com a qual se ajusta e corre também não permanente; e simultâneo ao céu, porque essa

---

[75] Cf. Aristóteles, *Física* IV 12. 221b 22-27.
[76] Cf. Aristóteles. *Física* IV 12. 220b 14-16.
[77] Cf. Platão, *Timeu* 39 b-c.
[78] Cf. Platão, *Timeu* 37-38.

determinada vida faz o céu e, sendo uma única vida, produz o céu e o tempo. Então, se essa vida retornasse à unidade, caso fosse possível, deteriam-se juntamente tanto o tempo, porque existe nessa vida, quanto o céu, porque não possui essa vida. Mas se alguém, tomando o anterior e o posterior deste movimento[79], chamá-lo tempo - pois isso deve ser alguma coisa -, mas negar que o movimento mais verdadeiro[80] seja alguma coisa, ainda que tenha o anterior e o posterior, ele seria absolutamente absurdo, porque concederia ao movimento inanimado possuir o anterior e o posterior e o tempo a seu lado, ao passo que o negaria ao movimento conforme o qual este daqui veio a existir por imitação e a partir do qual também o anterior e o posterior primariamente ganharam existência, visto que tal movimento é espontâneo e que, assim como engendra cada uma de suas atividades, engendra assim também a sucessão, ou seja, a transição de uma atividade para outra é simultânea a seu engendramento.

Por que, então, referimos este movimento do universo ao compasso daquele e dizemos que ele está no tempo, mas não referimos o movimento da alma, que se dá sempre nela em progressões perpétuas? Porque o que está antes dele é a eternidade, que não concorre a seu lado nem se coestende com ele. Então, esse foi o primeiro a entrar no tempo, e engendrou o tempo, e o contém em sua própria atividade. Como, então, o tempo está em todo lugar? Porque aquela[81] não se afasta de nenhuma parte do cosmos, assim como a alma em nós

---

[79] Do movimento deste universo.
[80] O movimento da alma.
[81] Este pronome pode referir-se tanto à alma quanto ao movimento da alma.

não se afasta de nenhuma parte nossa. E se alguém[82] disser que o tempo não possui realidade ou existência[83], então é evidente que ele mente sempre que diz "foi" ou "será". Pois, uma coisa será ou foi do mesmo modo que aquilo em que se diz que essa coisa será. Todavia, para pessoas desse tipo, há outro modo de argumentar.

Deve-se ainda considerar, além de tudo que foi dito, que, quando alguém observa o quanto andou um homem em movimento, observa também a quantidade de movimento, e quando observa o movimento, por exemplo, percorrido com suas pernas, que ele veja que a movimentação que nele mesmo é anterior a esse movimento tinha a mesma quantidade, pelo menos se manteve o movimento do corpo durante o mesmo tempo. Logo, o corpo que é movido por certo tempo remontará a um movimento da mesma duração - pois este é sua causa - e em seu tempo, e este movimento, ao movimento da alma, o qual é dividido em partes iguais. E o movimento da alma, a que remontará? Pois aquilo ao qual se desejará remontar já é inextenso. Portanto, esse é o movimento que existe primariamente e em que estão os outros; todavia, ele mesmo já não está em nada, pois não o teria. E o mesmo acontece com a alma do universo. Então, o tempo está em nós também? Sim, ele está em toda alma dessa espécie, e da mesma forma em todas, e todas são uma só[84]. Por isso o tempo não será

---

[82] Os estóicos (cf. *Stoicorum Vetera Fragmenta*, II. 521) e Critolau (fr. 13, Wehrli).
[83] *Hypóstasis* e *hypárxis*.
[84] Sobre essa convicção plotiniana, veja-se, sobretudo, IV. 9 [9].

aniquilado: porque também não o será a eternidade, que, de um modo diferente, está em todos os seres de sua espécie.

III. 8 [30]

Sobre a natureza, a contemplação e o uno[1]

1. Se de início brincássemos, antes de seguirmos sérios[2], e disséssemos que todas as coisas anseiam a contemplação e miram esse fim, não só os viventes racionais, mas também os irracionais[3] e a natureza nas plantas e a terra que as engendra, e que todas elas a atingem com a intensidade que lhes é possível, conforme a natureza que possuem, cada uma delas contemplando e atingindo de modo diferente, umas verdadeiramente, outras obtendo apenas sua imitação e imagem - quem sustentaria essa tese paradoxal? Ora, já que ela se endereça a nós mesmos, não haverá perigo algum em brincarmos com nossas próprias idéias.

Acaso nós, neste momento, brincando, também contemplamos? Sim, nós e todos que brincam o fazemos ou, antes, brincam porque isso anseiam. Seja criança, seja adulto, brincando ou sério: parece que uma brinca e o outro é sério devido à contemplação, e toda ação inclui um esforço dirigido para a contemplação, a compulsória mais ainda, arrastando a contemplação para o exterior, e a chamada voluntária menos, embora igualmente nata do anseio por contemplação[4]. Mas isso,

---

[1] Este tratado também recebe o título *Sobre a Contemplação* (*Vida de Plotino*, 5. 26).

[2] *Paísdein* ("brincar") e *spoudásdein* ("ser sério") perpassam todo este tratado.

[3] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X 2. 1172b 10.

[4] A ação compulsória (*anagkaía*) é a ação compelida pelo acaso, pelas circunstâncias acidentais externas. A voluntária (*hekoúsios*) é a que depende exclusivamente do que está em nosso poder; no

depois[5]; falemos, agora, acerca da terra mesma, das árvores e das plantas em geral, qual seria a contemplação delas, como enlaçaremos o que é produzido e engendrado por ela e a atividade de contemplação, e como a natureza, que dizem ser desprovida de imaginação[6] e irracional, possui em si mesma a contemplação e faz o que faz através da contemplação que não possui[7] [e como][8].

2. Portanto, que aqui[9] não há mãos nem pés nem instrumento algum, adventício ou conatural, mas é necessária a matéria sobre a qual trabalhará[10] e à qual[11] informará[12], está claro para todos. Deve-se excluir também a alavancagem da produção natural[13]. Pois que impacto ou alavanca produz cores tão variegadas e tantas figuras diferentes?[14] As pessoas vêem os ceroplastas e acabam por achar que

---

entanto, ela não é uma ação absolutamente livre, pois podemos agir de acordo com desejos e paixões, mas é, de qualquer forma, uma ação da alma, quer esteja ela sob o domínio do corpo, quer do intelecto (cf. III. 1 [3] 9). Ambas se dirigem para o exterior do praticante, mas a ação voluntária, por revelar, ainda que fragilmente, uma reflexão interior, é menos voltada para o exterior que a ação compulsória (cf. VI. 8 [39] 5. 8-27).

[5] Nos capítulos 4 (31-47) e 6 (1-9 e 29-30).

[6] "Desprovida de imaginação" traduz *aphántaston*, e deve-se entender por "imaginação" a capacidade de formar imagens mentais; cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II. 1016.

[7] Evidentemente uma provocação de Plotino, aludindo ao que pensam os estóicos.

[8] Esta frase parece ser uma glosa.

[9] Na natureza.

[10] *Eph' hês poiései*: Henry e Schwyzer consideram esta frase uma glosa; não vejo motivo para tal.

[11] Preservo a lição do arquétipo das *Enéadas*, *kaì hén*, em vez de *kath' hén*, como preferem os editores. Exponho minhas razões para esta lição e para as duas que seguem em minha dissertação de mestrado, "*Plotino, Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno* (*Enéada* III. 8 [30]). Tradução, introdução e notas", a ser publicada pela Editora da Unicamp.

[12] Adoto a correção inicialmente proposta pelos editores e, depois, descartada: *eneidopoieî* em vez de *en eídei poieî*. *Eneidopoieîn* é um neologismo plotiniano ainda não dicionarizado, cujo significado é literalmente "fazer a forma em"; "informar" deve ser entendido em seu sentido primeiro, que é precisamente "colocar forma em".

