



Lendo Plotinus

**Série de Imprensa da Universidade de Purdue na História
da Filosofia**

Editores Gerais

Adriaan Peperzak

Robert Bernasconi

Joseph J. Kockelmans

Calvin O. Schrag

Lendo Plotinus

Uma introdução prática ao neoplatonismo

Kevin Corrigan

Purdue University Press
West Lafayette, Indiana

Copyright 2005 pela Purdue University. Todos os direitos reservados.

Impresso nos Estados Unidos da América

Dados de catalogação em publicação da Biblioteca

do Congresso Corrigan, Kevin.

Leitura de Plotinus: uma introdução prática ao neoplatonismo / Kevin

Corrigan. p. cm. - (Série Purdue University Press na história da filosofia)

Inclui referências bibliográficas.

ISBN 1-55753-233-8 (caso) - ISBN 1-55753-234-6 (pbk.) 1. Plotinus.

I. Plotinus. Enneads. Inglês. Seleções. II Título. III Série.

B693.Z7C67 2004

186 '.4 - dc22

2004006563

Conteúdo

Abreviações	ix
Lista de <i>Enneads</i>	xi
Agradecimentos	xiii

Introdução **1**

Capítulo 1: Uma visão geral do pensamento de Plotinus **7)**

Textos	
1. As hipóstases e nossa relação com elas: V, 1 (10) 10–12	7)
2. Traçando graus de unidade de volta ao Um. A natureza do corpo, alma e intelecto, e o retorno ao Um: VI, 9 (9) 1–3	9
3. A derivação de tudo (do intelecto à matéria) : IV, 8 (6); V, 2 (11) 1, 3–28	12)
4. A natureza do intelecto, da alma e da alma relação com os corpos: IV, 1 (21)	14)
5). Alma mundial e almas individuais: IV, 3 (27) 6	15
6. A descida e queda da alma: IV, 8 (5) 5	16
7). Matéria: II, 5 (25) 5	17
8). Bodiliness: II, 7 (37) 3	18
9. Corpo da alma: O ser humano aqui: VI, 7 (38) 4–5	19
10). Eternidade e tempo: III, 7 (45) 11	20
Comentário	23
1.1 As hipóstases	23
1.2 Criatividade espontânea livre: Aquele	26
1.3 A derivação de todas as coisas: procissão e conversão	28
1.4 O retorno à união	30)
1.5 Intelecto	34
1.6 Alma e o mundo sensível	38
1.7 A alma do mundo e as almas individuais	41
1.8 Corpo da alma	42
1.9 Providência, liberdade e matéria	43
1.10 A geração de matéria	45
1.11 A descida e queda da alma	46
1.12 Natureza, contemplação, eternidade e tempo	47
1.13 Plotinus, o leitor	48

Capítulo 2: Antropologia de Plotinus **51**

Texto	51
I, 1 (53): O que é a criatura viva e o que é o ser humano?	

Comentário	60
2.1 Introdução	60
2.2 O que Plotinus quer dizer com a impossibilidade ou falta de efeito da alma? (I, 1 [53] 2 e III 6 [26])	62
2.3 Nós realmente percebemos e percebemos diretamente ou mediatamente? (I, 1 (53) 3–7 e outros textos)	66
2.4 Percebemos coisas ou nossas impressões sobre as coisas?	68
2.5 Como os afetos se encaixam no quadro geral?	70
2.6 Corpo da alma e além (I, 1, 4–7)	72

Capítulo 3: O leque de pensamentos de Plotino : Da natureza e contemplação ao Um **86**

Text	
o	86
III, 8 (30): Sobre a natureza e a contemplação e a única	
Comentário	97
3.1 Introdução	97
3.2 Toque	102
3.3 Contemplação, ação e produção: o problema	104
3.4 Um mundo animado e livremente dependente (1, 11 e segs.)	107
3.5 Atividade (<i>energeia</i>) e poder (<i>dynamis</i>)	108
3.6 Natureza (III, 8, 2)	110
3.7 <i>Logotipos</i> e <i>Logoi</i> irmãos (III, 8, 2, 27–35)	112
3.8 Matéria: De Platão, Aristóteles e os estóicos a Plotino	116
3.9 <i>Logotipos</i> e ação, uma maneira de entender Produção contemplativa neoplatônica (III, 8, 3)	120
3.10 O discurso silencioso da natureza (III, 8, 4)	123
3.11 Synaesthensis (III, 4, 15 e segs.)	124
3.12 A natureza das imagens e da arte produtiva: Platão e Plotino (III, 8, 4, 39 e segs.)	125
3.13 O problema dos graus de realidade: preenchimento e ser preenchido (III, 8, 4–5)	127
3.14 A paisagem da alma (III, 8, 5)	129
3.15 Amor e beleza (III, 8, 5, 34 e segs.)	136
3.16 Caminhe, curvando-se para trás e confie (III, 8, 6)	136
3.17 A dialética do jogo e da seriedade: Da inércia de indiferença ao parentesco da alma (III, 8, 6, 15 e segs.)	137
3.18 Teoria da criação de Plotinus no contexto (III, 8, 7, 1–15)	140
3.19 O problema do intelecto (III, 8, 8)	143
3.20 Quatro quebra-cabeças: do círculo bêbado ao casual pilha (III, 8, 8, 30–48)	151
3.21 O problema da substância nos Enneads	158
3.22 Falando sobre o Um: O caráter de uma simplicidade	

além do intelecto	163
3.23 Infinito e número (III, 8, 9, 1–6)	174
3.24 Nem intelecto nem objeto inteligível nem ignorante (III, 8, 9, 6–16)	174
3.25 Consciência simples e instantânea (III, 8, 9, 16–24)	175
3.26 Som e onipresença (III, 8, 9, 24–29)	177
3.27 Um intelecto "atrasado" (III, 8, 9, 29 e segs.)	178
3.28 Um poder para todas as coisas (III, 8, 10, 1–26)	180
3.29 Teologia negativa e dialética (III, 8, 10, 26–35)	182
3.30 A simplicidade e diversão da imagem (III, 8, 11)	183
3.31 Conclusão: Algumas respostas para perguntas frequentes sobre o neoplatonismo plotiniano	185

Capítulo 4: Um mundo de beleza, de coisas bonitas disforme inteligível **189**

Text	
o	189
V, 8 (31): Sobre a beleza inteligível	
Comentário	202
4.1 Introdução: A importância e as principais questões de V, 8	202
4.2 O que significa "o belo"?	205
4.3 Por que boa proporção e estrutura não é "a bela"?	207
4.4 É beleza nos olhos de quem vê?	208
4.5 Qual é a beleza da arte? (V, 8, 1–2)	209
4.6 Por que a beleza inteligível está ligada à percepção de coisas naturais? (V, 8, 2)	210
4.7 Como a beleza, a ciência e a sabedoria estão relacionadas??	214
4.8 A forma do belo?	216
4.9 Beleza inteligível e coisas físicas concretas (V, 8, 4–8)	217
4.10 Elementos de uma teoria estética reflexiva (V, 8, 1–11)	219
4.11 Como o mal se encaixa nessa imagem? (V, 8, 11)	222
As limitações da beleza: qual o papel que esse	
4.12 desempenha??	225

Capítulo 5: Conclusão: Avaliação e Vida After **228**

5.1 Avaliação	228
5.2 Vida após a morte	233
Apêndice A: Algumas passagens importantes de Platão e Aristóteles	241
Apêndice B: Sugestões para leitura adicional	249
Bibliografia	253
Índice de nomes	277
Índice de assuntos	282

Abreviações

AGPh	<i>Archiv für Geschichte</i>
ANRW :	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
CAG :	<i>Comentários em Aristotelem Graeca</i>
CQ :	<i>Classical Quarterly</i>
DK :	Diels-Kranz (<i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>)
PT:	<i>Ethica Nicomachea</i> (Aristóteles)
JHI :	<i>Jornal da História das Ideias</i>
JHP :	<i>Jornal de Filosofia Helênica</i>
IPQ :	<i>Quarterly Filosófico Internacional</i>
LSJ :	<i>Um léxico grego-inglês</i> H. G. Liddell e R. Scott, rev. e agosto. H. S. Jones
LthPh :	<i>Laval Théologique et Philosophique</i>
PA :	<i>As partes dos animais</i> (Aristóteles)
RHR :	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
Rmeta :	<i>Revisão da Metafísica</i>
SVF :	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> (Fragmentos dos estóicos antigos)

Os Enneads

A seguir, é apresentada uma lista dos tratados que compõem o *Enneads* com seus títulos.

A ordem cronológica é indicada entre colchetes.

- I.1 (53) o que é o ser vivo e o que é o ser humano?
- I.2 (19) em virtudes
- I.3 (20) em dialética
- I.4 (46) no bem-estar
- I.5 (36) se o bem-estar aumenta com o tempo
- I.6 (1) na beleza
- I.7 (54) no primeiro bem e nos outros bens
- I.8 (51) sobre o que são males e de onde eles vêm
- I.9 (16) na partida razoável da vida
- II.1 (40) no universo
- II.2 (14) no movimento circular
- II.3 (52) se as estrelas são causas
- II.4 (12) nos dois assuntos
- II.5 (25) sobre o que existe potencialmente e o que realmente
- II.6 (17) sobre substância ou qualidade
- II.7 (37) em transfusão completa
- II.8 (35) à vista ou sobre como objetos distantes parecem pequenos
- II.9 (33) contra os gnósticos
- III.1 (3) no destino
- III.2 (47) na providência (I)
- III.3 (48) sobre providência (II)
- III.4 (15) em nosso espírito guardião designado
- III.5 (50) no amor
- III.6 (26) sobre a impassibilidade das coisas sem corpo
- III.7 (45) na eternidade e no tempo
- III.8 (30) sobre natureza e contemplação e aquele
- III.9 (13) várias considerações
- IV.1 (21) na essência da alma (eu)
- IV.2 (4) na essência da alma (II)
- IV.3 (27) sobre dificuldades sobre a alma (I)
- IV.4 (28) sobre dificuldades sobre a alma (II)
- IV.5 (29) sobre dificuldades sobre a alma (III ou à vista)
- IV.6 (41) na percepção dos sentidos e na memória
- IV.7 (2) na imortalidade da alma
- IV.8 (6) na descida da alma em corpos
- IV.9 (8) se todas as almas são uma
- V.1 (10) nas três hipóstases primárias
- V.2 (11) sobre a origem e ordem dos seres que vêm após o primeiro
- V.3 (49) nas hipóstases conhecidas e naquilo que está além
como aquilo que é depois do primeiro vem do primeiro e do primeiro
- V.4 (7) primeiro
- V.5 (32) que os inteligíveis não estão fora do intelecto e do bem

- V.6 (24) no fato de que aquilo que está além do ser não pensa e continua qual é o princípio do pensamento primário e qual é o princípio do pensamento secundário
- V.7 (18) sobre a questão de saber se existem idéias de detalhes
- V.8 (31) na beleza inteligível
- V.9 (5) no intelecto, nas formas e no ser
- VI.1 (42) nos tipos de ser (eu)
- VI.2 (43) nos tipos de ser (II)
- VI.3 (44) sobre os tipos de ser (III)
na presença de ser, um e o mesmo, em todos os lugares como um todo
- VI.4 (22) (I)
- VI.5 (23) na presença de ser, um e o mesmo, em todos os lugares como um todo (II)
- VI.6 (34) em números
- VI.7 (38) como surgiu a multidão das formas e o bem
- VI.8 (39) por livre arbítrio e vontade de um
- VI.9 (9) no bem ou no único

Agradecimentos

Meus agradecimentos muito aos meus amigos e colegas, David Crossley, Graeme Nicholson, Adriaan Peperzak, Daniel Regnier, Frederic Schroeder e Carl Still, que se dedicaram a ler um primeiro rascunho deste manuscrito e fizeram muitas sugestões valiosas. Também sou grato pelas sugestões do leitor final de anônimo da Purdue University Press, bem como pelo apoio de Margaret Hunt na imprensa durante todo o projeto e pela edição de John Joerschke do manuscrito. Meus agradecimentos também a Patrick Atherton, do Departamento de Clássicos da Universidade Dalhousie, que me emprestou seu escritório onde escrevi o primeiro rascunho do manuscrito e, especialmente, para minha sogra, Marina Glazova, que não apenas me alimentou e me abrigou durante esse período, mas, como sempre, inspirou e envolveu sua profunda sede pela beleza das coisas intelectuais e poéticas. Lynn Freistadt, minha assistente administrativa há muitos anos e amiga, sempre foi uma assistência inestimável ao longo do projeto. Sou grato ao Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais e Humanas do Canadá e também à Emory University por seu apoio. Finalmente, quero expressar minha gratidão à minha amiga e datilógrafa de muitos anos, Jane Morris, e também à minha família. Os erros restantes são todos meus, mas o livro não teria sido escrito sem o cuidado e o incentivo desses amigos.

Introdução

Quem era Plotinus? Conhecemos a vida de Plotinus principalmente porque Porphyry, seu aluno e colega, escreveu a *Vida de Plotinus* e coletou e editou seus trabalhos, dividindo alguns dos tratados maiores para totalizar 54, ou seis grupos de nove ("Enneads" ou "nines"). Todo esse material foi preservado e, portanto, temos uma imagem incomumente completa da vida de Plotinus e de tudo o que ele escreveu.¹

É claro que temos razão em ser céticos em relação à conta de Porphyry, que, como outra *Vidas* da época, um pouco idealiza seu assunto. No entanto, temos uma imagem vívida de um ser humano acessível, gentil e caloroso, amado por aqueles que realmente o conheciam, mas também chamado de "grande secador" e plágio por aqueles que não o fizeram (*Vida*, 17). Plotinus estava inquieto na juventude, gentil e inspirado como professor, um místico na vida adulta (no testemunho de Porphyry) *Vida*23) com uma mente filosófica distinta e crítica, mas com ortografia ruim e visão ruim. Ao mesmo tempo, ele era uma pessoa prática, ascética, mas com um dom de amizade, cuja casa (a propósito, não a sua) estava aberta a seus muitos amigos e "cheia de meninos e meninas" que haviam sido confiados para o seu cuidado. Ele era, em suma, um amante da sabedoria que até teve tempo para ouvir um garoto sob seus cuidados repetindo a tabela de multiplicação.²⁾

Plotinus nasceu em 204/205 no Egito, provavelmente em Licopolis. Nós simplesmente não sabemos se ele era de origem egípcia ou não - mais tarde, ele relutou em falar de sua infância. De qualquer forma, ele escreveu em grego e viveu os últimos vinte e cinco anos ou mais de sua vida em Roma. Aos 28 anos, estudou filosofia em Alexandria, mas ficou desapontado com os professores que encontrou até que o conselho de um amigo o enviou a um certo Ammonius, ou Ammonius Saccas, sobre quem sabemos muito pouco.³⁾ Ele ficou com Ammonius por onze anos, e seus estudos despertaram nele um desejo de aprender filosofia persa e indiana. Com esse objetivo, ele se juntou ao exército do imperador Górdio em uma campanha contra os persas, mas Górdio foi assassinado no caminho e Plotino escapou apenas com dificuldade. Ele foi para Roma, onde aos quarenta anos se estabeleceu e estabeleceu uma escola.