[13] V. 9 [5] 6. 22-24.

[14] Cf. Platão, *Timeu* 74 c 6.

a fabricação da natureza é como a deles, mas eles não são capazes de produzir cores, a não ser que as tragam de alhures para o que produzem. Ora, seria preciso que tais pessoas compreendessem que, mesmos nos artesãos que executam tais artes, algo neles deve permanecer, algo segundo o qual, permanecendo, eles produzirão suas obras com as mãos, e elas deveriam elevar a si mesmas a esse algo na natureza e compreender que também nela a força que produz, mas sem as mãos, deve permanecer, e permanecer inteira. Pois ela certamente não precisa ter partes que permanecem e partes que se movem – porque a matéria é o que se move, e da natureza nada está em movimento –, caso contrário, isso não será o que se move primariamente, e a natureza não será isso, mas aquilo que permanece no universo.

Na verdade, é a razão[15] - diria alguém[16] - que é imóvel, mas a natureza é diferente do razão e está em movimento. Todavia, se disserem que toda ela está em movimento, a razão também estará; e se algo dela for imóvel, isso será a razão. De fato, a natureza deve ser uma forma, não um composto de matéria e forma: pois por que ela haveria de precisar de matéria quente ou fria? Porque a matéria subjacente e que é moldada lhe advém portando essas características, ou se torna assim, uma vez que não possui qualidade alguma, ao ser racionalizada[17]. Pois não é o fogo que precisa se aproximar da matéria para que ela se torne fogo, mas uma

---

[15] *Lógos*.

[16] Um estóico (cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I. 202).

[17] *Logotheîsa*; o verbo *logoûn* parece ser outro neologismo plotiniano, cujo significado é "introduzir razão formativa em".

razão; e isso é uma indicação, de modo algum insignificante, de que, tanto nos viventes quanto nas plantas, são as razões que produzem e de que a natureza é uma razão que produz como produto seu uma outra razão, que doa algo ao substrato, mas que permanece ela mesma imóvel. Assim, a razão que atua no formato visível já é a última, morta e incapaz de produzir outra, ao passo que aquela que possui vida e é irmã da que produziu o formato, como ela possui a mesma força, a produz naquilo que é originado[18].

3. Então como, ao produzir, e ao produzir assim[19], atingiria alguma contemplação? Ora, se ela produz permanecendo e permanecendo em si mesma e é uma razão, ela mesma seria contemplação. Pois a ação aconteceria de acordo com a razão, sendo obviamente distinta da razão; entretanto, a razão, mesmo aquela que coexiste com a ação e a comanda, não poderia ser ação. Portanto, se não é ação, mas razão, é contemplação; e, em toda razão, a última é proveniente da contemplação e é contemplação na acepção de ter sido contemplada, mas a que é anterior a essa, a universal, se divide em duas: uma que é diferente para cada uma das coisas e se apresenta não como natureza, mas como alma, e outra que está na natureza e é natureza.

---

[18] A natureza é a razão - ou a expressão do princípio superior a ela, a alma universal; ela, por sua vez, produz outra razão, que é o universo sensível, doando todas as determinações qualificativas à matéria, mas permanecendo ela mesma inalterada. Essa última expressão intelectual, essa razão que a natureza incute na matéria e que causa a aparição do formato visível (*morphè horoméne*), é incapaz de produzir outra razão; ela não é capaz de transmitir sua expressão adiante, está morta, embora seja irmã, uma determinação constitutiva da mesma espécie, da razão que a produziu, que é viva e produtiva.

[19] Inserindo forma e vida.

Por acaso também ela[20] nasce da contemplação? Inteiramente da contemplação. Mas e se ela tiver contemplado a si mesma? E como? Pois ela é o resultado da contemplação e de alguém que contemplou. Mas como a natureza possui contemplação? Com certeza, ela não possui a contemplação provinda do raciocínio - entendo por "provinda da razão" o exame do que ela contém em si. E por que, uma vez que é uma vida, uma razão e uma força produtiva? Será porque examinar é ainda não possuir? Porém a natureza possui e, porque possui, produz. Portanto, para ela, produzir é ser por si mesma aquilo que é, e seu produzir é tão grande quanto seu ser. Ela é contemplação e objeto de contemplação[21], pois é razão. Logo, por ser contemplação e objeto de contemplação e razão, por isso, ela também produz. Portanto, sua produção se desvelou para nós como contemplação: pois é o resultado da contemplação que permanece contemplação e nada faz além disso, mas que, por ser contemplação, produz.

4. E se alguém perguntasse à natureza por que produz, se ela consentisse em dar ouvidos a quem pergunta e responder, diria[22]: "Não devias perguntar, mas compreender também tu em silêncio, como eu, que me calo e não costumo falar. Compreender o quê? Que o que é gerado é o que vejo em silêncio, um objeto de contemplação que surge naturalmente, e que me cabe, eu que nasci de uma contemplação desse mesmo tipo, possuir uma natureza amante da visão. O meu

[20] A razão que está na natureza e é natureza.
[21] *Theórema.*
[22] Provavelmente a mais bela prosopopéia das *Enéadas* (cf. III. 2 [47], nota 16 e III. 7 [45], nota 63).

contemplar produz um objeto de contemplação, como os geômetras desenham contemplando; todavia eu não desenho, mas contemplo, e as linhas dos corpos surgem como se elas tombassem[23]. Experimento o mesmo que minha mãe e aqueles que me engendraram[24]: pois eles também nasceram da contemplação e meu próprio nascimento não decorre de praticarem eles ação alguma, mas, por serem eles razões maiores e contemplarem a si mesmos, eu nasci."

Mas o que quer dizer isso? Que o que chamamos natureza é uma alma, produto de uma alma anterior de vida mais poderosa, possuidora em si mesma de uma contemplação serena que não se dirige nem para cima nem para baixo e, estabelecida no que é, em sua própria estabilidade e em um tipo de apercepção, nessa consciência e apercepção[25], ela vê o que lhe é posterior, conforme lhe é possível, e não mais procura, porque concluiu um objeto de contemplação resplendente e gracioso. E se alguém quiser conferir à natureza alguma consciência ou percepção, esta não será como a percepção ou consciência a que nos referimos

---

[23] O verbo *ekpíptein* pode significar tanto "cair de", "tombar", quanto "ser produzido", "ser construído". A primeira acepção costuma exigir um complemento, freqüentemente no genitivo, ao passo que o segundo é intransitivo. Dessa forma, a tradução correta seria "como sendo produzidas", como quer o *Lexicon* de Sleeman e Pollet (*sub voce*). Todavia, é necessário deixar claro que Plotino contrapõe a produção espontânea da natureza à dos geômetras, que desenham e, por assim dizer, constroem seus objetos; e, além disso, é preciso notar o advérbio *hōsper* [como], que precede o verbo e geralmente introduz uma metáfora ou analogia: a natureza contempla e as linhas que contornam os corpos efetivamente ganham existência; se elas "por assim dizer" fossem produzidas, ou construídas, ou ganhassem existência, então, efetivamente, elas não o seriam, o que é evidentemente falso. Preferimos, portanto, ouvir a natureza dizer que "as linhas dos corpos surgem como se elas tombassem", subentendendo o complemento "de minha contemplação", pois a imagem, além de bela, transmite muito bem a idéia de que as linhas dos corpos adquirem existência pelo simples fato de a natureza contemplar, sem que haja um processo de construção, como no caso dos geômetras, mas apenas o imediato concretizar-se de uma visão.

[24] A mãe da natureza é a alma universal e os que a engendraram, as razões derivadas dessa alma.

[25] *Sýnesis* e *synaísthesis*, respectivamente.

no caso de outros seres, mas como se alguém comparasse a consciência ou percepção do sono com a da vigília. A natureza descansa, contemplando a visão de si mesma, originada nela mesma, por permanecer ela em si e consigo e ser ela mesma um objeto de contemplação; sua contemplação é tácita, porém mais turva. Pois existe uma outra contemplação, mais nítida em sua visão, e a natureza é a imagem dessa contemplação. Por isso, com efeito, o que é engendrado pela natureza é inteiramente débil, porque, quando a contemplação enfraquece, ela produz um objeto de contemplação débil; os homens também, quando possuem uma contemplação enfraquecida, fazem de sua ação uma sombra de sua contemplação e da razão. Isso porque, como a contemplação não basta para eles, pois sua alma é débil, eles não conseguem apreender suficientemente sua visão e, por isso, não sendo preenchidos por sua visão, mas desejando vê-la, são levados à ação para verem o que não podiam ver com o intelecto. Na verdade, quando produzem algo, é que eles mesmos desejam vê-lo e contemplá-lo e também que outros o percebam, sempre que seu projeto, de acordo com suas possibilidades, torne-se ação.

De fato, por toda parte descobriremos a produção e a ação são, ou a debilidade ou a conseqüência da contemplação: debilidade, se não se tenciona nada além do praticado; conseqüência, se tem um outro objeto anterior para contemplar mais forte que o que foi produzido[26]. Pois por que alguém, sendo capaz

[26] Ação e produção, *prâxis* e da *poiesis*, são coisas diferentes. A produção envolve conhecimento e prévia contemplação, sendo por isso conseqüência da contemplação; as artes são todas produções,

de contemplar o verdadeiro, iria, por iniciativa própria, voltar-se para a imagem do verdadeiro? Prova disso também são as crianças mais lerdas que, incapazes de aprendizado e contemplação, descambam para as artes e trabalhos manuais.

5. Como explicamos, acerca da natureza, de que modo sua gênese é contemplação, voltando-nos para a alma anterior à natureza, conversemos sobre como sua contemplação, seu gosto por aprender, sua índole investigativa, suas dores de dar à luz[27] o que conhece e sua plenitude a fazem, quando ela inteira se tornou um objeto de contemplação, produzir outro objeto de contemplação; assim como cada arte produz: cada arte, quando atinge a plenitude, produz no aprendiz[28] uma outra arte menor parecida que carrega um traço de todas; no entanto, ela é todas de modo diferente, como objetos de visão e de contemplação frágeis e incapazes de ajudarem a si mesmos.

---

pois elas têm um princípio inteligível (cf. V. 9 [5] 11). A ação, por sua vez, é uma debilidade contemplativa, mera imitação e sombra da contemplação e da razão; seu campo de operação é inferior ao da produção e ela atua nesse campo apenas por deliberação, esforço e instrumentos físicos.

[27] Cf. IV. 7 [2] 13. 4-8; V. 5 [32] 6. 23; V. 8 [31] 12. 5. É curioso notar que Plotino pode ter sido o único filósofo da Antiguidade que utilizou a metáfora da parturição, não do ponto de vista da parteira ou da criança que luta para deixar o útero da mãe, como o fez Platão (*Teeteto* 149 e; *Epinomis* 973 d, por exemplo), mas da perspectiva da mulher que dá à luz. A descrição de Plotino do trabalho de parto e do próprio parto, em V. 3 [49] 17, indicam uma familiaridade com a parturição, pois essas descrições parecem depender de uma atenção especial aos relatos das mulheres acerca de suas experiências ou de uma interessada observação (Miles, 1999, p. 168).

[28] Mantenho aqui o texto dos manuscritos - *en paidíoi* ("no aprendiz") – em vez de adotar a correção proposta por Theiler e aceita por Henry e Schwyzer - *en paigníoi* ("no brinquedo"). Na minha opinião, essa correção não se apresenta um sentido melhor do que a lição anterior.

Portanto, a parte primeira da alma[29], como está sempre plenificada e iluminada e voltada para o alto, lá permanece, mas a outra parte[30], participando da primeira participação da que participou[31], avança: pois a vida que procede da vida sempre avança; com efeito, sua atividade atinge todos os lugares e não há onde falhe. Contudo, avançando, ela permite que sua parte anterior, a parte anterior de si mesma[32], permaneça onde a deixou; porque, se abandonasse a parte anterior, ele não estaria em todas as partes, mas apenas onde termina sua progressão. Mas a parte que avança não é igual à que permanece. Então, se essa atividade deve chegar a todas as partes, se não pode haver onde ela não esteja, se a parte anterior sempre é diferente da posterior, e se a atividade procede da contemplação ou da ação, mas a ação ainda não existe - pois não é possível que ela exista antes da contemplação –, segue-se necessariamente que toda atividade da alma é contemplação, embora uma mais fraca que a outra; de sorte que o que parece ser uma ação conforme a contemplação é a mais fraca das contemplações; pois o que é gerado deve sempre ser homogêneo ao que gera, porém mais fraco por perder suas características ao descer.

A bem dizer, tudo é tácito, porque não há necessidade de nenhuma contemplação nem ação visível ou externa, e a alma é quem contempla e quem

---

[29] Trata-se, provavelmente, da alma superior intelectiva, a hipóstase alma, e não da parte superior da alma humana.

[30] A natureza ou alma inferior. a alma superior participa diretamente do intelecto

[31] A alma superior participa diretamente do inteligível e a inferior participa da participação daquela, ou seja, participa indiretamente do inteligível.

[32] Mantenho esta frase, extirpada do texto por sugestão de Dodds, que a considerou uma glosa.

contemplou assim, uma vez que ela o faz de modo mais exterior e diferente daquele[33] que é anterior a ela, ela produz o que lhe é posterior, e a contemplação produz contemplação. Não tem limite a contemplação, nem o objeto de contemplação. E por isso - ou melhor, também por causa disso - ela está em todo lugar[34]: pois onde não? E acontece o mesmo em todas as almas. Pois a contemplação não é delimitada por nenhuma magnitude. Entretanto, ela não é a mesma em todos os seres, assim como não é do mesmo modo em todas as partes da alma. Por isso o auriga transmite aos cavalos o que viu[35] e eles, ao receberem, obviamente desejam o que viram, pois não o receberam todo. Se agem porque desejam, agem por causa do que desejam. E isso era objeto de contemplação e contemplação.

6. Portanto, a ação existe por causa da contemplação e do objeto de contemplação: assim, a contemplação é o fim também para aqueles que agem, e o que são incapazes de conseguir diretamente, buscam obter circunvagando. Pois, quando alcançam o que desejam, o que eles queriam que existisse, não a fim de não conhecê-lo, mas para que o conheçam e o vejam presente em sua alma, é evidente que era algo que esperava para ser contemplado. Porque eles agem em vista de um bem: isto é, não agem para que o bem resultante da ação lhes seja exterior nem para que não o possuam, mas para possuí-lo. Mas possuí-lo onde? Na alma. Então,

---

[33] O intelecto.
[34] Porque a alma produz, a contemplação está em todas as partes, ou níveis, em que está a alma.
[35] Cf. Platão, *Fedro* 247 e 5-6.

novamente a ação retornou à contemplação: porque aquilo que o agente capta em sua alma, que é razão, que poderia ser isso senão uma razão silenciosa? E quanto mais dentro da alma, mais silêncio. Porque a alma, então, atinge a tranqüilidade e nada busca por estar plenificada, e a contemplação, em alguém assim, repousa no interior porque ele confia que a possui. E quanto mais nítida a confiança, mais calma é também a contemplação, porque conduz mais à unidade e porque o cognoscente, na medida em que conhece – agora devemos ser sérios! –, chega a uma unidade com o que é conhecido. Porque, se forem dois, o cognoscente será diferente do conhecido: assim, estariam como que justapostos e esse par não seria conciliado[36], como quando as razões que estão dentro da alma nada produzem.