Plotinus já deve ter tido conexões, é claro, em primeiro lugar para fazer isso. Seja qual for o caso, ele mostrou um presente para atrair apoiadores poderosos ao longo de sua vida (entre eles o imperador Gallienus e sua esposa). Muitas pessoas de alto escalão, na aproximação da morte, confiaram seus filhos a ele, e ele cuidou de suas propriedades e fortunas em confiança, assim como fez com o bem-estar e

1. No *Vida*, ver L. Brisson, 1982-1992.

2. *Vida*, 9: ou "revisando a mesma lição repetidamente" (Amstrong, Loeb, I, 30–1).

3. Cf. H. R. Schwyzer, 1983; F. M. Schroeder, 1987, 493-526.

2) Introdução

Educação. Ele até tentou fundar uma cidade baseada nas "leis" de Platão, Platonópolis, mas brigas políticas na corte do imperador condenaram o esquema. Ele já havia escrito vinte e um tratados quando tinha cinquenta e nove anos quando Porphyry chegou a Roma. Porphyry o encorajou a escrever mais e, nos próximos anos, surgiram as obras maiores do período de escrita mais criativo de Plotinus. Normalmente, esses textos surgiram das discussões na escola ("entre amigos", como veremos abaixo). Plotinus adorava uma conversa filosófica. Seus "seminários" anteriores aparentemente estavam cheios de conversas dos alunos e um pouco caóticas. Mas Plotinus parece ter se esforçado para dar tempo às pessoas, tanto que ele passou três dias discutindo a relação alma-corpo com Porphyry; quando um amigo reclamou das perguntas e respostas de Porphyry e queria um tratado definido, Plotinus replicou, "Mas se quando Porphyry faz perguntas, não resolvemos suas dificuldades, não poderemos dizer nada para colocar no tratado" (*Vida*, 13).

Em outra ocasião, quando Porphyry aparentemente estava contemplando o suicídio, Plotinus o visitou inesperadamente e disse que seu desejo de morte tinha uma base física, não racional (ou seja, "bile negra"). Porphyry foi para a Sicília para uma cura para descansar e, portanto, estava ausente quando Plotinus morreu, provavelmente de uma forma de hanseníase, sob os cuidados de Eustochius, médico-amigo na Campânia. As últimas palavras de Plotinus, no testemunho de Eustochius, são tão enigmáticas e difíceis de interpretar quanto alguns de seus escritos: "Tente trazer de volta o deus em você ao divino no todo" (*Vida*, 2). Talvez eles possam ser levados a resumir grande parte do testemunho de Porphyry no *Vida*: A vida de Plotinus foi caracterizada pela atenção consciente ao pensamento e ao eu, pelo cuidado com os outros e por uma conexão essencial entre eu, mundo, pensamento, realidade e divindade. Às vezes, pensa-se que o neoplatonismo sublima ou contorna completamente a pessoa individual ou outra pessoa. A evidência da vida de Plotinus contradiz isso. Como Porphyry diz, "ele esteve presente imediatamente para si e para os outros" (*Vida*, 8).

Em seus escritos, Porphyry nos diz, Plotinus "levou em consideração uma linha pessoal distinta e levou a mente de Ammonius a investigar em mãos" (*Vida*, 14, 14-16). Comentários de Platão, Aristóteles e Pitágoras e Peripatéticos foram lidos na escola, mas Plotinus caracteristicamente resumia as leituras e começava crítica e criativamente a pensar em seus problemas filosóficos inerentes. Os escritos que emergiram dessas discussões Porphyry agruparam-se em seis *Enneads*, o primeiro a lidar com questões éticas; o segundo e o terceiro com o universo físico; o quarto com alma; o quinto geralmente com intelecto e as três principais realidades, ou hipóstases (o um, intelecto, e alma) e o sexto com ser e o Um (embora Porphyry não nos diga explicitamente seu assunto). Uma lista de todos os *Enneads* com seus números cronológicos indicados entre parênteses, aparece imediatamente antes desta introdução. Convencionalmente, nos referimos ao *Enneads* somente em números: "III, 8 (30) 2, 1-6", para instance, significa

“terceiro *Ennead*, oitavo tratado (número trinta da lista cronológica de Porphyry), capítulo 2, linhas 1–6.”

A influência de Plotinus tem sido imensa na história do pensamento, desde o desenvolvimento do neoplatonismo posterior no pensamento cristão, judeu e árabe, até Ficino no Renascimento e, posteriormente, para Coleridge, Emerson, Yeats e outros. No século XX, e também anteriormente, a filosofia era antipática ao neoplatonismo, não apenas por causa de sua dificuldade, mas também por causa de suas aparentes qualidades místico, religioso, ocultista e metafísicas. Nossa ênfase materialista moderna nos fatos e nada além dos fatos não nos predispõe exatamente a paradigmas alternativos, a outras formas mais espirituais de pensamento, ou mesmo a um exame mais aprofundado da questão intrigante de exatamente qual seria a natureza do fato. Isso é lamentável, porque Plotinus é o maior filósofo depois de Platão e Aris-tóteles até Agostinho, e sua influência no Ocidente, embora muitas vezes oculta ou transformada por figuras subsequentes, tem sido imensa. A única maneira de realmente ocultar esses assuntos é ler Plotinus por nós mesmos, mantendo a mente aberta, e estar bem disposto ao que lemos e, no entanto, completamente crítico ao mesmo tempo, como ele e Platão antes dele esperariam e, de fato, primeiro insistiu.

Este livro é destinado a quem quiser ler e entender Plotinus, leitores iniciantes, não especialistas e especialistas. Inclui primeiro uma seleção de passagens para fornecer uma visão geral do pensamento de Plotinus e depois três trabalhos sobre alguns dos tópicos mais fascinantes e influentes da região *Enneads* :

- I, 1 (53), Sobre o que é a criatura viva e o que é o ser humano III,
- 8 (30), Sobre a natureza, contemplação e o Um V, 8 (31), Sobre a
- beleza inteligível

O Tratado I, 1 é um trabalho tardio, cronologicamente o quinquagésimo terço dos cinquenta e quatro tratados, escritos pouco antes da morte de Plotino em 270. Porphyry escolheu-o para apresentar o restante dos escritos de Plotinus, provavelmente porque seu exame de quem nós mesmos somos, como o de Platão *Alcibiades* Eu sou um propaedeutico necessário ao autoconhecimento que marca o início da própria filosofia. Como Porphyry, coloquei esse trabalho em primeiro lugar, embora sua aparente simplicidade seja enganosa, e uma leitura inteligente pressupõe muito do que Plotinus já havia escrito. Então, comecei no final dos escritos de Plotino, com sua análise do que significa ser humano, e depois voltei-me para seus escritos intermediários com III, 8 e V, 8.

Os tratados III, 8 e V, 8 são os dois primeiros do “grande trabalho” (assim chamado pelos estudiosos do Ger-man : *die Großschrift*) dividido por Porphyry em quatro tratados individuais (para compor o número de seis conjuntos de “nove” [ou *Enneads*]). Eles estão entre os melhores trabalhos de Plotinus e marcam um de seus períodos mais criativos, sendo cronologicamente trigésimo e trigésimo primeiro, respectivamente, dos cinquenta e quatro tratados. Eles também apresentam duas de suas teorias mais características: contemplação criativa ou produtiva como o poder seminal que traz todas as coisas ao nascimento, do intelecto e da alma ao próprio universo físico; e beleza inteligível na arte, natureza,

alma, e o próprio intelecto, uma teoria que teve enorme influência no renascimento italiano

4) Introdução

e de muitas maneiras ajudou a moldar o pensamento idealista alemão, bem como o romantismo inglês e norte-americano. Ao mesmo tempo, esses dois trabalhos nos dão uma exposição prolongada a uma mente capaz de pensar seu caminho com precisão criativa e talento através de quebra-cabeças filosóficos que resistiram à resolução por séculos. A teoria da criação de Plotinus, em particular, deveria ter uma influência enorme em todas as áreas do debate filosófico-teológico ocidental, cristão, judeu e muçulmano. Mas, apesar de toda a influência subsequente, vale a pena ler simplesmente para eles mesmos.

Introduções ao *Enneads* frequentemente apresentam tratados bastante precoces que são surpreendentemente interessantes e úteis - por exemplo, I, 6 (1) *Na beleza*; VI, 9 (9), *Em o bom ou o Um*; IV, 8 (6), *Na descida da alma*. Meu objetivo aqui é duplo: primeiro, para dar uma visão geral do pensamento de Plotinus, juntamente com pas-sages selecionados de alguns dos trabalhos acima e outros, para despertar no leitor a necessidade do texto como um todo, e segundo; mergulhar o leitor no meio da vida de Plotinus e em algumas de suas obras mais revolucionárias. Todo tratado é diferente. Plotinus nunca diz exatamente a mesma coisa duas vezes. No entanto, a gama de pensamentos desses tratados apresenta a maioria das principais questões de seu pensamento.

Este livro foi elaborado para que cada um dos capítulos 1, 2, 3 e 4 tenha duas partes, sendo a primeira parte o texto do tratado e a segunda parte o meu comentário. O comentário no capítulo 3 é um pouco mais detalhado porque o texto bastante difícil de III, 8 parecia exigir atenção adicional. Por isso, trabalhei com III, 8 mais ou menos linha por linha, para dar uma idéia de como alguém que lê Plotinus por muitos anos pode começar a entender consecutivamente o texto. De um modo geral, tentei não envolver o leitor em questões filológicas espinhosas no texto grego, embora às vezes discuta o sentido de uma questão específica em que não posso evitá-la completamente. Plotinus escreveu quase 600 anos após a morte de Platão e Aristóteles. Sua própria linguagem é colorida em todos os lugares, não apenas por seu vasto conhecimento e amor por suas obras (Platão acima de tudo) e toda a tradição subsequente e mais que ele e Porphyry chamam de “a filosofia antiga,” Mas também por sua interpretação de todos esses textos, o que ele raramente indica explicadamente. Esses textos representavam para ele uma forma viva de pensamento, meditação e prática espiritual (em contraste com as disciplinas mais “acadêmicas” de hoje). A parte inicial do meu comentário sobre III, 8 leva algum tempo para decolar, porque muitas questões e termos precisam ser explicados: por exemplo, poder / potência, ac-tualidade / atividade, matéria, alma e substância. Em todas essas questões, há uma vasta literatura acadêmica, algumas das quais indiquei no Apêndice B. Tentei manter minha apresentação o mais direta e livre possível de complicações acadêmicas desnecessárias.

Nos casos de I, 1 e V, 8, adotei uma abordagem um pouco diferente. Em vez de escrever comentários detalhados, perguntei e tentei responder a uma série de perguntas que, na minha opinião, qualquer leitor poderia razoavelmente fazer. Espero que esses cap-

ters serão guias úteis. Tentei indicar algo da amplitude da influência de Plotinus direta e indiretamente sobre a história e, particularmente, sobre literatura e poesia. A falta de espaço, no entanto, impede mais do que um aceno superficial a muitas vias diferentes de pensamento e prática que certamente exigem um tratamento mais completo e dependente.

O capítulo 5 fornece uma breve conclusão, avaliando a importância de Plotinus na história do pensamento e traçando a considerável vida após a morte do neoplatonismo.

O primeiro dos dois apêndices compreende traduções de passagens dos diálogos de Platão que foram de especial importância para Plotinus. O segundo oferece sugestões para mais estudos e leituras.

Ao longo do trabalho, evitei a capitalização, tanto quanto possível, para evitar transformar o vocabulário característico de Plotinus em "coisas" ou entidades distintas. Acredito que isso esteja mais de acordo com sua maneira aberta de pensar, com ênfase na atividade ou em uma forma mais simples de ser do que a atividade ou entidade pode sugerir, e também com as ambiguidades que naturalmente permeiam um texto que muitas vezes é uma meditação viva, e não um tratado didático.

Neste livro, fiz minhas próprias traduções de Plotinus (a partir de Platão e Aristóteles) porque é importante que o estudioso seja adequadamente imerso no texto. A todo momento, como será evidente, me beneficieei da melhor tradução disponível em inglês, a saber, a de minha amiga e ex-professora, A. H. Armstrong, a quem dedico este livro, assim como a minha querida esposa, Elena.

Capítulo 1

Uma visão geral do pensamento de Plotinus

Textos

1. As hipóstases e nossa relação com elas (V, 1 [10] 10–12)

10. Já foi mostrado¹ que devemos considerar que é assim que as coisas são, que existe primeiro Aquele além do ser, do tipo que nosso argumento desejava mostrar, na medida em que fosse possível mostrar provas nesses assuntos, e então, por sua vez, ser e intelecto, e terceiro vem a natureza da alma. [5] E, assim como na natureza, existem esses três dos quais falamos, devemos considerá-los também para estar em nós. Por "em nós", não quero dizer coisas perceptíveis - pois essas três são separadas - mas em nós como coisas perceptíveis externas, e do lado de fora é dito da mesma maneira que essas realidades também são consideradas fora de todo o céu. Assim também se diz que as realidades do homem [10] estão do lado de fora, no sentido de que Platão fala do "homem interior".² Nossa alma também é, portanto, algo divino e de uma natureza diferente, como toda a natureza da alma; e a alma que tem intelecto é perfeita; e no intelecto em dois sentidos, aquele que raciocina e aquele que fornece o poder à razão. Certamente, esse poder racional da alma [15] que não precisa de órgão corporal, mas tem sua própria atividade em pureza, para que possa se envolver em pura razão, não se enganaria se o colocasse como separado e não misturado com o corpo na primeira esfera inteligível.³ Pois não devemos procurar um lugar para sentar, mas devemos fazê-lo fora de todo lugar. Pois, nesse sentido, [20] é em si, o exterior e o imaterial, sempre que está sozinho e não tem nada da natureza do corpo. Por esse motivo, mais uma vez [Plato] diz sobre o universo que o artesão envolveu a alma ao redor do exterior, apontando para a parte da alma que se mantém no inteligível⁴; mas no caso de nossas almas, ele ocultou seu significado e disse que a alma está no topo da cabeça.⁵ E o comando [25] para separar⁶ não é dito de maneira espacial - pois essa parte da alma é por natureza separada - mas dentro

1. I.e., nos nove capítulos anteriores, que formam uma lembrança prolongada de tudo o que as almas dos seres humanos esqueceram (cf. capítulo 1) mas permanece implícito na história anterior do pensamento (cf. 8-9). O capítulo 10 é a passagem mais impressionante do *Enneads* sobre as próprias hipóstases.