Por isso a razão não deve ser exterior, mas estar unificada com alma daquele que aprende até que ele a descubra como própria. Bem, a alma, quando apropriada e disposta[37], profere e maneja a razão – pois não a possuía primariamente – e a compreende e, por esse manejo, torna-se como que diferente dela e, raciocinando, olha para ela como algo diferente de si[38]; todavia, a alma também era razão e um tipo de intelecto, mas um intelecto que vê algo outro. Pois ela não é plena, mas carece do que é anterior a ela; no entanto, ela também vê quietamente o que profere. Pois aquilo que proferiu com sucesso, já não o profere, mas o que profere,

---

[36] Traduzo *oikeíosen* ("conciliou"), que se encontra na voz ativa, por uma construção passiva para dar conta da incerteza do sujeito do verbo, que pode ser tanto a alma, quanto a contemplação.
[37] Isto é, depois de unificar-se com a razão formativa e estar disposta de acordo com ela.
[38] A parte superior da alma humana, a intelectiva, unifica-se com a razão inteligível; a parte inferior, responsável pelo pensamento discursivo, recebe essa razão da superior e dela se afasta para pensá-la e proferi-la discursivamente.

profere em virtude de sua deficiência para examiná-lo, compreendendo o que possui. No entanto, nos homens que agem, a alma ajusta o que possui ao que está fora dela. E, por possuir mais intensamente, ela é mais calma do que a natureza; e por possuir mais, é mais contemplativa[39]; mas, por não possuir perfeitamente, ela anseia mais possuir a compreensão do que foi contemplado e a contemplação proveniente do exame. Mas se, depois abandoná-la[40] e deter-se em outras coisas, ela em seguida se reeleva, contempla com a parte de si que havia abandonado; no entanto, a alma que permanece em si mesma faz menos isso. Por isso o homem sábio revela a outro o que tem em si depois de haver terminado seu raciocínio[41]: mas sua visão se volta para si mesmo[42]. Pois ele já se voltou para o uno e para o sereno, não apenas das coisas externas, mas também em relação a si mesmo, e tudo lhe é interior.

7. Portanto, que todos os entes que existem verdadeiramente provêm da contemplação e são contemplação, e que as coisas originadas a partir desses entes

---

[39] A alma humana é capaz de contemplar com maior perfeição e intensidade do que a natureza; por isso, as obras da arte humana podem ser mais perfeitas do que as da natureza. A audácia dessa afirmação reside na possibilidade de que um quadro pode ser superior à paisagem retratada e – por que não? – que o retrato de um humano pode ser mais belo que o próprio humano, uma vez que este é, pelo menos no que diz respeito ao corpo, produto da natureza. Veja-se a impressionante tese apresentada em V. 8 [31] 1.

[40] Sua parte superior.

[41] Esta passagem nos faz lembrar imediatamente do capítulo 8 da *Vida de Plotino*. Porfírio relata que, assim como o sábio aqui descrito, Plotino escrevia seus tratados como se copiasse de um livro: após refletir sobre um assunto e compor um escrito mental, ele redigia o tratado de um só golpe; Plotino estava sempre em intensa atividade intelectual, mas jamais negligenciava seus afazeres cotidianos; estava ao mesmo tempo voltado para si e para os outros. Note-se que Plotino iniciou sua atividade literária aos cinqüenta anos, "depois de haver terminado seu raciocínio", certamente.

[42] Também podemos compreender esta frase assim: em relação a si mesmo, ele é visão.

que contemplam também são elas mesmas objetos de contemplação, uns para a sensação, outros para o conhecimento ou para a opinião; e que as ações têm no conhecimento seu fim e são desejo de conhecimento, e que as gêneses partem da contemplação e terminam na realização de uma forma e de um outro objeto de contemplação; e que, em geral, todas as coisas, sendo cópias de seus produtores, produzem objetos de contemplação e formas; e que as realidades que se originam, sendo imitações dos entes, mostram que seus produtores têm como fim, ao produzir, não as produções ou as ações, mas seu resultado para que seja contemplado, e que a esse resultado não só os raciocínios desejam ver mas também, mesmo antes deles, as sensações, para as quais o conhecimento é o fim, e que, ainda antes delas, a natureza produz o objeto de contemplação presente nela mesma e sua razão, realizando uma nova razão: isso é evidente - algumas dessas conclusões podiam ser imediatamente deduzidas, outras nossa conversa lembrou.

Também é evidente que, como os entes primários estão em contemplação, era necessário que todas as outras coisas a desejassem, se é verdade que o fim de todas as coisas é seu princípio[43]. De fato, quando os viventes engendram, as razões que estão em seu interior os movem, e isso é uma atividade de contemplação, e uma dor de dar à luz a produção de muitas formas e muitos objetos de

[43] A importância e profundidade desse axioma podem ser vislumbradas na observação perspicaz de Armstrong (1966-1988, vol. III, p. 382, nota *ad locum*): "Esse é um dos princípios fundamentais do pensamento filosófico grego, que recebe aqui uma aplicação especial. Fazendo da *theoría* ['contemplação'] o fim de toda percepção e ação, Plotino abole, sem dúvida consciente e deliberadamente, a distinção de Aristóteles entre *praktiké* ['prática'] e *theoretiké epistéme* ['ciência teórica'] ou *diánoia* ['raciocínio'] (cp. *Ética a Nicômaco* I. 3, 1095a5; VI 2, 1139a21; X 10, 1179a35ff.), e transforma toda a vida, não apenas a do homem, mas a do universo, em filosofia no sentido de Aristóteles".

contemplação, e preencher todas as coisas com razões, e como que contemplar sempre: porque produzir é fazer uma forma existir, e isso é preencher todas as coisas com contemplação. E os erros, tanto nos seres originados quanto nas ações, são desvios dos contemplantes em relação a seu objeto de visão; e o mau artista é precisamente um exemplo de alguém que faz formas feias. E os amantes também estão entre os que vêem uma forma e por ela se afanam.

8. Essas coisas são assim. Mas como, ao elevar-se a contemplação da natureza à alma e desta ao intelecto, as contemplações se tornam sempre mais próprias e unificadas aos contemplantes, e na alma sábia os objetos conhecidos tendem à identificação com o sujeito, pois aspiram ao intelecto, é evidente que no intelecto ambos são um, não por apropriação, como no caso da melhor alma, mas por essência e porque "o mesmo são o ser e o inteligir"[44]. Porque já não há duas coisas diferentes: caso contrário, haveria algo outro que não mais fosse duas coisas diferentes. Portanto, ambos devem ser realmente um: isso é contemplação viva, não um objeto de contemplação como o que está em sujeito diferente. Pois o que está em outro vive por causa dele, não é um autovivente. Ora, se um objeto de contemplação e um pensamento hão de viver, deve existir uma vida em si que não seja vegetativa, nem sensitiva, nem a psíquica restante[45]. Essas outras vidas, de

[44] Parmênides, fr. 3; também citado por Plotino em I. 4 [46] 10. 6 e V. 1 [10] 8. 17.
[45] Isto é, vida dianoética da alma.

certo modo, são intelecções; mas uma é intelecção vegetativa, outra sensitiva, outra psíquica[46].

Então, como são intelecções? Porque são razões. E toda vida é uma determinada intelecção, porém uma é mais frágil que a outra, assim como a vida. Todavia, a que é mais nítida, essa é também a vida primeira e o primeiro intelecto uno. Assim, a vida primeira é uma intelecção, e a vida segunda é uma segunda intelecção, e a última vida é a última intelecção. Portanto, toda vida é desse gênero e é intelecção. Mas talvez as pessoas falem sem dificuldade de diferentes tipos de vida sem, no entanto, mencionar diferentes intelecções, dizendo porém que algumas são intelecções e outras não o são de modo algum, porque eles não investigam o que é a vida em geral. Deve-se, porém, assinalar o seguinte: novamente a razão nos mostra que todas as coisas são um acessório da contemplação. Portanto, se a vida mais verdadeira é vida pela intelecção e esta será idêntica à intelecção mais verdadeira, a intelecção mais verdadeira vive e a contemplação e o objeto de contemplação correspondente são um vivente e uma vida, e os dois juntos são um só.