2. Cf. Platão, *República* 587 a 7; I, 1 (53) 10, 15 (ver capítulo 2 abaixo).

3. I.e.intelecto.

4. Cf. *Timaeus* 36 e 3 (ver apêndice A, 3).

5. Cf. *Timaeus* 90 a 5.

6. Cf. Platão, *Phaedo* 67 c 6. Plotinus significa aqui (e nas seguintes linhas) não separação entre *spa* e *frasco*, mas uma orientação interna de *desapego*.

8) Capítulo 1: Uma visão geral do pensamento de Plotinus

termos dela não inclinando para o corpo e [não] ter imagens mentais e de alienação em relação ao corpo, se, de alguma maneira, alguém pudesse levar o resto da forma de alma para cima e levar juntos ao que está acima daquela parte da alma que está sentada aqui, que por si só é o artesão [30]) e modelador de corpo e tem sua preocupação com a esfera do corpo.

11. Desde então, existe uma alma que raciocina sobre o que é justo e nobre e um raciocínio que procura determinar se esse curso de ação específico é justo e se isso é nobre, é necessário que haja algo permanentemente apenas do qual o raciocínio também venha a estar na esfera da alma. Ou como seria capaz de refilho? E se [5]) alma às vezes raciocina sobre essas coisas e às vezes não, deve existir em nós um intelecto que existe [não] razão, mas sempre tem o justo, e também deve existir a origem do intelecto, a causa e Deus—e ele não está dividido, mas sempre permanece, e já que ele não permanece no lugar, ele é contemplado novamente em muitas coisas, em cada um daqueles que [10]) são capazes de recebê-lo como outro eu,⁷⁾ assim como o centro de um círculo também existe em si, e cada um dos ra-dii no círculo tem seu ponto, e os raios trazem sua individualidade a ele.⁸⁾ Pois por algo assim em nós também tocamos nele e estamos com ele e dependemos dele, e aqueles que convergem lá estão sentados nele.

12. Como, então, se temos tais bens excelentes, não os reconhecemos conscientemente, mas falhamos em grande parte em ativá-los, e alguns nunca os ativam? Essas realidades estão sempre ocupadas com suas próprias atividades, intelecto e aquilo que está diante do intelecto, sempre em si e também da alma [5] - o sempre em movimento⁹⁾ - nesse sentido. Pois nem tudo o que está na alma já é perceptível, mas chega até nós sempre que entra em percepção; mas quando cada agente ativo não dá uma parte de sua atividade ao sujeito que percebe, a atividade ainda não passou por toda a alma. Portanto, ainda não o conhecemos, pois estamos juntos com o poder de percepção e não fazemos parte de uma alma, mas de toda a alma. Além disso, cada uma das partes da alma, uma vez que vive sempre, sempre ativa em si sua própria função, mas há um reconhecimento disso quando o compartilhamento ocorre e há apreensão consciente. Devemos, então, se houver apreensão consciente de atividades presentes assim, vire o poder da apreensão para dentro e faça com que preste muita atenção ao que existe. Como se alguém [15] estava esperando ouvir o som de uma voz que ele queria ouvir e se retirou dos outros sons e acordou a orelha para captar o que é o melhor dos sons quando se trata, da mesma maneira, conseqüentemente aqui também, deixando sons perceptíveis

7. Talvez uma referência passageira ao uso de Aristóteles da antiga frase pitagórica: um amigo é outro eu (PT 1166 a 31–2; 1169 b 6–7; 1170 b 6).

8. A metáfora do círculo, centro e raios é frequentemente usada no *Enneads* ilustrar a relação entre hipóstases (como em VI, 8 [39], 18 da relação do intelecto com o Uno) ou entre ser indivisível imaterial e ser material divisível (como em IV, 2 [4] 1, 24–9 ou IV, 1 [21], passagem 4 abaixo neste capítulo).

9. Cf. Platão, *Phaedrus* 245 c 5.

vá, exceto na medida do necessário, devemos manter puro o poder de apreensão da alma e [20] prontos para ouvir sons que são de cima.

2). Traçando graus de unidade de volta ao Um.

A natureza do corpo, alma e intelecto, e o retorno ao Um (VI, 9 [9] 1–3)

1. Todos os seres são seres por um, tanto quantos são principalmente seres e quantos se diz serem incluídos em qualquer sentido entre os seres. Pois o que poderia ser algo, se não fosse um, dado que, se privados do que é dito deles, não são essas coisas?¹⁰⁾ Pois nem existe um exército [5], se não é um, nem um coro ou um rebanho, se não é um. Mas nem sequer existe uma casa ou um navio se eles não tiverem um, já que a casa é de qualquer forma um e o navio, e se eles o rejeitarem, a casa não será mais uma casa nem o navio. navio. Magnitudes contínuas, portanto, se não estivessem presentes a eles, não existiriam; se forem cortados de qualquer forma, na medida em que [10] descongelam o que é, eles mudam de ser. E os corpos de plantas e animais também, embora cada um deles seja um, se eles escaparem daquele sendo divididos em uma multiplicidade de pedaços pequenos, eles perdem a substância que tinham, e não são mais o que eram, mas se tornaram essas novas entidades na medida em que cada uma delas é uma.¹¹⁾ E a saúde existe também sempre que o corpo é reunido em um, [15] e beleza, quando a natureza daquele controla as partes¹²⁾; e há excelência de uma alma também, sempre que ela é unificada em um e em um acordo. É o caso então que, como a alma traz todas as coisas para uma, criando e moldando e compondo, devemos dizer quando chegamos a ela que ela [20] fornece a única e que é ela quem é? Ou, assim como as outras coisas que ela fornece aos corpos, não é ela mesma que ela dá, por exemplo, forma e forma, mas eles são outros que ela, então devemos considerar isso mesmo que ela dê uma, ela dá isso como algo diferente de si mesma e que, olhando para aquele, ela faz cada coisa uma, assim como olhando para o homem que ela faz [25] um homem, levando junto com o homem aquele nele. Pois das coisas que se diz serem uma, cada uma é uma da maneira que também tem o que é, de modo que as coisas que são menos seres têm a menos e as coisas que são mais seres têm a mais. E alma também, já que ela é diferente daquela que possui proporcionalmente ao seu ser mais real [30].¹³⁾ Ela certamente não é a única; pois a alma é uma e a pessoa é de certa forma incidental para ela, e estas, alma e uma, são duas, assim como o corpo e uma. E o que é separado, como um coro, é mais distante de ser um, mas o continu-

10. Compare III, 8 (30) 10 e capítulo 3 abaixo.

11. A escala dos graus de unidade é estóica. Cf. *SVF* II 366-8 e 1013.

12. Sobre beleza e unidade (e saúde), ver I, 6 (1) 2; V, 8, 5 e 11 (ver capítulo 4 abaixo).

13. Eu omiti *Mallon* (mais) na linha 29.

10) Capítulo 1: Uma visão geral do pensamento de Plotinus

ous corpo está mais perto; e alma ainda mais, embora ela participe. Mas se porque, sem ser um, [35]) alma nem existiria, nessa contagem, alguém traz alma e a mesma, primeiro de tudo, cada uma das coisas é o que ela deve fazer com que seja uma; mas ainda assim o é diferente deles—para o corpo e um não são os mesmos, mas o corpo participa daquele—e então a alma é muitas, até a única alma e mesmo que ela não seja composta [40] de partes; pois há muitos poderes nela, os poderes do raciocínio, desejando, apreensão, que são mantidos juntos por um vínculo. Então a alma traz a pessoa para as coisas, estando ela mesma também em virtude de outra; e ela também experimenta isso pela agência de outro.

2. É o caso então que, para cada uma das coisas que são uma como partes, sua substância e a única não são as mesmas, mas por serem como um todo e por substância, substância e ser e a mesma são?¹⁴⁾ Para que a pessoa que descobriu ser também tenha descoberto a pessoa, e a própria substância [5]) é o próprio; como por exemplo, se intelecto é substância, o intelecto também é o único porque é o ser primar e principalmente um, e porque dá a outras coisas uma participação no ser, também na proporção, também lhes dá uma participação na.¹⁵ Pois o que alguém poderia dizer que é separado deles? Pois é o mesmo que ser - pois "homem" e "um homem" [10] são os mesmos¹⁶ - ou é um tipo de número de cada coisa, como se você dissesse duas coisas, então diga a de algo por si só. Se o número for longo para os seres reais, fica claro que esse também deve; e devemos procurar o que é. Mas se contar é uma atividade da alma que passa pelas coisas sequencialmente, essa não seria algo concretamente real. Mas [15] o argumento dizia que se cada um perder o, ele não existirá. Devemos ver, então, se cada um e cada ser são iguais, e sendo como um todo e o mesmo. Mas se o be-ing que pertence a cada coisa é uma multiplicidade, e o não pode ser uma multiplicidade, cada um será diferente. Homem, pelo menos, e animal, racional e [20] muitas partes e muitas são unidas por uma; homem e um são diferentes, então, se um tem partes e o outro está sem partes. E todo o ser também, que tem todos os seres reais, será mais e mais que um, mas terá o único compartilhando e participando. E ser também tem vida; [20] pois certamente não é um cadáver; ser então é muitos. E se o intelecto é esse, também deve ser muitos; e ainda mais se abraçar as formas; pois nem mesmo são as idéias

14. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1054 a 13.

15. Como observa Armstrong (Loeb VII, 306–7), esse intelecto é o primeiro princípio era a visão da maioria dos platonistas antes de Plotinus, incluindo o colega de Plotinus sob seu professor Ammonius, Orígenes, o platonista (a ser distinguido, provavelmente, de Orígenes, o cristão). Veja Orígenes (em Proclus, *Teologia Platônica* II, 4, 31, 5–11, Saffrey-Westerink).

16. Aristóteles, *Metafísica* 1003 b 26-7. Ao longo deste capítulo, Plotinus tem em mente a teoria do intelecto de Aristóteles, bem como as questões de unidade e de estar associado a ela.

um, mas um número, todos juntos e um como o cosmos é um. Mas, no total, o primeiro, e o intelecto, as formas e o ser não são os primeiros. Pois cada forma é composta [30] de muitos e é composta e posterior; e os elementos dos quais cada um é composto são anteriores a cada um. E que não é possível que o intelecto seja o primeiro ficará claro a partir do seguinte; é necessário que o intelecto exista no pensamento e que o melhor intelecto, na melhor das hipóteses, isto é, aquele que não olha para fora de si, [35]) pensa o que está diante dele; pois, voltando a si mesmo, volta ao começo. E se é o que pensa e o que é pensado, será duplo e não simples, e não o único; mas se olhar para outro, isso deve ser totalmente para o que é maior e antes de si. Mas se olhar tanto para si quanto para o que é maior, mesmo assim será o segundo. E devemos supor que o intelecto seja de tal tipo [40] que esteja presente ao bem e ao primeiro e olhe para ele, mas também que esteja junto consigo mesmo e pense em si mesmo e pense em si mesmo como sendo todas as coisas. . Está longe, então, de ser o único, pois é feito de cores ricas. Portanto, aquele não pode ser tudo, pois, se assim não seria mais um; nem pode ser intelecto, pois [45] seria tudo porque o intelecto é tudo; nem mesmo ser, por ser, é tudo.

3. O que então poderia ser e que natureza ele tem? Não há nada notável em não ser fácil dizer, quando nem sequer é fácil dizer o que é ser ou forma; mas existe para nós um conhecimento baseado em formas. Na medida em que a alma vai em direção ao sem forma, sendo completamente incapaz [5] de compreendê-lo porque não é definida ou carimbada, por assim dizer, por um selo ricamente colorido, ela desliza e fica com medo de não ter nada. É por isso que ela se cansa de tais experiências e cai de bom grado em muitas ocasiões, caindo de todas as coisas até chegar ao perceptível e descansar, por assim dizer, em algo sólido;¹⁷ assim como a visão se cansa quando é ocupada com [10] pequenos objetos e abraça de bom grado os grandes. Mas quando a alma deseja ver sozinha, vendo apenas estando junto com ela e sendo uma por ser uma com ela, ela não acha que ainda tem o que procura, porque não é diferente do que está sendo pensado. No entanto, é certamente isso que a pessoa que vai filosofar sobre o Uno deve fazer. Desde então, [15] o que buscamos é um, e estamos cuidando do princípio original de todas as coisas, o bom e o primeiro, não devemos ir muito longe das coisas em torno dos primeiros que caem na última de todas as coisas, mas deve se apressar para os primeiros, afaste-se dos objetos dos sentidos que são as últimas coisas, e livrar-se de todo o mal, [20] já que alguém está ansiosamente a caminho do bem, e suba ao princípio original em si mesmo e venha de muitos para ser uma pessoa que vê o princípio original, o um. Portanto, é preciso tornar-se intelecto e confiar a alma ao intelecto e colocá-la sob o intelecto, para que o intelecto veja que ela possa estar acordada para receber e que, dessa maneira, veja [25] Aquele sem adicionar nenhuma percepção ou recebimento

17. Cf. Platão, *Phaedrus* 246 c 3 (ver apêndice A, 2).

12) Capítulo 1: Uma visão geral do pensamento de Plotinus

algo da percepção para esse intelecto, mas pelo puro intelecto para ver o que é mais puro e pelo primeiro do intelecto. Sempre que, portanto, aquele que não se propôs à visão desse tipo imagina tamanho, forma ou massa em relação a essa natureza, não é intelecto nisso que guia¹⁸ [30] sua visão, porque não é da natureza do intelecto ver essas coisas, mas a atividade pertence à percepção e à opinião que se seguem à percepção. Mas é preciso tirar do intelecto o anúncio do que ele pode fazer. E o intelecto pode ver as coisas diante dele ou suas próprias coisas.¹⁹ As coisas nele também são puras, [35] mas ainda mais puras e simples são as coisas diante dela, ou melhor, as que estão diante dela. Nem mesmo, portanto, é um intelecto, mas antes do intelecto; pois o intelecto é um dos seres reais, mas isso não é algo, mas antes de cada um, e nem está sendo; por ser também tem um tipo de forma do que realmente é, mas isso é sem forma, sem forma inteligível.

[40] Pois como a natureza do Uno é generativa de todas as coisas, não é nenhuma delas. Portanto, não é algo nem qualificado, quantificado, intelecto ou alma; não está em movimento ou novamente em repouso, não está no lugar, não no tempo²⁰ mas por si só da forma do pecado-jogo²¹ e bastante sem forma, sendo diante de toda forma, diante do movimento, antes do descanso; [45] porque estes pertencem ao ser e eles o tornam muitos. Por que, então, se não está se movendo, não está em repouso? Porque um ou outro desses ou ambos devem pertencer ao ser, e o que está em repouso é assim em virtude do descanso e não é o mesmo que descanso; para que o descanso seja acidental e não permaneça mais simples. Pois dizer que é a causa não é predicar [50] qualquer coisa acidental disso, mas de nós porque temos algo disso enquanto isso é em si; mas quem fala com precisão nem deve dizer "isso" ou "é", "Mas corremos para fora dele, por assim dizer, em nosso desejo de interpretar nossa própria experiência, às vezes perto e às vezes caindo de longe em nossas perplexidades.