Então, se os dois são um só, como este um é múltiplo? Porque aquilo que ele contempla não é um. E mesmo quando contempla o uno, não o contempla como uno[47]; se não, não se torna intelecto. Principiado como algo uno, o intelecto não

---

[46] Identificação radicalmente subversiva para um platônico que, no entanto, é conclusão necessária do que foi exposto até aqui (veja-se a nota 42) e perdurará no pensamento plotiniano – Plotino é ainda mais incisivo em VI. 7 [38] 7. 30-31; cf. introdução, IV, 1, nota 112.
[47] Cf. VI. 7 [38] 15 e V. 3 [49] 11.

permaneceu como começou, mas não percebeu que ele mesmo havia se tornado múltiplo, como se estivesse embriagado[48], e se expandiu desejando possuir todas as coisas - quão melhor seria para ele não ter desejado isso, pois se tornou o segundo! –, pois é como um círculo que, expandindo-se, tornou-se figura, superfície, circunferência, centro e raios, parte superior e parte inferior. Melhor é de onde; pior, aonde. Pois o aonde não era tal qual o a partir de onde e aonde, nem o a partir de onde e aonde era como o a partir de onde apenas.

Em outras palavras, o intelecto não é o intelecto de um único ser, mas é universal; sendo universal, é intelecto de todos os seres. Como, pois, é todos os seres e é de todos os seres, é preciso que mesmo uma parte sua contenha tudo e todas as coisas; caso contrário, haverá uma parte dele que não será intelecto, ele será composto de não-intelectos e será uma aglomeração amontoada esperando para tornar-se um intelecto a partir de todas as coisas. Por isso ele é ilimitado também dessa forma e, se algo provém dele, ele não se enfraquece, nem o que dele provém, pois este também é todas as coisas, nem aquele de que ele provém, pois não era um composto de partes.

9. Esse, pois, é o intelecto: por isso não é o primeiro, mas deve existir o que está além dele[49], que foi a razão de nossas prévias reflexões porque, em primeiro lugar, a multiplicidade é posterior à unidade; e, depois, o intelecto é número, mas o

---

[48] Cf. Platão, *Banquete* 203 b 7.
[49] Cf. Platão, *República* 509 b 9.

princípio do número, e desse tipo de número, é o que é realmente uno[50]; e o intelecto é ao mesmo tempo intelecto e inteligível, sendo assim dois ao mesmo tempo. Se ele é dois, é preciso conceber o que anterior à dualidade.

Que é, então? Só intelecto? Mas a todo intelecto se conecta o inteligível; portanto, se é preciso que o inteligível não se conecte a ele, não será intelecto. Logo, se não há de ser intelecto, mas se esquivará da dualidade, o anterior a essa dualidade deve estar além do intelecto. E o que o impede de ser ele mesmo o inteligível? É que o inteligível também se conecta ao intelecto. Se não é intelecto nem inteligível, que seria, então? Aquilo de que provêm o intelecto e o inteligível a este conectado, responderemos. Então, que é isso e de que qualidade havemos de imaginá-lo? Ora, ele será algo que ou intelige ou não intelige. Se intelige, então é intelecto, mas, se não intelige, desconhecerá até a si mesmo: dessa forma, que há de venerável?[51] Pois, mesmo se dissermos que ele é o bem e que é a mais simples das coisas, não diremos algo claro e distinto, ainda que digamos a verdade, enquanto não conseguirmos algo que fundamente nosso raciocínio ao falarmos dele. Ademais, dado que o conhecimento das outras coisas acontece através do intelecto e que somos capazes conhecer o intelecto pelo intelecto, com que intuição imediata[52] haveríamos de capturar isso que ultrapassa a natureza do intelecto? Diremos, a quem necessita de uma indicação de como é possível, que é pelo que há

---

[50] Cf. V. 1 [10] 5. 3-19 e V. 5 [32] 5. 1-13.
[51] Cf. Platão, *Sofista* 249 a 1; Aristóteles, *Metafísica* Λ 9. 1074b 17-18.
[52] *Epibolé athróa.*

de semelhante[53] em nós. Porque há, em nós também, algo dele: na verdade, não há onde não esteja para aqueles que podem participar dele. Pois o onipresente, onde quer que apliques tua capacidade de recebê-lo, daí o recebes: como se uma voz preenchesse o deserto ou, com o deserto, homens também, e tu, em qualquer lugar do deserto, direcionando teus ouvidos, captas a voz, toda ela e ainda não toda[54].

Então, o que captamos aplicando o intelecto? Na verdade, o intelecto deve, por assim dizer, retroceder para o que está atrás dele e, como que abandonando-se àqueles que estão atrás dele, ele que é ambi-semblante[55] em relação a tais coisas, se deseja ver aquele, não deve ser inteiramente intelecto. Pois, com efeito, o intelecto é a primeira vida, uma atividade que está em transcorrência através de todas as coisas: em transcorrência não porque está transcorrendo, mas porque se transcorreu. Portanto, se é vida e é transcorrência e possui todas as coisas de modo exato e não genérico – pois assim as possuiria imperfeita e inarticuladamente –, é preciso que ele provenha de algo outro que já não esteja em transcorrência, mas seja o princípio da transcorrência, e o princípio da vida, e o princípio do intelecto e de todas as coisas. Pois a totalidade das coisas não é o princípio, mas todas elas provêm do princípio, e ele ainda não é todas as coisas nem alguma dentre todas,

---

[53] O que há, em nós, de semelhante ao uno é nossa unidade intrínseca que preserva nossa existência (cf. VI. 9 [9] 1. 1ss.).

[54] A alma, quando preparada, recebe o advento do uno assim como o ouvido que apreende a voz: ambos recebem tudo que lhes é possível, mas isso não significa que recebam todo o uno ou toda a voz; captamos algo que é onipresente, mas não somos capazes de captá-lo como onipresente. Cilento, 1960, p. 303, percebeu que esta passagem é semelhante a Lucrécio, *De Rerum Natura*, IV, 563-4. Há ainda uma imagem semelhante no Evangelho de João, I, 23.

[55] *Amphístomos*, "que tem duas faces": o intelecto tem uma face voltada para o uno e outra voltada para si mesmo.

para que as engendre todas e para que não seja multiplicidade, mas o princípio da multiplicidade: pois aquele que engendra é, sob todos os aspectos, mais simples que o engendrado. Assim, se ele engendrou o intelecto, ele mesmo deve ser mais simples do que o intelecto.

Todavia, se alguém pensasse que ele é o próprio uno e também todas as coisas, ou ele será todas uma a uma, ou todas em conjunto. Então, se for o conjunto de todas reunidas, será posterior a todas; já se ele for anterior a todas, todas serão diferentes dele e ele, diferente de todas; mas, se ele e todas as coisas forem simultâneos, ele não será o princípio. Entretanto, é preciso que ele seja o princípio e exista antes de todas as coisas, a fim de que todas também existam depois dele. Quanto a ser ele cada uma delas separadamente, antes de tudo, cada uma será idêntica a não importa qual outra e, depois, ele será todas juntas e não se distinguirão em nada. Dessa forma, ele não é nenhuma dentre todas, mas anterior a todas.