3). A derivação de tudo (do intelecto à matéria)

a) IV, 8 (6)²²: Se, então, é necessário que não haja um sozinho - pois todas as coisas teriam sido ocultadas sem nenhuma forma naquele e nem mesmo um único ser real existiria se aquele tivesse ficado em si mesmo, nem teria.

— 18. Cf. Platão, *Leis* 963 a 8. —

19. Eu omiti "ou as coisas dele" (rebaixado em Henry-Schwyzler, *Opera Plotini* 3). Para o plural "as coisas diante dele", veja também III, 8 (30) 9, 31 e 10, 7–10 e capítulo 3 abaixo.

20. Cf. Platão, *Parmênides* 139 b 3; 138 b 5–6; 141 a 5.

21. Platão, *Simpósio* 211 b 1 (ver apêndice A, 1).

22. Neste trabalho, *Na descida da alma em corpos*, Plotinus está preocupado (entre outras coisas) em conciliar a aparente contradição em Platão entre a noção de queda da alma e a noção de que a alma é enviada ao mundo com propósito divino (ver IV, 8, 5, passagem 6 abaixo). Embora a queda e a descida estejam conectadas, é necessário que as saídas divinas cheguem o mais longe possível, até a geração da matéria. A alma, de fato, pode não ser prejudicada por sua descida, e nossa parte mais alta permanece de qualquer maneira no mundo inteligível (IV, 8, 7–8). A primeira frase longa (que eu mantive na tradução) com sua complexa articulação do pensamento é característica de Plotino.

foi a multiplicidade desses seres reais que foram gerados a partir daquele [5] se as coisas depois deles não tivessem saído, aquelas coisas que receberam o posto de almas—da mesma maneira, era necessário também que não houvesse apenas almas sem que as coisas se manifestassem que foram produzidas através das almas, se de qualquer forma isso é de cada natureza, fazer o que vem depois e se desdobrar como de uma semente²³ que procede de uma origem sem partes para um objetivo final perceptível [10]) o que é anterior sempre re-mantendo em seu próprio assento, mas trazendo à luz, por assim dizer, o que vem depois de um poder indescritivelmente imenso tão grande quanto era naqueles seres anteriores, o que não poderia ficar parado como se tivesse traçado uma linha ao redor de si mesmo por ciúmes egoístas, mas tinha que continuar sempre até que todas as coisas chegassem ao limite mais distante possível por causa de um poder sem limites [15] se estende a tudo de si mesmo e isso não pode permitir que nada fique sem uma parte de si mesmo. Pois certamente não havia nada que impedisse qualquer coisa de ter uma parte da natureza divina, na medida em que era possível que cada um participasse. Ou então a natureza da matéria existia sempre, e não foi possível para isso, uma vez que existia não participar daquilo que fornece o bem a todos [20] na medida em que cada lata ou a geração de matéria é necessariamente permitida sobre as causas diante dela, e nem mesmo era necessário que fosse separado, porque aquilo que lhe dava ser como uma espécie de presente gracioso parou de impotência antes de vir à matéria.²⁴ Uma manifestação do que há de melhor nos inteligíveis, portanto, é a beleza mais justa do mundo perceptível, uma manifestação [25] de seu poder e bondade, e todas as coisas são mantidas juntas para sempre, tanto os que existem de maneira inteligente quanto os que existem perceptivelmente, o primeiro existente de si, e os últimos tomando seu ser para sempre por meio de participação neles, imitando a natureza inteligível na medida do possível.

b) V, 2 (11) 1, 3–28²⁵: Como então todas as coisas vêm de um simples, sem uma rica diversidade aparecendo nele, sem duplicações de qualquer tipo? [5] É porque não havia nada nele que, por esse motivo, todas as coisas saíssem disso e, para que existisse, o Único não está sendo, mas o gerador do ser. Este é o primeiro ato de geração, por assim dizer: ser perfeito porque não busca nada, não tem nada, não precisa de nada, o um, por assim dizer, transborda e sua supereza fez um outro, e o que voltou a ser feito e foi preenchido e, olhando para ele, passou a ser intelecto. Seu descanso em relação ao Ser Único, mas sua visão em relação a ele (o Um ou a si mesmo?) fez intelecto. Como parou em relação a ele (o Um) para que pudesse ver, torna-se ao mesmo tempo intelecto e ser. Isso então é

23. Cf. III, 7 (45) 11, 23–7 (passagem 10 abaixo).

24. Normalmente, Plotinus parece oferecer visões alternativas (uma questão não gerada e gerada) para mostrar que seu argumento se aplicará a ambas. Sobre a geração da matéria, ver capítulo 1, parte II, 1.10. Para visões diferentes, consulte D. O'Brien, 1981, 108–23; K. Corrigan, 1996a, 263–6.

25. Cf. V, 4 (9) 1–2; V, 1 (10) 6–7; II, 4 (12) 5; e veja o capítulo 3 abaixo.

14) Capítulo 1: Uma visão geral do pensamento de Plotinus

assim (Um), faz coisas semelhantes, derramando um poder múltiplo [15] - e isso também é uma forma disso - assim como, por sua vez, o que era antes de derramar. E essa atividade da substância do intelecto é a atividade da alma que surge enquanto o intelecto permanece (em si); pois o intelecto também surgiu enquanto antes dele permanecia. Mas a alma não permanece, mas, tendo sido movida, ela gerou uma imagem. Olhando para lá, então, de onde ela veio estar [20] ela está cheia e, tendo saído para outro movimento oposto, ela gera percepção e a natureza nas plantas como uma imagem de si mesma. Mas nada é separado ou separado do que está diante dele; é por isso que também a alma acima parece alcançar as plantas; pois de certa forma ela chega tão longe, porque o princípio nas plantas pertence a ela; certamente ela não está inteiramente dentro [25] plantas, mas ela chegou às plantas no sentido de que ela foi tão longe em direção ao mais baixo e fez outra realidade por sua procissão e por seu desejo pelo que é pior; e aquilo que está diante disso, que depende do intelecto, deixa o intelecto permanecer em si mesmo.

4). A natureza do intelecto e da alma e relação da alma com os corpos (IV, 1 [21])²⁶

No cosmos inteligível há substância verdadeira; o intelecto é o melhor disso, mas as almas também estão lá; pois porque eles vieram de lá também estão aqui. E esse cos-mos tem almas sem corpos, mas este tem as almas que vêm a ser em corpos e que foram divididas por corpos. [5] Mas todo intelecto está junto e não separado ou dividido, e todas as almas estão juntas no cosmos que é a eternidade, não em uma separação espacial. O intelecto, então, é sempre inseparável e não dividido, e a alma é inseparável e indivisível, mas ela tem uma natureza a ser ridicularizada. Pois sua divisão é ter se afastado [10] e ter chegado a ser em corpos. Diz-se razoavelmente, portanto, que ela é "divisível sobre os corpos" porque se afasta dessa maneira e foi dividida. Como então ela também é indivisível? Porque a parte dela não se afastou, mas há algo dela que não veio (para baixo) que não é naturalmente divisível. A afirmação, portanto, "do indivisível e do que é divisível sobre os corpos"²⁷ [15] é o mesmo que a afirmação de que a alma é daquilo que existe acima e do que está ligado ali, mas que fluiu até essas coisas aqui, como uma linha de um centro (do círculo). Mas quando ela veio aqui para esta parte, veja de que maneira ela serve a natureza do todo também nesta parte. Pois nem mesmo aqui ela é apenas di-visível, mas também é indivisível; pois o que é dividido [20] dela é dividido entre indivisíveis. Pois ela se entrega a todo o corpo e não está dividida, pois se entrega inteiro a um todo, mas está dividida em que está presente em todas as partes.

26. Cf. IV, 2 (4); IV, 3-4 (27-28); VI, 4-5 (22-23). IV, 2 fornece uma conta muito melhor, mas IV, 1 contém os detalhes essenciais e é mais curto. Este capítulo é todo o tratado.

27. Platão, *Timaeus* 35 a 1-3, apêndice A, 3.

5). *Alma mundial e almas individuais (IV, 3 [27] 6)*²⁸

Mas por que a alma de todos, que tem a mesma forma que a alma do indivíduo, criou o cosmos, enquanto a alma de cada indivíduo não, embora ela também tenha tudo nela? Pois foi explicado²⁹ essa alma pode vir a ser e existir em muitas coisas simultaneamente. Mas agora devemos dizer—pois talvez também venha a ser conhecido [5]) como a mesma coisa, agora em um corpo e agora em outro, faz agora isso e agora isso ou é afetado de diferentes maneiras, ou ambos; de qualquer forma, essa é uma pergunta que devemos examinar por si só—como então e por que a alma de todos fez um cosmos, enquanto as almas em particular cuidam de uma parte de um cos-mos? Não há nada notável, é claro, que, no caso de pessoas que têm o mesmo conhecimento, algumas têm mais e mais [10] menos. Mas pode-se perguntar o porquê. Mas existe, um pode responder, uma diferença entre almas, ainda mais para que a alma de todos não se separe de toda a alma, mas mantém a alma inteira colocando o corpo ao seu redor, enquanto as almas individuais, já que o corpo já existe, receberam suas porções designadas quando sua alma irmã, por assim dizer, já estava governando como se tivesse preparado habitações [20] para eles com antecedência.³⁰ Há também uma diferença em que ela olha para todo o intelecto, enquanto eles olham mais para seus próprios intelectos parciais. E talvez essas almas também pudessem fazer um cosmos, mas como ela já havia feito um, não era possível para elas porque ela começou primeiro. Alguém poderia ter a mesma dificuldade se alguma outra alma tivesse ocupado o primeiro lugar. [20] Mas é melhor dizer (ela fez o cosmos) sendo mais apegado às coisas acima; pois o poder dos seres que se inclinam a esses princípios é maior, já que eles se mantêm em uma base segura e, portanto, fazem com a maior facilidade; pois é característico de maior poder não ser afetado pelas coisas que produz; e o poder vem de permanecer acima. Permanecendo em si mesma, portanto, ela faz e as coisas que ela faz chegam até ela, [25] enquanto as almas individuais foram para as coisas. Eles partiram então para a profundidade ou melhor, muitos deles foram arrastados para baixo e os deixaram cair também junto com seus pensamentos para a existência mais baixa. Pois devemos entender o significado real na afirmação de que as almas foram chamadas de "segundos" e "terceiros"³¹ na medida em que estão mais próximos das coisas acima ou mais longe delas, assim como em nós também nem todas as almas estão relacionadas da mesma forma com as realidades de lá, mas alguns seres humanos podem se unificar, enquanto outros se aproximam [30]) em seu desejo e ainda outros têm menos na medida em que agem por poderes que não são os mesmos, mas alguns pela primeira potência,

28. Plotinus tem argumentado nos primeiros capítulos deste grande trabalho que nossas almas não fazem parte da alma mundial. Para esses capítulos, veja W. Helleman-Elgersma e, para o trabalho como um todo, H. J. Blumenthal, 1971.

29. IV, 3, 3–5.

30. Cf. VI, 7 (38) 7, 8–16.

31. Platão, *Timaeus* 41 d 7.

outros pelo que vem depois dele, e outros pelo terceiro, embora todos os seres humanos tenham todos os poderes.

6. A descida e queda da alma (IV, 8 [5] 5)³²⁾

Portanto, não há discórdia entre a sementeira das almas até o nascimento e a descida à perfeição de todos, e o julgamento e a caverna³³ e necessidade e livre arbítrio, uma vez que a necessidade possui livre arbítrio e o ser no corpo como no mal; [5] nem fuga de Empédocles de Deus³⁴ e vagando, nem a culpa pela qual há julgamento, nem o descanso de Heráclito no vôo, nem geralmente o livre arbítrio de descida e o caráter não preenchido dele novamente. Pois tudo o que vai para o pior é tão relutante, mas, mesmo assim, segue seu próprio movimento e, ao experimentar coisas piores, diz-se [10] que pague a penalidade pelas coisas que fez. Mas quando é eternamente necessário por uma lei da natureza experimentar e fazer essas coisas, e quando o que vem, como desce daquilo que está acima dele, atender à necessidade de outra coisa em sua abordagem, se alguém dissesse que um deus o enviou, ele não seria discordante nem com a verdade nem consigo mesmo.

[15] Pois as últimas coisas são referidas ao princípio originário do qual cada coisa vem, mesmo que haja muitas etapas no meio. E já que a culpa da alma é dupla, e pode se referir à causa da descida da alma ou ao fazer coisas más quando ela chegou aqui, então a punição no primeiro caso é apenas isso, o que ela experimentou na descida, e no segundo caso, a entrada menor e rápida em outro [20] corpos que resultam do julgamento dos desertos da alma—a palavra *julgamento* indica o que acontece pelo vínculo divino - mas acredita-se que a forma mensurável de maldade seja digna de um castigo maior sob a autoridade de espíritos castigadores. Portanto, embora a alma seja divina e venha dos lugares que são [25] acima, ela vem a pertencer ao corpo e, embora um deus da última ordem, ela vem aqui por uma inclinação livre e por causa de seu poder e seu cenário, para o que vem depois dela. Se ela escapa rapidamente, ela não é prejudicada por adquirir um conhecimento do mal e conhecer a natureza da maldade e trazer seus poderes à luz do dia e revelar

32. Cf. capítulo 2, parte II, 1.11. Compare V, 1 (10) capítulo 1 sobre a queda da alma e capítulo 2 sobre a descida para a perfeição do universo. Veja também I, 1 (53) 12 (e capítulo 2, parte II abaixo) e geralmente IV, 3 (27) 9; 12-16; III, 9 (13) 3. Em IV, 8, veja a nota 22 acima. Embora este seja um capítulo difícil, ele fornece uma ilustração bastante dramática de como Plotinus pode manter pontos de vista que estão inevitavelmente em tensão um com o outro. Aqui até a descida da alma é uma "falha" (*hamartia*) ainda resulta na realização de coisas que seriam inúteis (ou "em vão") se tivessem permanecido no reino inteligível! Plotinus, é claro, pensa nos dois lados de uma só vez, tanto o poder oculto quanto a potencialidade oculta, ou seja, o poder e a potencialidade da alma na matéria como reflexo desse poder. Para um desenvolvimento disso, consulte o capítulo 3.22 abaixo.

33. Para o julgamento, veja o mito de Er em Platão *República* X e para a caverna no início de *República* VII.

34. Empédocles, DK B fr. 115.

obras e produções que, se eles tivessem permanecido calados no mundo incorpóreo, não teria utilidade, pois não teriam entrado em atualização; e a própria alma não teria percebido o que tinha se não tivessem sido re-vendidos ou tomados em sua procissão, já que a realidade em todos os lugares revelou uma potencialidade oculta que é, por assim dizer, [35]] escondido da vista e inexistente porque ainda não existe. Por enquanto, todos estão maravilhados com o que está dentro, devido à rica variedade do que é externo e às maravilhas da natureza do executor por causa dessas coisas sutis que ele faz.