10. Que é, afinal? Potência de todas as coisas[56]: se esta não existisse, nada existiria, nem seria o intelecto a vida primeira e total. Mas o que está além da vida é causa da vida, pois a atividade da vida, sendo todas as coisas, não é a primeira, mas ela mesma defluiu, por assim dizer, como de uma fonte. Concebe, pois, uma fonte que não possui outro princípio e que se doou a todos os rios, sem ter sido

[56] O uno não é potência passiva, oposta ao ato, mas potência ativa, capacidade e poder de gerar todas as coisas (cf. IV. 8 [6] 6. 11; V. 4 [7] 2. 38; VI. 9 [9] 5. 36; V. 1 [10] 7. 9; VI. 8 [39] 9. 45).

consumida pelos rios, mas permanecendo ela mesma em quietude, e os rios que dela defluem, antes que cada um corra por um rumo diferente, ainda estão todos juntos, embora cada um deles já saiba, de certo modo, aonde levará suas correntes; ou concebe ainda a vida de uma planta enormíssima que a perpassa totalmente, enquanto seu princípio permanece e não se dispersa por toda ela, pois está, digamos, assentado na raiz[57]. Portanto, apesar de ter conferido à planta toda sua múltipla vida, ele mesmo permaneceu, porque não era múltiplo, mas princípio da multiplicidade. Nada espantoso. Ou, antes, é espantoso como a multiplicidade da vida provém da não multiplicidade e como não existiria multiplicidade se não existisse antes da multiplicidade aquilo que não era multiplicidade. Porque o princípio não se divide no todo: pois, dividido, destruiria também o todo, e este nem mesmo teria se originado se seu princípio não permanecera em si mesmo, sendo diferente dele.

Por isso, dá-se por toda parte a ascensão ao uno[58]. E em cada coisa há um uno, a que ascenderás, e este universo ascenderá ao uno anterior a ele, não absolutamente uno, até que se chegue ao uno absoluto; mas este não mais

---

[57] Com estas imagens, Plotino traduz em termos sensíveis importantes aspectos do princípio de doação sem perda (cf. introdução, IV, 1, c), segundo o qual o uno (a) produz eternamente, (b) a partir de sua natureza inesgotável (V. 9 [9] 9. 3-4), (c) sem qualquer mudança ou alteração (III. 8 [30] 8. 46-48), e (d) sem qualquer deliberação ou inclinação para produzir (V. 1 [10] 6. 25-27; V. 3 [49] 12. 28-33; cf. V. 5 [32] 12. 43-49) e (e) sem conhecimento de seus produtos (VI. 7 [38] 39. 19. 33).

[58] Esta frase é um perfeito exemplo da ambivalência semântica do discurso plotiniano acerca do inefável: *anagogé* significa tanto "remissão", "redução", quanto "ascensão". Através de uma mesma frase, duas coisas são ditas: a) em todos os casos, em todos os entes, podemos efetuar uma remissão à unidade intrínseca que compõe sua essência e que garante sua existência; b) em todos os casos, em todos os entes, podemos ascender, a partir da unidade intrínseca que preserva todos os entes, à unidade primordial da qual deriva a realidade. Reencontramos esta frase, com ligeiras modificações, em V. 4 [7] 1. 2 e V. 5 [32] 4. 1.

ascenderá a outro. Entretanto, se considerarmos o uno da planta – e este é seu princípio permanente – e o uno do vivente, e o uno da alma, e o uno do universo, consideramos o que em cada um deles há de mais poderoso e precioso; mas, se considerarmos o uno dos entes verdadeiros, seu princípio, fonte e poder, haveremos de nos tornar incrédulos e suspeitar que ele seja o nada? Sim, ele é o nada que não é nenhuma dessas coisas de que é princípio, mas é tal que, de nada podendo ser predicado, nem ente, nem essência, nem vida, é o que está acima de tudo isso. E se o vislumbrares, abstraindo dele o ser, serás maravilhado. E, lançando-te para ele, e alcançando-o dentro de ti[59], serenando-te, trata de compreendê-lo melhor, concebendo-o por uma intuição e contemplando[60] sua grandeza pelas coisas que existem após e por ele.

11. E ainda o seguinte: como o intelecto é uma vista e uma vista que está vendo, será uma potência que passou a ato. Portanto, ele terá tanto matéria, quanto forma – [como uma visão em ato][61] –, mas sua matéria será a existente nos inteligíveis; porque a visão em ato carrega dualidade: ele, sem dúvida, era uno

---

[59] O texto desta passagem é incerto. Os códices apresentam *en toîs autoû*, que não faz sentido; Henry e Schwyzer propõem *entòs autoû*, com o que teríamos: "conseguindo serenar-te dentro dele". Sigo, no entanto, a lição de Dodds: *entòs sautoû*; não é preciso sair de si mesmo para atingir o uno, pois há em nós algo dele, como foi dito no capítulo 9 (cf., por exemplo, I. 1 [53] 8. 1-12; V. 1 [10] 10. 1-6; VI. 7 [38] 31. 8; VI. 9 [9] 8. 19-20).

[60] *Synorôn*: "vendo simultânea e totalmente"; neste trecho, há três verbos iniciados pelo prefixo *syn*: *synnoeîn* ("inteligir em conjunto", "compreender"), *syniénai* ("lançar juntamente", "conceber") e *synorân* enfatizam a presença do uno em todas as coisas.

[61] O trecho entre colchetes foi considerado glosa por Theiler, seguido por Henry e Schwyzer.

antes de ver[62]. Então, a unidade se tornou dualidade e a dualidade, unidade. Portanto, para a visão[63], sua plenitude e sua perfeição, por assim dizer, advêm do objeto sensível, mas, para a vista do intelecto, é o bem que a plenifica. Pois, se ele mesmo fosse o bem, por que necessitaria ver ou ter atividade, de modo geral? Porque as demais coisas estão ao redor do bem e através do bem têm sua atividade, mas o bem de nada carece: por isso não há nada nele além de si mesmo.

Assim, ao enunciares "o bem", não penses em mais nada: pois, se adicionares algo a ele, não importa o que tenhas adicionado, o farás deficiente. Por isso, nem a intelecção deves acrescentar-lhe, para que não lhe dês algo alheio e o faças dois, intelecto e bem. Pois o intelecto precisa do bem, mas o bem não precisa dele; por isso, quando o intelecto alcança o bem, torna-se boniforme[64] e é aperfeiçoado pelo bem, porque a forma que recai sobre ele, provinda do bem, o faz boniforme. Qual o traço do bem que se vislumbra no intelecto, tal o seu arquétipo verdadeiro que convém conceber, sugerido a partir do traço que se difunde sobre intelecto. O bem, portanto, deu ao intelecto o traço de si nele presente, para que ele, vendo-o, o tivesse; assim, o desejo é inerente ao intelecto, que está sempre desejando e sempre alcançando, mas aquele não deseja – pois que desejaria? – nem

---

[62] Era uma coisa só: apenas visão, sem objeto visto; quando passa a ato, torna-se duplo: visão e conteúdo visto.

[63] Para a visão sensível.

[64] *Agathoeidés*; cf. Platão, *República* 509 a 3.

alcança: pois nada desejava. Portanto, nem mesmo é intelecto. Pois, no intelecto, há o desejo e a propensão para a forma dele[65].

Então, o intelecto é belo, a mais bela de todas as coisas, repousando em pura luz e "em pura radiância"[66], contendo a natureza dos entes, e este nosso belo universo também é sombra e imagem dele, que repousa em todo fulgor, porque nada nele é ininteligível, nem obscuro, nem desmesurado, vivendo uma vida bem-aventurada; e assombro teria[67] quem também o viu e, como deveria, nele adentrou e se tornou uno com ele. De fato, assim como quem alça o olhar para o céu, vendo o esplendor dos astros, imagina e procura quem os fez, do mesmo modo quem contemplou e viu e se maravilhou com o universo inteligível também deve procurar seu feitor, quem foi que o trouxe à existência e como, ele que engendrou uma criança como o intelecto, um belo rapaz que se torna abundância através dele[68]. Todavia, aquele definitivamente não é nem intelecto nem abundância, mas é anterior ao intelecto e à abundância: pois o intelecto e a abundância são posteriores a ele, uma vez que necessitaram ter se tornado abundantes e ter inteligido; com efeito, estão próximos do que não tem carência e não necessita inteligir, mas eles possuem verdadeira plenitude e intelecção porque as possuem primeiramente. Mas o que é anterior a eles nem necessita nem possui: ou não seria o bem.