7). *Importam*³⁵⁾ (II, 5 [25] 5)

Como então falamos sobre isso? Como é a questão dos seres reais? Porque são eles potencialmente. Então, porque são eles potencialmente, já é, portanto, como será? Mas ser a favor é apenas um anúncio do que será, como se fosse a favor, fosse adiado [5] para o que será. A existência potencial, portanto, não é ser algo, mas ser potencialmente tudo; e já que não é nada em si, mas o que é, matéria, nem na realidade. Pois se será algo na realidade, será aquilo que é na realidade, e não importa; portanto, não será completamente importante, mas importa da maneira que o bronze é.³⁶ Portanto, isso seria não-ser, não tão diferente de ser, como [10] movimento;³⁷ pois isso também continua sendo, como se tivesse vindo e está nele, mas a matéria é expulsa, por assim dizer, e completamente separada e não é capaz de mudar a si mesma, mas o que era desde o início - e era não-ser - então sempre é. E nem foi desde o início nada na realidade, uma vez que se afastou de todos os seres reais

[15] nem veio a ser nada; a matéria não conseguiu assumir nenhuma coisa das coisas que queriam afundar nela, mas permanecendo em relação a outra coisa, ela existe potencialmente em relação ao que vem a seguir; e quando esses verdadeiros seres já haviam parado, a matéria apareceu e foi pega pelas coisas que surgiram depois dela, o assunto tomou seu lugar como o último deles. [20] Tendo sido pego por ambos, então, ele poderia pertencer à realidade a nenhum deles, e resta apenas que seja potencialmente uma imagem fraca e fraca, incapaz de ser moldada. A matéria então é realmente uma imagem; então é realmente uma falsidade; é o mesmo que "aquilo que é verdadeiramente uma falsidade"; e isso é "o que realmente não é real."³⁸ Se então não é

35. Compare II, 4 (12) 5 e capítulo 3, parte II, 3.

36. I.e., já é uma coisa formada e real, por mais indeterminado que o bronze possa estar agora em relação à estátua, por exemplo, que possa ser criada a partir dela.

37. Movimento (*kinensis*) é um dos "melhores tipos" (junto com ser, descansar, a mesma coisa, diferença) do mundo inteligível, adaptado por Plotinus da de Platão *Sofista* 254 d ff. Neste capítulo 1, parte II, 1.5.

38. As duas citações vêm de Platão *República* 382 a 4 e *Sofista* 254 d 1, mas de contextos que não se referem à matéria (a palavra *importam* [*hylê*] não é usado por Platão nesse sentido; o conceito é desenvolvido apenas por Aristóteles, embora no *Timaeus* e em outros lugares Platão tem muito a dizer sobre o princípio material).

sendo na realidade [25], é mais não-ser e, portanto, realmente não é real. O que tem sua verdade no não-ser, portanto, está muito longe de ser na realidade qualquer realidade. Então, se deve existir, não deve existir na realidade, de modo que ter saído do verdadeiro *be-ing*, pode ter seu ser em não-ser, desde com coisas que existem falsamente, se você levar embora [30]) a falsidade deles, você tirou qualquer substância que eles tenham, e se você introduzir a realidade naquelas coisas que têm seu ser e sub-estância potencialmente, você destruiu a causa de sua existência, porque o ser deles estava em potencialidade. Se, então, é preciso manter a matéria indestrutível, deve-se mantê-la como matéria. Portanto, é preciso [35] dizer, ao que parece, apenas que existe potencialmente, para que possa ser o que é, ou é preciso refutar esses argumentos.

8). *Bodiliness*³⁹ (II, 7 [37] 3)

Mas, como mencionamos a corpete, devemos examinar se a corpete é aquela que é composta de todas as características de um corpo ou se a corpete é uma forma e um princípio de formação ativo que entra na matéria e produz corpo. Se, portanto, este é o corpo, ou seja, o que é composto por [5] todas as qualidades juntamente com a matéria, então é isso que seria a corpete. E se a corpulência era um princípio ativo de formação que, ao chegar à matéria, produz corpo, então claramente o princípio de formação abraça e contém todas as qualidades. Mas é necessário esse princípio de formação, se não é para ser como uma definição que mostra o que é isso, mas um princípio de formação que faz [10]) uma coisa, para não incluir o assunto, mas seja um princípio em relação à matéria que entra na matéria e aperfeiçoa o corpo, e o corpo deve ser matéria e princípio de formação de habitação, mas o próprio princípio de formação, uma vez que é uma forma, deve ser contemplado sem sela, sem matéria, mesmo que seja tão inseparável quanto possível da matéria. Pois a forma separada é diferente, a do intelecto; e está no intelecto, porque também é o próprio intelecto. Mas isso levamos para outro lugar.⁴⁰

39. Ou corporeidade, ou o que significa ser um corpo (*sômatotês*). Este é o capítulo final de um trabalho direcionado (e contra) a teoria materialista estoica da transfusão completa, ou seja, que duas substâncias materiais quando misturadas podem se interpenetrar completamente.

40. Grande parte do quinto e sexto *Enneads* são dedicados à questão do intelecto.

9. Corpo da alma⁴¹: O ser humano aqui (VI, 7 [38] 4–5)

4. Então, para responder a esse problema⁴² devemos voltar ao intelecto e entender quem é esse homem no mundo inteligível. Mas talvez devêssemos primeiro dizer quem é esse homem aqui - para que não procuremos esse homem no entendimento de que temos este, embora nem sequer o conheçamos com precisão. [5] E talvez para algumas pessoas esse homem e esse homem possam parecer os mesmos. E o início da investigação é a seguinte pergunta: esse homem é um princípio de formação⁴³ de alma que não seja a alma que faz esse homem e lhe fornece vida e filho? Ou é a alma desse tipo o homem? Ou [10] a alma usando um corpo desse tipo?⁴⁴ Mas se o homem é um ser vivo racional, e o ser vivo é composto de alma e corpo, esse princípio formador não seria o mesmo que a alma. Mas se o que é composto de alma e corpo racionais é o princípio formador do homem, como poderia ser uma realidade eterna, se esse princípio formador de [15] esse tipo de homem surgir quando corpo e alma se unirem? Pois esse princípio de formação será indicativo do que será⁴⁵ não é o tipo que dizemos ser "o próprio homem", mas será mais como uma definição e uma definição de tal tipo que nem mesmo será indicativa da natureza essencial.⁴⁶ Pois nem sequer é uma definição da forma com o mesmo estado⁴⁷ mas indica o composto, [20] que já existe. Mas se é assim, ainda não foi encontrado o homem; pois ele era homem em virtude da formação de princípio. Mas se alguém dissesse que o princípio formador de tais seres deve ser algo composto, isso é verdade⁴⁸ ele não considera digno falar disso em virtude do qual cada indivíduo existe, mas mesmo que, sobretudo, no caso de formas com o mesmo número, seja necessário falar dos princípios formadores, incluindo também a matéria⁴⁹ [25] é preciso compreender o próprio princípio da formação que produz, por exemplo, o homem, e isso se aplica, acima de tudo, àqueles que afirmam definir a natureza essencial

41. Compare geralmente IV, 7 (2); IV, 3 (27) 19–23; IV, 4 (28) 18; 23–39. VI, 7 (38) é uma obra importante de 42 capítulos cuja primeira parte se dedica a responder ao problema de como o mundo se torna sem premeditação discursiva ou planejamento deliberativo. É o maior trabalho de Plotinus. A passagem traduzida aqui é difícil e deve ser lida de acordo com o capítulo 2.6.

42. O problema de como a percepção dos sentidos pode estar na forma do homem inteligível, sem o intelecto inclinado ao mundo dos sentidos.

43. Para *logotipos* como princípio de formação, ver capítulo 3.7; para comentar sobre toda esta passagem, ver capítulo 2.6; 2.6.1.

44. Platão, *Alcibíades* I 129 e – 130 a. Veja também o capítulo 2.1 e seguintes.

45. Aristóteles também distinguiu entre ciência natural, preocupada com "aquilo que será" (*para esomenon*) e ciência teórica, preocupada com o "ser-ing" (*para*); veja, p., *PA* 640 a 3–4.

46. I.e., *ti ên einai* ou o "o que era ser." Nesta frase, veja o capítulo 3.7.

47. Para formas incomatizadas (*enyla eidê*) veja o capítulo 2.6.

48. *Tode en tôde*, do qual o exemplo favorito de Aristóteles foi o nariz arrebitado (Sócrates). Veja H. Bonitz *Índice Aristotélico*, *ad loc.*

49. Em *logoi* incluindo o assunto, veja o capítulo 3; cf. também III, 3 (48) 4, 37–40.

em cada caso individual, quando eles definem no sentido estrito.⁵⁰ O que é então ser homem? E é isso que fez *isto* homem e inere nele e não é separado? [30] O princípio da formação é em si um ser vivo racional ou o ser vivo é o composto, mas o próprio princípio da formação que torna o ser vivo racional? O que é isso em si? Ou "ser vivo" representa "vida racional" no princípio da formação (definição)⁵¹ O homem, portanto, é uma vida racional? Assim é a vida sem alma. Pois qualquer uma das almas proporcionará a vida racional [35] e o homem será uma atividade da alma e não da substância, ou o homem será a alma? Mas se a alma racional deve ser homem, como não é o homem quando a alma entra em outro ser vivo.

5. O homem deve, portanto, ser um princípio de formação diferente da alma. O que impede o homem de ser um composto, a saber, a alma em um princípio de formação de um tipo específico, sendo o princípio, por assim dizer, um tipo particular de atividade, e a atividade que não pode existir sem [5] o sujeito em exercício? Pois os princípios formadores nas sementes também são assim; pois eles não estão sem alma nem são simplesmente almas. Pois os princípios de formação que fazem as coisas não são sem alma, e não há nada notável em tais substâncias estarem formando princípios.

10. Eternidade e tempo (II, 7 [45] 11)⁵²

Certamente devemos voltar àquela disposição que dissemos existir na eternidade, àquela vida tranquila, toda completa de uma só vez e, no entanto, já infinita, totalmente firme, descansando em unidade e direcionada à unidade.⁵³ O tempo [5] ainda não existia, ou não existia pelo menos para os seres daquele mundo, mas geraremos tempo por meio do princípio e da natureza formadores do que é mais tarde. Se esses seres estivessem em repouso em si mesmos, talvez não se pudessem invocar as musas que ainda não existiam para dizer "como o tempo caiu pela primeira vez"⁵⁴ mas talvez, mesmo que as musas existissem também [10], alguém poderia pedir um tempo depois de surgir para dizer como apareceu e veio a ser. E poderia falar de si mesmo de alguma maneira assim; que antes, antes de ter gerado isso mais cedo e precisado mais tarde, estava em repouso em ser, ainda não sendo tempo, mas também se calava nisso. [15] Mas como havia uma natureza ansiosa por se envolver em muitas coisas que queriam estar no controle de si mesma e pertencer a si mesma, e optaram por procurar

50. Plotinus está, é claro, conduzindo uma discussão interna aqui com a escola aristotélica-peripatética em termos da discussão de essência e definição de Aristóteles *Metaphys-ics* VII 4–5, 1029 b 1–1030 a 14.

51. Os dois significados "princípio da formação" e "definição" (entre outros) aqui coalesce, embora Plotinus tenha deixado claro que sua noção do princípio da formação é diferente do conceito comum de definição pelo uso da palavra *horos* para definição acima. Mais uma vez *logotipos* veja o capítulo 3.7.

52. Compare VI, 7 (38) 1.

53. Cf. Parmênides, *DK* fr. B 8, 4-6.

54. Uma citação transformada de Platão *República* 545 d 8 – e 1, que é uma citação transformada de Homero *Ilíada* 16, 112-3.

quanto mais do que estava presente, essa natureza se movia, e o tempo também se movia para o então e o mais tarde e não o mesmo, mas uma coisa e outra, fizemos uma extensão da jornada [20] e tempo formado como uma imagem da eternidade.⁵⁵ Pois, como havia um poder não silencioso da alma que sempre queria transferir o que via para outra coisa, não desejava que todos estivessem presentes de uma só vez; e, assim como a partir de uma semente silenciosa, o princípio da formação que se desdobra, faz uma passagem para fora através dela em grandeza, então pensa, [25] mas elimina a amplitude por divisão, e, em vez de uma unidade em si, expande a que não está em si mesma e segue para uma extensão mais fraca; da mesma maneira também alma, fazendo um cosmos perceptível, pela imitação desse cosmos inteligível, um cosmos se movendo com um movimento que não é um movimento inteligível, mas goste e desejando ser uma imagem disso, primeiro [30]) coloque-se no tempo, que ela fez em vez da eternidade, e depois deu o que havia surgido para ser escravo do tempo, fazendo tudo isso existir a tempo e abraçando todas as suas passagens a tempo; pois porque esse uni-verso se move na alma—35]) pois não há outro lugar para isso, esse universo, que alma—se move também no tempo da alma. Pois desde que a alma fornece uma atividade após a outra, então novamente outro em sequência, ela gerou junto com a atividade a sequência e prossegue com outro pensamento discursivo depois que ela teve antes do que não existia antes, porque o pensamento discursivo nem sequer havia sido ativado nem é a vida agora [40] assim antes. Ao mesmo tempo, então, a vida é diferente e o "diferente" envolvido em um tempo diferente. A separação da vida, portanto, envolvia o tempo e o curso posterior para sempre da vida, envolvendo a eterna continuidade de tempo e vida que já passou do tempo passado. Então, se alguém dissesse que o tempo é a vida da alma em um movimento de atravessar de uma forma de vida para outra, [45] ele parece fazer algum sentido? Sim, pois se a eternidade é a vida em repouso, imutável, idêntico, e já ilimitado, e o tempo deve ser uma imagem da eternidade, assim como este universo está relacionado a esse universo inteligível, então devemos dizer isso, em vez da vida lá, há outra vida que tem, por assim dizer, o mesmo nome que esse poder da alma, e em vez de movimento inteligível, há um movimento de alguma parte da alma [50] e em vez de mesmice e identidade própria e restante, existe aquilo que não permanece no mesmo, mas age uma coisa após a outra, e em vez de um sem separação, uma imagem daquela que está em continuidade, e em vez de um todo já infinito, progression ao infinito sempre se movendo para o que vem a seguir, e em vez de um todo que é tudo de uma vez, o todo que será e sempre será parte por parte. Pois assim ela imitará aquilo que já é inteiro e de uma só vez e infinito, desde que deseje sempre fazer uma aquisição adicional; por estar dessa maneira imitará o ser desse universo. Mas um

55. Como A. H. Armstrong sugere com razão (Loeb 3, 338–9), "nós" porque é a alma que se move e produz tempo e somos almas, presentes a toda a alma quando ela se move para fora da eternidade. Embora, como ele também observa, possa ser simplesmente do professor *nós*, ou o *nós* de dia-logo ou todos os três. Por tempo como a "imagem da eternidade", veja Platão *Timaeus* 37 d.

22) Capítulo 1: Uma visão geral do pensamento de Plotinus

não deve levar tempo para ficar fora da alma [60] assim como não se deve levar a eternidade para estar fora do ser, nem novamente como acompanhamento da alma ou mais tarde (assim como não se deve no caso da eternidade) mas como algo visto na alma e existindo nela e junto com ela, assim como a eternidade lá.

Comentário

O pensamento de Plotinus representa um desafio especial para o leitor contemporâneo. Não apenas está entre as mais espirituais de todas as filosofias ocidentais, mas também pressupõe todo o pensamento anterior, desde os Presocráticos, Platão e Aristóteles, até a Academia Platônica posterior, a escola peripatética de comentaristas aristotélicos, os estóicos e os céticos. Consequentemente, tratados individuais tendem a ser explorações altamente compactadas de quebra-cabeças filosóficos e problemas decorrentes das filosofias inevitavelmente inacabadas desses pensadores anteriores. Plotinus depende do que Porphyry chama de "filosofia antiga"; isto é, um sistema de pensamento enraizado em Platão e desenvolvido por platonistas posteriores, incluindo Aristóteles. Mas, como qualquer grande pensador, Plotinus transforma tudo o que herda pela própria atividade de pensar através dessa herança de maneira crítica e criativa. No *Enneads*, portanto, não temos tanto um corpo de opiniões filosóficas quanto cinquenta e quatro meditações filosóficas, muitas das quais são silenciosamente revolucionárias em seu escopo e criatividade. Este livro tenta demonstrar algo dessa criatividade filosófica, mas primeiro oferece uma visão geral do pensamento de Plotinus como um mapa para o terri-tory desconhecido.

1.1. As hipóstases

Na raiz da filosofia de Plotinus estão os três princípios, o começo (*archai*) ou hipóstases ("existências reais") subjacentes a tudo o que experimentamos :

1. Aquele (ou o bom)
2. Intelecto (ou Ser, junto com todos os seres ou intelectos)
3. Alma (ou toda alma, da qual em um nível inferior a alma do mundo e as almas individuais derivam)

Como Plotinus coloca isso em um trabalho inicial, “existe Aquele além do ser . . . e depois, em ordem, há ser e intelecto, e a natureza da alma é a terceira. E assim como na natureza existem esses três . . . então devemos pensar que estes também estão presentes em nós ”(V, 1, 10, 1–6). O mundo sensível ou físico é composto de forma e matéria e é um reflexo ou imagem do conteúdo da alma, assim como a alma do intelecto. Até o intelecto eterno divino tenta expressar em si a imensidão de um princípio além do pensamento e do ser, uma pura unidade ou bondade maior do que todas as outras unidades derivadas dele, a origem de todas as coisas. Intelecto e alma nesse sentido não são nossos intelectos e almas, mas os grandes princípios dos quais tanto

intelectos e almas mais fracos e divididos derivam, como veremos. As hipóteses estão "em" nós não como qualidades diferentes "em" nossos corpos, mas no sentido de que elas estão presentes para nós sem pertencer a nós.

Por que Plotinus deveria pensar que essas hipóteses são as bases sobre as quais a realidade sensata e nossa experiência se baseiam?? A busca por uma realidade parece tão antiga quanto a própria filosofia grega. Thales pensava que “água” era a origem de tudo, Anaximandro o “infinito” ou “intraversível” (portanto, talvez, outra forma de água, o oceano que é “intraversível” ou infinito em Homero), Anaximenes “ar”, Xenófanes “fogo” e assim por diante. A busca pela unidade Plotinus já se situa no *logotipos* de Heráclito “que sabia que Aquele é eterno e inteligível” e em Empédocles: “O conflito se divide, mas o amor é o único” (V, 1 [16] 9, 3–7). No *República* Sócrates supunha que o Bem estivesse além do pensamento ou intelecto e o princípio supremo da busca da alma pela conclusão. Platão e a Academia posterior¹ postulou o Um (ou Bom) e a diáde indefinida (viz. capacidade de *twoness* ou multiplicidade) como os princípios originários de tudo, enquanto Aristóteles mantinha o intelecto, ou o Mover Imóvel, ser o princípio supremo do movimento, mesmo que o próprio mundo físico não tenha chegado à agência de nenhum artesão divino (como Platão o representara mitologicamente na dele *Timaeus*).²⁾

Claramente, então alma, intelecto e Aquele, ou Bom, são partes essenciais da herança de Plotinus, embora ele as entenda de maneiras bastante novas. Ele combina o mundo das formas de Platão com o intelecto de Aristóteles, mas de tal maneira que nenhuma forma é apenas um objeto transcendente. Todas as formas ou objetos inteligíveis também são sujeitos ou intelectos; e todo intelecto inclui toda a realidade inteligível sem perder sua própria distinção. Mas o intelecto ainda não é o máximo para o intelecto de causa de Plotinus envolve a duplicidade do pensamento do sujeito e do pensamento do objeto. Plotinus também adota a divisão platônica da realidade em dois mundos, inteligível e sensível. A alma é o viajante anfíbio entre esses dois mundos da eternidade e do tempo, habitante de ambos, de modo que às vezes o mundo inteligível se refere estritamente ao intelecto. No entanto, também inclui toda a gama de almas; em alguns aspectos, o mundo inteligível parece chegar tão profundamente ao mundo físico que é difícil ver onde o inteligível termina e o físico começa (por exemplo,, VI, 2

[43] 20-1; V, 8 [31] 5). Em outras passagens, a divisão é feita de maneira muito mais acentuada: toda a realidade inteligível, intelecto e alma, é ser ou substância, enquanto a realidade física é apenas o fluxo qualitativo e quantitativo das formas refletidas na matéria (cf. VI, 3 [44] 8). Podemos então representar essa visão maior esquematicamente :

1. De acordo com as "doutrinas não escritas", nas quais se vê G. Reale, 1997.

2. Na causalidade geralmente em Plotinus e no pensamento anterior, veja abaixo as seções 1.3, 1.5, 2.5–2.6.1, 3.5–3.7, 3.31, 4.7–4.9.

O Um, ou Bom

Intelecto ou Ser

Alma (que inclui todas as almas)

Corpos (compostos de formas
em

importam)

Importam

Corpos vivos

Organismos não vivos (por
exemplo,, os elementos fogo, ar,
água, terra)

Como princípio de extensão espacial
gerido pela alma

Como privação de forma em sua própria
natureza.

Alma, intelecto e Aquele estão, portanto, na raiz de tudo. Mas por que eles deveriam formar uma hierarquia?? Por que precisamos apenas desses princípios?? E como eles estão relacionados um ao outro?

A resposta para as duas primeiras perguntas é que Plotinus acha que essas hipóstases são necessárias para explicar nossas experiências comuns. Seus tratados geralmente partem de fenômenos cotidianos, como nossa experiência de beleza e arte, e ascendem a uma compreensão mais profunda dos princípios envolvidos, como na de Platão *Simpósio* e *República*. Acima de tudo, as hipóstases são necessárias para explicar nossa experiência de graus de unidade e organização. Sem unidade, nada seria reconhecível como tal, nem o composto elementar mais simples, nem um grupo pouco associado, como uma multidão, nem um composto mais organizado, como um coro, nem novamente em um nível diferente, um corpo humano vivo complexo :

Todos os seres são seres em virtude da unidade, tanto aqueles que são principalmente seres quanto aqueles que são de alguma forma considerados entre seres. Pois o que poderia ser qualquer coisa se não fosse uma? Pois nem existe um exército se não é um, nem um coro nem um rebanho, se não são um? (VI, 9 [9] 1, 1–6)

As coisas dependem da unidade para serem coisas individuais, e não da unidade, das coisas indi-viduais. Assim, a organização, a beleza e a ordem das coisas não-vivas e vivas não podem ocorrer simplesmente por si mesmas. Contabilizar por eles requer um maior grau de unidade - a saber, alma. Além disso, a alma não é uma unidade pura, mas uma multiplicidade de poderes: pensamento, imaginação, percepção, entre eles :

E a alma também, que é diferente daquela, tem ela sendo mais uma na proporção de seu maior ser real. Certamente, a alma não é a própria, pois a alma é uma e a única é, em certo sentido, incidental para ela, e essas coisas, alma e uma, são duas, assim como corpo e uma. E o que é descontínuo como

um coro, é mais longe de ser um, e o corpo contínuo mais próximo; mas a alma ainda está mais próxima, mesmo que ela ainda participe dela? (VI, 9, 1, 30–14)

Enquanto alma e alma possuem sua própria ordem natural (assim como os corpos fazem em virtude

de alma), contabilizar sua unidade também requer um princípio organizador fora de si.

A alma é um "um e muitos", diz Plotinus; isto é, uma unidade indivisível que chega a animar um mundo de muitos corpos.

E então a alma é muitos e um, mesmo que não seja composta de partes; pois há muitos poderes nela, raciocinando, desejando, apreendendo, que são mantidos juntos por um vínculo. A alma então leva a pessoa a outros, sendo ela mesma também uma em virtude de outra coisa. (VI, 9 [9] 1, 39–44)

O princípio organizador da alma, por sua vez, Plotinus supõe, deve ser a unidade mais intensiva do intelecto, onde unidade e multiplicidade são imediatamente refletidas uma na outra. O intelecto é um mundo de intelectos em cada um dos quais todo o intelecto está presente. Cada um é uma espécie de realidade holográfica. Como o intelecto é um mundo apesar de sua unidade mais intensiva que a alma, segundo Plotinus, não pode ser o primeiro princípio, “pois nem mesmo a idéia é uma, mas um número, tanto cada uma quanto a totalidade . . .” (VI, 9, 2, 27–8). Ou ainda: “o intelecto é de tal tipo que está presente no bem e olha para ele, mas também que está presente em si mesmo e se pensa. . . . É mais longe de ser o único porque é ricamente variado” (VI, 9, 2, 40–44). Deve haver uma unidade mais pura e simples além do intelecto, a saber, o Um ou o Bom. Intelecto, de fato, divide sua visão dessa pura simplicidade em um mundo de seres: “O intelecto, quando olhou para o bem, pensou que um deles e o próprio ser o consideravam tantos, dividindo-o em si mesmo por não ser capaz de pensar o todo de uma só vez?” (VI, 7 [38] 16, 10–13). Mas o próprio (Plotinus tende a variar seu uso do pronome de "ele" para "ele") está além de toda determinação intelectual, uma presença mais simples, sem forma e mais abrangente do que a do intelecto. “Mas o que isso faz agora? Plotinus pergunta. “Agora também protege essas coisas e faz as coisas pensantes pensarem e os seres vivos viverem, respirando intelecto, dando vida a elas e, se algo não puder viver, a existência” (VI, 7 [38] 23).

1.2. *Criatividade espontânea livre: Aquele*

Como os níveis de realidade estão relacionados?? Para entender isso com mais clareza, precisamos primeiro ver como Plotinus entende o Um. Aquele não é como uma mônada ou ponto; devemos entendê-lo "mais" (*pleonôs* VI, 9 [9] 6, 2): “quando você o considera intelecto ou deus, ele é mais” (6, 12). “Quando você o vir, olhe para ele inteiro” (V, 5 [32] 10, 10). Aquele então é infinito no sentido de poder irrestrito ilimitado (cf. V, 5, 10-11).

Obviamente, não podemos falar ou entender o Um, porque falar e não entender envolvem multiplicidade e as dualidades predicadas por assuntos da linguagem. Mas podemos "falar sobre isso", diz Plotinus, e podemos "indicá-lo" da experiência daquele em nós mesmos, uma experiência que vai além da nossa capacidade de expressar completamente (cf. V, 3 [49] 13-14). Também podemos dizer o que não é, mas devemos

garantir que nossas afirmações e negações não "adicionem" nada a ela (cf. V, 5 [49] 13). O Um, ou Bom, está além do alcance de todos, e ainda assim é "gentil, gentil e gracioso, e presente a qualquer pessoa quando alguém desejar" (V, 5 [32] 12). Embora o Um possa ser tão inefável a ponto de parecer não relacionado à experiência comum, tudo - inclusive nós - veio de fato daquele.

Plotinus pergunta como isso pode ser em muitos tratados, mas sua análise mais convincente pode ser encontrada em VI, 8 [39] *No livre arbítrio e na vontade daquele* A criação, ou criação, de todas as coisas não é algum tipo de ação reflexa de um princípio insensível e impensado, nem acontece por simples necessidade ou de acordo com qualquer plano ou escolha determinada entre cursos de ação opostos; mas, em vez disso, provém da atividade auto-produtiva espontânea livre de um princípio que libera liberdade e deseja o que serão em seus produtos: "ser , é conhecido pelo que vem depois [o Um]. . . E a pergunta 'por que.' Parece outro princípio (?archê), mas não há princípio de todo o princípio "(VI, 8, 11, 7-9) :

Certamente o que tornou a substância livre, que claramente tem natureza de libertar e poderia ser chamado de criador livre, para o que poderia ser um escravo? (12, 17-20)

Novamente:

Se a vontade vem de si mesma, é necessário que o seu ser também seja de si mesmo, para que nosso raciocínio descubra que ele se fez. Pois se a vontade dele (*boulensis*) é de si mesmo e é, por assim dizer, seu próprio trabalho, e essa vontade é a mesma que sua existência (*hipóstase*), então ele próprio, dessa maneira, terá se causado a existir, de modo que não é o que ele imaginou ser, mas o que ele próprio desejou ser. (13, 53-9)

Plotinus conclui que é razoável pensar em Aquele como a fonte preeminente de todos os atributos positivos, mesmo que não possamos estritamente predicar nada dele ou mesmo se tivermos que quebrar os moldes da linguagem comum na tentativa de indicar o que nós significa:

Se não há nada aleatório, por acaso, e não "acabou sendo assim" com as coisas que têm suas causas em si, e todas as coisas dele têm suas causas em si mesmas, pois ele é o pai da razão, causa, e substância causadora, que estão realmente longe do acaso, ele seria o princípio e, por assim dizer, o paradigma das coisas que não têm participação no acaso, . . . causa de si mesmo e de si mesmo e através de si mesmo; pois ele é principalmente ele e a si mesmo de uma maneira que está além do ser. E ele, esse mesmo eu, é amável e amor (*erôs*) e amor a si mesmo, pois ele é bonito apenas de si mesmo e em si mesmo. Pois certamente o seu estar junto consigo mesmo não poderia ser de outra maneira senão o que está junto e o que está junto eram o mesmo. (VI, 8 [39] 14, 36-15, 5)

Assim, a atividade infinita e irrestrita do Uno é a liberdade criativa e autoproductiva que estabelece tudo o mais no ser.