---

[65] *Autoû*: termo ambivalente: o uno faz recair sobre o intelecto sua forma e o intelecto se torna "boniforme"; todavia, o uno mesmo é sem-forma, de modo que o intelecto tende para a forma do uno que há em si mesmo.

[66] Cf. Platão, *Fedro* 250 c 4.

[67] Talvez uma reminiscência de Homero (*Ilíada* III, 342).

[68] Cf. Platão, *Crátilo* 396 b; neste trecho, Plotino brinca com os dois sentidos da palavra *kópos*, "rapaz" e "abundância".

III. 9 [13]

Considerações diversas[1]

1. "O intelecto", diz ele[2], "vê as idéias que estão no vivente que existe"[3]; em seguida, diz, o demiurgo "pensou que este universo haveria de ter as mesmas coisas que o intelecto vê no animal que existe". Diz ele, portanto, que as formas já existiam antes do intelecto e que o intelecto as intelige quando elas existiam? Então, em primeiro lugar, deve-se investigar se aquele, refiro-me ao vivente, não é o intelecto, mas diferente do intelecto; porque quem contempla é o intelecto; logo, o vivente em si não é intelecto, mas diremos que ele é o inteligível e diremos que o intelecto tem como exteriores a si as coisas que vê. Portanto, ele contém imagens, e não as verdadeiras, se as verdadeiras estão lá[4]. Porque lá, diz ele[5], está também a verdade, no ente, onde está cada coisa em si. Na verdade, ainda que sejam distintos entre si, não estão separados um do outro, exceto por serem distintos[6]. Ademais, nada impede, no que concerne ao que foi dito, que ambos sejam uma só

---

[1] Porfírio apresenta este tratado como o décimo terceiro escrito de Plotino (*Vida de Plotino*, 4. 47) e o classifica entre aqueles de tema cosmológico (*ibid.* 23, 77); no entanto, como o próprio título indica, este não é um tratado propriamente dito, mas uma coletânea de breves fragmentos desconexos; os temas dos fragmentos, diferentemente do que nos diz Porfírio, não são cosmológicos: o fragmento 1 trata do intelecto; 2 e 6, do homem ; 3 e 5, da alma ; 4, 7 e 9, do intelecto e do uno; apenas 8, que trata da potência e do ato, possui relação com os temas da segunda e da terceira *Enéadas* (sobre o método editorial de Porfírio, veja-se a introdução I. 2).

[2] Platão, *Timeu* 39 e 7-9.

[3] Isto é, o vivente essencial.

[4] No vivente.

[5] Cf. nota 2 e *República* 508 d 5.

[6] Ou seja, intelecto e vivente essencial são distintos conceitualmente, mas são idênticos na realidade.

coisa mas que se distingam mentalmente, se é verdade que se distinguem apenas porque um é o inteligido e outro quem intelige; pois ele não diz[7] que aquilo que o intelecto vê está em outro completamente distinto, mas em si mesmo porque em si mesmo contém o inteligível. Ora, nada impede que o inteligível também seja um intelecto em repouso, em unidade e em quietude, mas que a natureza do intelecto que vê aquele intelecto que existe em si mesmo seja uma atividade que provenha daquele, ou veja aquele; e que, vendo aquele, seja semelhante àquele, intelecto daquele porque intelige aquele; e que, inteligindo aquele, seja ele mesmo intelecto e inteligível de um modo distinto por imitá-lo. Isso, pois, é o que foi pensado, são as formas que o demiurgo vê lá para criar neste mundo os quatro gêneros de viventes[8]. Parece, entretanto, que ele[9] faz veladamente aquele que pensa diferente daqueles dois. Todavia, parecerá a outros que os três são uma só coisa: o vivente que existe em si mesmo, o intelecto e aquele que pensa[10]. E a verdade é que, como em muitos casos, partindo um de certas premissas e outro de outras, entendem que são três, um de uma maneira e outro de outra. Dois já foram tratados; mas quem é esse terceiro que pensou as coisas vistas pelo intelecto que estavam no vivente para que ele mesmo as produzisse, criasse e dividisse? Na verdade, é possível que, de certo modo, seja o intelecto quem dividiu, mas que, de outro, não seja o intelecto quem dividiu: porque as coisas divididas provêm dele, seria ele quem dividiu,

---

[7] Cf. Platão, *Timeu* 30 c 7-8, 39 e 9.
[8] Cf. Platão, *Timeu* 39 e 10-40 a 2; os quatro gêneros são o celeste, o aéreo, o aquático e o terrestre.
[9] Platão.
[10] Cf. II. 9 [33] 6. 14-15; Numênio, *Testim.* 25 Leemans = frag. 22 des Places (= Proclo, *Comentário ao Timeu* 268 a, p. 103. 28-32).

mas, porque ele mesmo permanece indiviso enquanto que as coisas que provêm dele são as divididas – e estas são as almas[11] -, a alma seria quem as dividiu em uma multiplicidade de almas. E por isso diz ele[12] que a divisão é própria do terceiro e está no terceiro, porque ele pensou o que não é obra do intelecto – o pensamento[13] -, mas da alma, que possui uma atividade divisível em uma natureza divisível.

2. Pois[14], assim como a divisão de uma ciência[15] una e total em teoremas particulares não a faz desagregar-se nem fragmentar-se, mas cada teorema contém em potência a ciência total em que o princípio e o fim são a mesma coisa, do mesmo modo também o homem deve preparar-se, para que os princípios que há nele sejam a um só tempo fins e totalidades e que todo ele se concentre no elemento mais exímio de sua natureza; tendo se tornado ele, o homem está lá[16]: pois, por esse elemento mais exímio de si mesmo, quando quer que o tenha, estará em contato com aquele.

---

[11] Cf. Platão, *Timeu* 41 d-e.
[12] Platão, *Timeu* 35 a 3.
[13] *Diánoia*: para Plotino, essa palavra é denota sempre o pensamento discursivo da alma, em oposição à intelecção imediata do intelecto. Traduzi por "pensar" todas as ocorrências do verbo *dianoeîsthai*, que pode significar tanto "pensar discursivamente", quanto "conceber", "projetar".
[14] *Gár*: essa partícula conectiva revela o descuido de Porfírio, uma vez que o que se segue não tem nenhuma relação com o fragmento anterior.
[15] A mesma imagem da multiplicidade de teoremas de uma ciência una aparece também em IV. 3 [27] 2. 50-54, IV. 9 [8] 5 (exemplificando a multiplicidade una da alma), em VI. 2 [43] 20. 16 e VI. 9 [9] 5. 18. 20 (exemplificando a multiplicidade una do intelecto).
[16] Quando transformado em seu verdadeiro eu intelectivo, o homem já está no inteligível.

3. A alma universal não se originou nem veio de lugar algum; pois sequer havia um onde; mas foi o corpo que, avizinhado-se, dela participou[17]. Por isso a alma não está no corpo, nem diz Platão que ela esteja em algum lugar, mas sim que o corpo se dirige para ela[18]. Mas as demais almas têm de onde – pois procedem da alma – e para onde vir, tanto para descer e deslocar-se; por isso também podem ascender. Aquela[19], no entanto, está sempre acima, onde cabe à alma estar por natureza; mas o que a segue é o universo, isto é, o que está próximo dela ou o que está sob o sol[20]. Assim, a alma parcial é iluminada ao voltar-se para o que é anterior a ela – porque se encontra com o ente -, ao passo que, voltando-se para o que vem depois dela, volta-se para o não-ente. Faz isso quando se volta para si mesma; porque, querendo voltar-se para si mesma, cria o vem depois dela como imagem de si mesma, como se adentrasse o vácuo do não-ente e se tornasse mais indeterminada[21]. E a imagem totalmente indeterminada dessa imagem é obscura:

---

[17] A alma não se origina nem se situa fisicamente no espaço, mas se divide sem se dividir nos corpos, que dela participam parcial e localmente (cf. IV. 8 [6] 4, IV. 9 [8] 1 e VI. 4 [22] 16).