1.3. A derivação de todas as coisas: procissão e conversão

Como, precisamente, tudo vem daquele? Para Plotinus, existe um movimento duplo essencial em todo ser, um movimento de procissão para fora (*pró-hodos*) ou descida e um movimento de retorno ou conversão (*epistrofê*) para o princípio generativo mais alto. Ele compara esse movimento, ou atividade, para a luz, cheiro, som, perfume, a fonte de onde os rios tributários fluirão, ou um círculo desdobrando-se em raios e circunferência, mas ainda enraizado em seu centro, que está enraizado no centro de todos os centros além dele (neste ver 3.19.6 e 3.20.2 ser baixo) mas diferente da luz física e dos cheiros, que não retornam às suas fontes, esses movimentos não são espaciais, mas denotam a fonte e o objetivo de todos os seres reais (intelectos e almas) isto é, de onde eles vieram e para onde estão indo. Como todo ser é atemporalmente dependente e derivado, essa derivação deve ser expressa na linguagem de movimento com prazo determinado e no movimento de volta a um princípio. Como para Plotinus o intelecto não é apenas descanso, mas também envolve movimento intelectual, isso não é totalmente inapropriado. Em uma passagem importante, V, 2 (11), *Sobre a geração e ordem dessas coisas após o Primeiro*, Plotinus primeiro expressa essa relação paradoxalmente (seguindo a de Platão *Parmênides* 160 b 2–3): “Aquele é todas as coisas e ninguém delas.” Ele então escreve a derivação, ou emanção, como costuma ser chamada, mas talvez de maneira enganosa, pois é antipática :

Este é o primeiro ato de geração, por assim dizer: ser perfeito porque não busca nada, não tem nada, não precisa de nada, o Um, por assim dizer, transborda [*hiper-erruê*] e sua supereza [*para hiperplêres*] fez outro; e o que tem volte a ele e ficou cheio e, olhando para ele, isso passou a ser intelecto. Seu descanso em relação ao que fez ser [*para*], mas sua visão em relação a ele [seja o Um ou ele próprio : *auto* é ambíguo] fez intelecto. Visto que parou em relação a ele [o Único] para que pudesse ver, torna-se ao mesmo tempo intelecto e ser. Sendo assim, [Um] faz coisas semelhantes, derramando um poder múltiplo. . . . Esta atividade decorrente da substância [*ek tês ousias*] do intelecto é a alma, que vem a ser assim enquanto o intelecto permanece em si. (V, 2 [11] 1, 7-18)

Devemos observar aqui, primeiro, um princípio que Plotinus enfatiza em muitos outros lugares. Todos os seres reais são produtivos e se entregam sem serem diminuídos. As coisas físicas não são auto-sustentáveis, mas agem de maneira semelhante :

E todas as coisas, desde que permaneçam em si mesmas, necessariamente produzem de sua própria substância a partir do poder presente, uma realidade circundante [*hipóstase*] direcionado para o que está fora deles, uma espécie de imagem dos arquétipos dos quais eles cresceram; o fogo gera calor e a neve não mantém seu frio apenas dentro de si. . . . Enquanto eles existirem

algo sai deles ao seu redor e o que está próximo dos lucros de sua existência. E todas as coisas que já estão completas geram: o Um é sempre perfeito e tão completo eternamente. (V, 1 [10] 6, 31–39)

Essa produção, então, é uma espécie de dupla atividade, um ato *de* a substância que produz um ato *de* ou *fora de* a substância da coisa.³⁾ O que é produzido é uma imagem do gerador e atua em virtude do poder que lhe é conferido. No entanto, a potência do gerador está intimamente presente, uma vez que existe em virtude de sua intimidade imediata com o gerador :

Intelecto] vê-lo [o um] não tão separado dele, mas porque está atrás dele e não há nada no meio, como não há nada entre alma e intelecto; tudo anseia por seus pais e adora isso, e acima de tudo quando estão sozinhos, pai e filho; mas quando o pai é o melhor, o fora da primavera está necessariamente com ele, de modo a ser separado apenas pela alteridade. (V, 1 [10] 6, 50–3)

Segundo, se retornarmos a V, 2 (11) 1, haverá um momento de indeterminação ou hiperdeterminação na geração do Intelecto: a “superfulidade” ou transbordamento do Um. Em outras passagens, Plotinus representa isso como a procissão de uma espécie de potencialidade não formada que deve voltar ao Um para ser atualizado como uma entidade distinta. Em outras palavras, a procissão do poder puro daquele também é o primeiro momento de uma nova potencialidade que deve voltar para ver o Uno e se ver como diferente daquele e, assim, “tornar-se” um auto-pensador ou distinto intelecto. Podemos supor que, como tudo deve ser incluído nessa procissão (tudo que terá qualquer ser real, isto é, como intelecto, alma, e até suas imagens em nossas existências históricas, em corpos, e na matéria) então todos os desejos que, de alguma forma, são baseados no Bem também devem, em certo sentido, ser incluídos. Nesse caso, a forma e a determinação intelectual não são necessariamente os sinais mais valiosos de todas as manifestações da existência. Um certo tipo de deformação como o Um em nós - em nossos desejos, esperanças, palpites - pode ser ainda mais importante no significado das vidas humanas, mas obviamente será fácil ignorar, pois não é um definitivo isso ou aquilo. Para um olho sem instrução, pode parecer nada. Um pensamento em plano (*República* 505 d: toda alma persegue o bem real e as videiras [*apomanteuomenê*] que é alguma coisa), Plotinus diz que devemos considerar

que as pessoas esqueceram o que desde o início até agora anseiam e desejavam. Pois todas as coisas alcançam isso e o desejam por necessidade de uma natureza, como se estivessem adivinhando [*apomanteumena*] que eles não podem existir sem ele. E a apreensão do belo, o espanto e o despertar do amor são para aqueles que já o conhecem e acordam. Mas o bem, já que está presente há muito tempo para despertar um desejo natural a ele, é pré-

3. Veja também, p., II, 9 (38) 8, 22 e segs.; IV, 3 (27) 10, 31 e segs.; IV, 5 (29) 7, 17 e segs.; V, 1

(10) 3, 6-12; V, 4 (7) 2, 27-30; VI, 2 (43) 22, 26 e segs.

enviado até para aqueles que dormem e não surpreende aqueles que a veem a qualquer momento, porque está sempre lá . . . (V, 5 [32] 12, 5–13)

Para Plotino, a presença silenciosa do Bem está na raiz de toda doação e recebimento, bem como na raiz do retorno de seres reais (como alma e intelecto) ao autoconhecimento na visão dos princípios diante deles. . Essa presença silenciosa é tão familiar que nem percebemos. A beleza, diz ele, surpreende e pode ser dolorosa, porque é preciso ter visto o desejo apaixonado por ela, enquanto o desejo pelo bem é "mais antigo e não percebido" (V, 5 [32] 12, 17). –18).

Uma terceira consequência importante da teoria da derivação de Plotinus é que a realidade não é simplesmente objetiva nem simplesmente subjetiva, mas precisa "devolver-se" ou "retornar" através de si mesma à sua fonte. Todo ser é, portanto, essencialmente auto-reflexivo. O amor de Platão pelo bem à luz do sol no sol *República* Plotinus enfatiza que a inteligibilidade do ser depende não apenas da receptividade do próprio ser, mas, sobretudo, do dom autodeclarante do Bem, que, como a luz do Sol, é o meio no qual qualquer coisa se torna visível. Consequentemente, em argumentos descritivos sobre a derivação do intelecto daquele e da alma do intelecto, o intelecto é ativo em si mesmo, mas passivo ao poder pró-ductivo daquele :

Então o intelecto passou a ser preenchido, e tendo sido preenchido, foi e simultaneamente foi aperfeiçoado e visto. (VI, 7 [38] 16, 32-34)

Em outras palavras, nenhuma das atividades criativas da vida depende inteiramente de nós mesmos; ao contrário, exigem o despertar de uma forma mais alta de ver e até as formas apropriadas de invocação. Na abordagem da realidade inteligível, por exemplo, Plotinus nos diz para fazer uma imagem fiel deste mundo em nosso pensamento (*dianoia*) e “chamando o deus que fez o que você tem a imagem mental, ore para que ele venha. E que ele venha, trazendo seu próprio universo com ele. . . .”(V, 8 [31] 9). Podemos nos preparar para a visão, mas não podemos compelir. Dessa maneira, filosofia e religião não são divorciadas umas das outras, mas são necessariamente integradas filosoficamente entre si.

1.4. O retorno à união

As consequências disso para o pensamento místico de Plotinus em geral são abrangentes. O ascético, espiritual e místico⁴⁾ impulsos são uma resposta natural

4. De *ascético* Quero dizer simplesmente o *prática* de um certo tipo de vida, a fim de disciplina, organizar e direcionar nossos desejos e pensamentos. De *espiritual* Quero dizer a atitude adequada para si mesmo que é necessária para desenvolver uma vida interior e uma consciência mais profunda do que o eu - em um sentido não técnico - realmente envolve. De *místico* (um termo talvez muito usado em excesso, mas que continuarei a usar aqui por uma questão de simplicidade), quero dizer simplesmente uma experiência íntima do divino de qualquer maneira. O termo *misticismo* em si é muito debatido. Nós nos referimos à "experiência" e, em caso afirmativo, como podemos determinar sua cunhagem? Relatos em primeira mão de encontros pessoais não descrevem necessariamente uma experiência genuína. E como pode lá

a procissão eterna e a conversão da realidade. A articulação de subida ou reviravolta (por meio de purgação, iluminação e unificação, como pensam mais tarde) envolve momentos ativos e passivos, porque esses momentos nunca podem estar inteiramente em nosso próprio poder. Em uma das expressões mais marcantes de sua própria experiência no *Enneads*, no início de IV, 8 (8), *Na descida da alma em corpos* Plotinus escreve uma única frase longa, tão característica de sua dez centavos para articular um pensamento complexo de maneira unificada e integrada :

Muitas vezes eu acordei para mim mesmo do corpo e entrei em mim mesmo, fora de outras coisas, vendo uma beleza de grande maravilha e confiança de que, acima de tudo, eu pertencia à maior parte, ativando uma vida melhor e chegando à identidade com o divino, tendo sido *sentado* [*hidrytheis*] nele, chegando a essa realidade *me sentando* [*hidrysasacima* de qualquer outro objeto inteligível, depois disso, descansa no divino quando me deparo com o raciocínio do intelecto, Estou sem saber como descí, e como minha alma chegou ao corpo quando ela é o que ela se mostrou em si mesma. (IV, 8 [6] 1, 1–11)

Porphyry nos diz na dele *Vida de Plotinus* que Plotino teve experiências místicas genuínas, e essa passagem parece capturar a unidade e a perplexidade de tais experiências para o próprio Plotino. Certamente, "deus" não é apenas, acima de tudo, Aquele, mas também intelecto e alma (veja a parte I, passagem 6 acima); até nossos intelectos Plotino chamam divino, ou o "deus" interior. Essa passagem, então, poderia descrever a união com o intelecto, mas a frase "acima de qualquer outro objeto inteligível" indica que Plotinus provavelmente está falando de união mística com o Uno. O mergulho e os momentos passivos de tal experiência são evidentes nos participios ativos e passivos do verbo "sentar" (*hidryein*), e há uma tensão entre a entrada em uma auto-estima mais profunda e, no entanto, a perplexidade de que alguém pode se encontrar de volta na consciência corporal comum. Em outras obras, Plotinus vincula alguns desses elementos à experiência do próprio intelecto, que deve renunciar à sua natureza intelectual, "andar para trás" (em III, 8; cf. VI, 9 [9] 11, 17–27), "se afaste de outras coisas." Em V, 5 (32) 7, por exemplo, com base em uma análise da luz, que não pode ser apreendida como um objeto, mas é o meio e o poder em que todos-

seja experiência sem interpretação? Portanto, não existe uma linha divisória simples entre literatura, experiência, teologia mística ou filosofia, etc. Por outro lado, que tipo de experiência o místico afirma recontar? É apenas uma experiência mais profunda da natureza, como algumas experiências induzidas por drogas, ou uma união panteísta (tudo é deus) ou panenênica (tudo na unidade), ou no caso de Plotinus, é união com alma ou intelecto ou Aquele? O eu sobrevive à união mais profunda (na qual se vê abaixo neste capítulo)? Para os propósitos deste livro, adotarei a abordagem de que Plotino era um místico, pois experimentou o divino (alma, intelecto, e aquele) intensamente íntimo, uniões genuínas nas quais sua própria perspectiva foi fundamentalmente alterada, mas que ele necessariamente

expressou de seus próprios modos nos idiomas disponíveis para ele na época. Sobre essas questões em geral (e mais), ver B. McGinn, 1994.

32) Capítulo 1: Uma visão geral do pensamento de Plotinus

coisa mais é vista, Plotinus argumenta que ver a luz como luz seria, portanto, como não ver nada :

então intelecto, se escondendo de outras coisas, e se reunindo para dentro, vendo que nada parecerá, não a uma luz em outra, mas apenas à luz e pura em si mesma, subitamente aparecendo de si mesma, para que o Intelecto não consiga como ele apareceu, de fora ou de dentro, e quando ele se foi, dirá “estava dentro e ainda não estava dentro.”(V, 5 [32] 7, 31–35)

Essa necessidade de ir além da própria perspectiva para um ponto de vista totalmente diferente, o do intelecto ou, finalmente, do Uno, informa muitas das tentativas de Plotino de romper os limites normais da linguagem e de indicar o indescritível.

Por que deveria haver esse desejo pelo transcendente?? Porque, como Plotinus coloca, "O verdadeiro desejo de nossa alma é pelo que é maior que ela mesma" (EU, 4) [46] 6, 17) embora ele também esteja ciente de que toda a nossa experiência é de dois gumes e que mesmo o nosso desejo pelo bem às vezes pode nos causar problemas ("Pois, de fato, o desejo do bem geralmente envolve a queda no mal," III, 5) [50] 1, 64-5). "A alma naturalmente então está apaixonada por Deus e quer se unir a ele; é como o nobre amor de uma filha nobre por seu nobre pai "(VI, 9 [9] 33–4). Esse amor transforma toda a perspectiva de alguém :

Portanto, não se vê, distingue ou imagina dois, mas é como se alguém tivesse se tornado outra pessoa e não fosse você mesmo . . . mas tendo chegado a pertencer a isso, alguém se juntou, por assim dizer, centro a centro. Pois aqui também, quando os centros se reúnem, eles são um, mas dois, quando estão separados. Nesse sentido, também falamos de "outro" agora. E é por isso que a visão é difícil de colocar em palavras. (VI, 9 [8] 10, 14-20)

A experiência humana pode ser inadequada para entender a intensidade da união com o Um, mas amor e amizade nos dão uma sensação de mudança de perspectiva real, de como é, por exemplo, pertencer a outro ou experimentar sem auto-engano o bem-estar do outro como mais importante que o próprio. Em termos gerais, a abordagem ao Um nem sequer é realmente contemplativa, mas

outro tipo de visão, um ser fora de si, um simplificador e se entregando e desejando toque e descanso e um pensamento que busca de todas as maneiras se encaixar, se alguém vê o que está no santuário. (VI, 9 [9], 11, 23-25)

Finalmente, esse desejo natural da alma é tão real que, em algumas passagens, parece elevar a alma ou você ou eu, os percebentes, não apenas no intelecto (para que ela [a alma] se torne intelecto), mas através do intelecto para o Um. Em um impressionante pas-sage de uma das maiores obras de Plotinus, VI, 7 [38], *Como a multiplicidade de Formulários surgiu e sobre o Bem*, a pessoa que vê é “executada da "beleza do mundo inteligível" pela onda da própria onda do intelecto e

erguido no alto pelo swell, por assim dizer, viu-se repentinamente, sem ver como, mas a visão enche seus olhos de luz e não o fez ver outra coisa através dela, mas a própria luz era o que se vê "(36, 16-21). O que é esse "poço" ou "onda" do Intelecto? No capítulo anterior, Plotinus compara-o a uma mudança por aspecto:

é como se alguém entrasse em uma casa ricamente decorada e tão bonita. . . e dentro dela contemplava cada uma das decorações e ficou espantado antes de ver o dono da casa, mas quando ele vê o mestre e se deleita com ele, não de acordo com a natureza das imagens, mas como digno de visão real, ele deixa essas coisas acontecerem e olha para ele sozinho a partir de então, e depois, como ele olha e não tira os olhos, ele não vê mais uma visão pela continuidade de sua visão, mas mistura sua visão com o que ele contempla, para que o que foi visto antes já se tornasse visto nele, e ele esquece todos os outros objetos de visão, (VI, 7 [38] 35, 7-16).