[18] Cf. *Timeu* 36 d 9.

[19] A alma universal.

[20] O universo sensível.

[21] Passagem difícil. Aparentemente, trata-se do engendramento da matéria: a alma parcial (entendida aqui como parte inferior da alma ou natureza) cria uma imagem de si: a matéria, que é o não-ente. Há quem sustente que a "imagem de si mesma" é a alma inferior (O'Brien, 1996, p. 83; Laurent e Pradeau, 2003, p. 301, n. 23), ao passo que "a imagem totalmente indeterminada" (na oração seguinte) é a matéria (Igal, 1992, vol. II, p. 270, n. 31-32). Prefiro entender a passagem da seguinte maneira: a imagem da alma é a alma inferior, ou natureza, que produz uma imagem de si ao olhar para si mesma (cf. III. 8 [30] 4); o que inicialmente está depois da alma e que é, como entendo, previamente dado, é o não-ente, ou matéria; a natureza, então, avança para esse vazio de existência e, aí sim, cria o universo sensível, que passa a ser, num segundo momento, o que está depois dela; ao ser engendrado, o universo sensível é indeterminado, mas a alma lhe confere determinação ao avançar sobre ele (cf. Narbonne, 1994, pp. 163-169). Para minha interpretação, adoto o texto de Igal, que suprime a vírgula após *tò mè ón* (na linha 11) e toma *kenembatoûsa* (também na linha 11) como transitivo.

pois é totalmente irracional e ininteligível e muito afastada do ente. Voltada para a região intermédia, está onde lhe é apropriado, mas, olhando novamente sua imagem, como num segundo relance, a formata e, regozijando-se, a adentra.

4. Então[22], como é possível que do uno provenha a multiplicidade? Porque ele está em todas as partes: pois não há onde não está. Plenifica, portanto, todas as coisas. Então, é multiplicidade, ou melhor, é já todas as coisas[23]. Pois, se ele apenas estivesse em todas as partes, ele mesmo seria todas as coisas; entretanto, como não está em parte alguma, todas as coisas se originam por ele, pois aquele está em todas as partes, mas elas são diferentes dele, porque ele mesmo não está em parte alguma. Por que, então, não basta que ele mesmo apenas esteja em todas as partes mas, além disso, deva também não estar em parte alguma? Porque deve haver um uno antes de todas as coisas. Então, é preciso que ele plenifique e produza todas as coisas, mas não seja ele todas as coisas que produz.

5. É necessário que a alma mesma seja como a visão e tenha o intelecto como objeto de sua visão, e que ela seja indeterminada antes de ver, mas capaz por natureza de inteligir; portanto, deve ser matéria em relação ao intelecto.

---

[22] *Oûn:* mais um conectivo sem relação com o que precede (cf. n. 14).

[23] É possível tomar esta oração tanto como uma objeção mental, quanto como a afirmação paradoxal de que o uno é todas as coisas sem ser nenhuma delas (cf. V. 2 [11] 1. 1).

6. Quando inteligimos a nós mesmos, é evidente que vemos uma natureza que intelige, ou estaríamos falseando no inteligir. Se, pois, inteligimos e inteligimos a nós mesmos, inteligimos uma natureza que é intelectiva; logo, anterior a essa nossa intelecção, há outra intelecção como que em quietude. E, com efeito, ela é intelecção da essência e intelecção da vida[24]; assim, anteriores a essa vida e a essa essência, há outra essência e outra vida. Logo, são essas que vêem todos aqueles que são atividades. E se as atividades conformes ao inteligirmo-nos a nós mesmos desse modo são intelectos, então o inteligível seremos realmente nós. Mas a intelecção de nós mesmos leva uma imagem.

7. O primeiro é potência de movimento e de repouso, de modo que ele está além deles. O segundo está em repouso e em movimento em torno daquele; e o intelecto está no segundo[25]: pois é distinto daquilo para o qual dirige sua intelecção, ao passo que o uno não tem intelecção. Aquele que intelige é duplo, mesmo quando se intelige a si mesmo, e é deficiente porque possui seu bem no inteligir, não em sua existência[26].

8. O estar em ato, para tudo o que passa da potência ao ato, consiste em ser sempre aquilo mesmo que é enquanto exista; assim, a perfeição existe também nos

---

[24] Como recomendam Henry e Schwyzer (*ad locum*), devemos tomar esses dois genitivos como subjetivos, e não como objetivos.
[25] Cf. Platão, *Parmênides* 146 a 7; *Carta II* 312 e 3.
[26] *Hypóstasis*.

corpos, por exemplo, no fogo; mas eles não podem existir para sempre porque estão acompanhados de matéria; todavia, o que quer que seja incomposto e existente em ato existe sempre. Mas é possível que uma mesma coisa que esteja em ato esteja em potência sob outro aspecto.

9. Mas[27] o primeiro, que está além do ente, não intelige; e o intelecto é os entes e aqui estão o movimento e repouso[28]. Pois o primeiro não está ao redor de nada, mas são as demais coisas que estão descansadamente ao redor dele em repouso e em movimento[29]. Com efeito, o movimento é desejo, mas aquele nada deseja: pois que desejaria o altíssimo? Então, não intelige nem a si mesmo? Não se diz que, em geral, pelo fato de que uma coisa possui a si mesma, ela também intelige? Não, não se diz, por possuir a si mesma, que ela intelige, mas sim por olhar para o primeiro. Essa intelecção é de fato a primeira atividade. Se, pois, essa é a primeira, não deve haver nenhuma anterior. Logo, aquilo que dá origem a essa está além dela; assim, a intelecção posterior àquele é segunda. Ademais, a intelecção não é o primariamente venerável; nem o é, portanto, toda intelecção, mas apenas a do bem[30]; logo, o bem está além da intelecção. Mas, então, não terá consciência[31] de si mesmo. Então, o que seria a consciência de si mesmo? Seria de si

---

[27] *Allá:* este conectivo adversativo pressupõe um contexto outro que o do parágrafo anterior (cf. notas 14 e 22).
[28] Cf. Platão, *Sofista* 254 d-e.
[29] Cf. Platão, *Parmênides* 146 a 7; *Carta II* 312 e 3.
[30] Genitivo objetivo: apenas a intelecção que tem por objeto o bem.
[31] O verbo é *parakoloutheîn;* na oração seguinte, "consciência" traduz *parakoloúthesis.*

mesmo como sendo o bem ou não? Se de si mesmo como bem, já é o bem antes de ter consciência; mas, se é a consciência que o faz o bem, não seria o bem antes dela: assim, ela também não existirá, porque não será consciência do bem. Quê, então? Sequer vive? Na realidade, não se deve dizer que ela viva senão no sentido de que ele dá a vida. Mas aquilo que tem consciência de si e que intelige a si mesmo é o segundo; pois tem consciência de si mesmo para que, através dessa atividade, compreenda a si mesmo. Portanto, se conhece completamente[32] a si mesmo, é necessário que tenha se encontrado ignorante de si mesmo, isto é, deve ser deficiente por sua própria natureza e aperfeiçoar-se imediatamente pela intelecção. Logo, deve-se descartar o inteligir: porque a adição produz subtração e deficiência.

---

[32] *Katamanthánei.*