Essa forma mais simples de ver, insiste Plotinus, é uma "pela qual o intelecto olha para o que está além dele por um simples tipo de consciência e recepção" (35, 21-22). O intelecto não está mais "em sã consciência", mas precisa estar "bêbado com o néctar", um "intelecto amoroso" (*nous eron*) e "fora de si" (*afhrôn*) (35, 23-6): "é melhor ficar bêbado com tanta embriaguez do que ser mais respeitavelmente sóbrio" (35, 26-7). Novamente, os dois momentos de atividade e passividade são unificados nessa experiência: "então ela ama [*eron*], simplificado [*haplôtheis*] em diversão [*eupatheia*] de plenitude "(35, 25-6). Na união mística, portanto, as simplidades do desejo, o toque simples, a abertura e até a embriaguez entram em uma perspectiva radicalmente nova.

Esse lado religioso do pensamento de Plotinus atraiu muitos leitores e, no entanto, repeliu outros (por referências a favor e contra ver A. H. Armstrong, 1947, repr. 1983, 183-4). Um princípio adequado para leitores filosóficos, pode-se sugerir, é combinar caridade de interpretação com espírito crítico. Fazemos o possível para colocar a interpretação mais digna sobre o que Plotinus tem a dizer no contexto de todas as evidências, e até tente entendê-lo de maneiras que podem não ser nossos modos normais de entendimento antes de examinar mais criticamente o que podemos facilmente não entender. Nesse espírito e nas bases do testemunho um tanto hagiográfico de Porphyry no *Vida* e do *Enneads* eles mesmos, é razoável supor que Plotinus alcançou uma experiência mística genuína e que essa experiência foi apresentada e discutida no *Enneads* não é apenas a evidência da psicologia aberrante ou a realização de desejos.

A natureza precisa dessa experiência é outra questão. (1) Muitos leitores na primeira parte do século XX (e anterior) tendiam a ver as expressões místicas de Plotinus como o fracasso da razão e a renúncia ao verdadeiro espírito da filosofia Clas-sic. (2)) Uma interpretação típica até hoje é que Plotinus é um pan-teísta e anti-racionalista que pensou que o objetivo da vida espiritual era a renúncia a distinções claras, bem como das belezas deste mundo que por si só nos fazem felizes, a favor de nossa própria extinção no nada do puro Espírito. Outras

viram união com o Um de pelo menos mais três maneiras diferentes : (3)) ou, em estreita relação com algumas formas de pensamento hindu, como a realização de nossa identidade preexistia com o Um—nós somos o único na realidade, o eu absoluto, e só precisa alcançar essa suprema auto-realização; ou, inversamente, (4)) como a extinção da alma e do eu individual no Absoluto; ou (5)) como uma união de amor com o bem traiçoeiro em que o eu é transformado e unificado, mas não aniquilado. As visões 1 e 2, como veremos por nós mesmos neste livro (capítulos 3.22 e 3.31), resultam de uma combinação de interpretações errôneas do *Enneads*. As visualizações 3, 4 e 5 são muito mais difíceis de identificar precisamente devido à natureza enganosa de grande parte do vocabulário que usamos; palavras como *indivíduo* ou *eu*, por exemplo, cujo status e significados também podem ser problemáticos para Plotinus. Certamente, o leitor familiarizado com as muitas formas de pensamento hindu e budista encontrará profundas ressonâncias no *Enneads*. Mas o leitor também se familiarizará com as várias tradições do misticismo teísta no Ocidente. Além disso, certas passagens do *Enneads* parece favorecer as visões 3 e 4, enquanto outros favorecem a visão 5. Eu acho que a vista 5 é melhor, não menos importante, porque Plotinus parece insistir que as unidades "em" Aquele, por assim dizer, não são aniquilados (veja o capítulo 3.28 abaixo) mas, além disso, porque não está claro como devemos entender algo que está necessariamente além do entendimento, isso só pode ser apontado na melhor das hipóteses ou deixado para experimentar.

1.5. Intellecto

Intellecto (*nous*) e pensamento ou entendimento (*noensis*) no pensamento antigo genericamente, e especificamente para Plotinus, não são como pensamos deles no mundo moderno (ou seja,, racionalidade ou pensamento de uma maneira discursiva e pouco a pouco). Para os antigos, a intel-lect inclui desejo (*encomendado* desejo, como veremos) e sub-sustentação direta e imediata, nem simplesmente subjetiva nem simplesmente objetiva, mas ambos juntos, de modo que todo objeto de entendimento também seja um sujeito que entenda esse ob-ject. Esse entendimento não é do tipo que precisa resolver as coisas discursivamente pouco a pouco. A compreensão do intelecto é mais como uma compreensão completa do todo de uma só vez. Cada parte não é apenas no todo, mas *é* o todo, por assim dizer, apenas por estar em si.

Na hipótese do intelecto, muitas influências se fundem: as Idéias Platônicas (ou o que é verdadeiramente real em si), o Mover Imóvel de Aristóteles *Metafísica* XII (ver apêndice A, 4); o demiurgo, ou artesão, de Platão *Timaeus* (Apêndice A, 3) e o intelecto ativo de Aristóteles *De Anima* III, 4-6. O que leva a essas identificações? Evidentemente, se as Ideias Platônicas são exatamente o que são em virtude de si mesmas (e não em virtude de qualquer outra coisa), elas devem constituir substância "ser real" ou "primária", como Aristóteles chama de Mover Imóvel (entre outras coisas). , almas e compostos incluídos). Como alguém poderia ter uma "substância primária" que não era um "sujeito" e indivíduo real por si só? O intelecto deve ser um sujeito que se pensa, ativo e produtivo em si

mesmo, e abraça um mundo de todos os sujeitos intelectuais. Plotinus encontra apoio histórico para esse desenvolvimento

opment parcialmente na de Platão *Sofista* onde se diz ter inteligência e vida, e em parte através de uma meditação prolongada sobre a natureza da sub-stância intelectual, baseada não apenas em Aristóteles, mas também em intérpretes aristotélicos posteriores como Teofrasto e Alexandre de Afrodísias, bem como nos Platões do Meio. Acima de tudo, essa meditação está no contexto de Platão *Timaeus*. No *Metaphysics* XII, 8, Aristóteles sugere que pode haver quarenta e sete ou cinquenta e cinco Movers indiferentes para explicar o movimento das esferas celestes. Este capítulo parece ser uma adição muito tardia à sua revisão do *Metafísica* como um todo e sua visão de um Mover Imóvel primário aparentemente se engajou apenas no pensamento em si (XII, 7 e 9). Também em XII, 8, Aristóteles parece favorecer o que ele chama de visão antiga que o divino abraça toda a natureza. As perguntas mais naturais a serem feitas foram, portanto, essas. Primeiro, como todas as religiões celestes estão relacionadas e como elas formam um mundo de substância primária variadas sob o intelecto supremo? Segundo, se o intelecto envolve a identidade do pensamento sujeito e objeto pensamento, enquanto uma distinção conceitual deve ser feita entre sujeito e objeto, e há muitos intelectos, certamente o pensamento não pode ser puro descanso, mas também deve envolver movimento (ou seja,, movimento espiritual, não espacial)? E terceiro, como esse mundo de intelectos está relacionado ao mundo físico?

No Platão *Timaeus*, é claro, Plotinus encontra uma resposta inicial para esses problemas pesados. Pois lá Platão representa um artesão divino que olha para um "paradigma eterno" e, depois, através da causalidade instrumental de divindades menores, criando um universo físico de alma e corpo, impondo ordem ao caos primitivo. Assim como esse universo físico é uma criatura viva, também o mundo inteligível deve ser "uma criatura viva inteligível" (*Timaeus* 30 c ff., Apêndice A, 3).

Plotinus, portanto, concebe naturalmente o intelecto das seguintes maneiras. Primeiro, o intelecto é um organismo vivo inteligível que é uma substância individual ou primária completamente realizada, organizada nas linhas aristotélicas, tanto por si só imanentemente quanto pelo poder daquele transcendentemente. É também a totalidade de todos os intelectos individuais :

pois sua vida é inteligente e não é uma atividade incompleta [*energeia ouk atelês*] deixa de fora nenhuma das coisas que agora consideramos uma obra de inteligência. . . . pois tudo o que existe é completo ou não seria tudo - e como a vida a atravessa, ou melhor, está em toda parte com ela, todas as coisas necessariamente se tornam seres vivos . . . (VI, 2 [44] 21, 24–5, 50–2)

Segundo, como um mundo orgânico, o intelecto não pode ser o princípio primário da unidade, mas deve ser um autopsensador (caso contrário, seria estúpido) e deve possuir o que pensa de si mesmo. Ao mesmo tempo, pensa em virtude do poder que lhe é dado por Aquele. No *Timaeus*, Platão representa o artesão divino como olhando para um paradigma na criação do universo físico. Esse paradigma pertence ao artesão ou está além dele? Plotinus argumenta no tratado V, 5 (32), *Que as idéias não estão fora do intelecto e no Um* esse intelecto deve possuir seus

próprios objetos in-teligíveis, pois, caso contrário, eles teriam que ser trazidos de fora

e então o intelecto não seria um pensador em virtude de si mesmo. Assim, para Plotino, o "paradigma" se torna a visão do intelecto daquele como seu próprio pensamento. Devemos lembrar que esse pensamento (*noensis*) - frequentemente traduzido como "intelleção" ou "substandido" - difere do pensamento comum, pois não envolve inferências ou palavras, mas é imediatamente seus próprios objetos - ou seja, as causas ou paradigmas do outro, seja comum pensamento humano ou objetos naturais :

. . .o um[será um objeto de pensamento para o intelecto] mas por si só nem pensador nem objeto de pensamento será estritamente, pois o objeto do pensamento é objeto de outra coisa; e o intelecto tem seu esforço intelectual de apreensão vazio se não compreender e compreender o objeto que pensa, pois não tem pensamento sem o objeto do pensamento; (V, 6 [24] 2, 8-12).

O intelecto, portanto, é o autopsador, um demiurgo produtivo e, no entanto, como sua vi-sion vem do Uno, sua "busca" por sua própria substância expressa simultaneamente sua dependência e derivação do Uno :

o primeiro é simples, e pensamos no que vem de outro e na busca, por assim dizer, por sua própria substância e seu eu e o que o fez . . . (VI, 7 [38] 37, 18-20). . .

Terceiro, o intelecto é um todo de intelectos vivos (suas "partes"), enquanto o todo não apenas contém as partes, mas está implícito em cada uma (cf. VI, 2 [44] 20). Se não fosse assim, uma parte da substância não seria a própria substância e a substância seria composta de não-substâncias, o que seria uma contradição em termos. Portanto, Plotinus frequentemente descreve a vida fervilhante do intelecto como uma das pura compreensão transparente em que a identidade individual é aprimorada precisamente porque o indivíduo também manifesta o todo. No tratado V, 8 (32), *Na beleza inteligível* (incluído neste livro) Plotinus escreve:

tudo é transparente e não há nada escuro ou resistente, mas tudo é transparente para tudo o que é mais importante e tudo mais, pois a luz é transparente à luz. . . De fato, tudo tem todas as coisas em si e vê todas as coisas por sua vez, de modo que todas estão por toda parte e cada uma é tudo. Uma coisa diferente se destaca em cada uma, mas em cada uma delas são mani-fest. . . (V, 8 [32] 4, 4-11).

No intelecto, portanto, a identidade individual é aumentada para sua máxima múmia inteligível, sendo o meio de todas as outras identidades. Um é a maioria de si mesmo sendo ou manifestando todos os outros. Como Plotinus diz em outros lugares, o intelecto é "uma coisa toda brilhando com rostos vivos" (VI, 7 [38] 15, 26). Ou ainda, em uma discussão fascinante se as almas empregarão ou não raciocínio (*logimos*) no mundo inteligível, Plotinus conclui que se o raciocínio é apenas uma deficiência de entendimento (ou seja,, tentando juntar as coisas pouco a pouco porque não podemos compreendê-las inteiras), então as almas não usarão esse raciocínio. Mas se o raciocínio é uma "disposição constante" e uma "reflexão" do intelecto, fará parte da vida inteligível :

Pois aqui também podemos saber muitas coisas apenas pela aparência dos olhos quando as pessoas ficam caladas; mas lá todo o seu corpo está claro . . . e cada um é como um olho, e nada é oculto ou artificial, mas antes que um fale com outro, o outro vê e é conhecido. (IV, 3 [27] 18, 19–22)

Implícito no exposto, uma quarta consequência da visão de Plotinus sobre o intelecto é que ele insiste em Formas de indivíduos. Sócrates deve ser ele mesmo no intelli-gible e não um universal ou outra pessoa completamente (cf. V, 7 [18]; e 3,21 seja baixo). No entanto, enquanto o intelecto divino é infinito em poder, o número total de Formas é finito (ao contrário de Amelius, colega de Plotinus, que supunha que elas eram infinitas), presumivelmente para que o conteúdo do intelecto seja conhecível. Como a metempsicose deve ser figurada nisso e o que Plotinus significa por individualidade ainda são questões mais difíceis.

Finalmente, embora o intelecto seja uma unidade não patial e não temporal, se o pensamento necessariamente envolve descanso e movimento, o intelecto pode ser representado em sua relação com o Um ou em si mesmo como uma atividade que se desenrola de diferentes momentos, como o Intelecto Being-Life. Pode ser representado ainda mais em termos dos "cinco maiores tipos" ou categorias inteligíveis, que Plotinus tira da de Platão *Sofista*: ser, descansar, mesmice, alteridade e movimento. Cada um é distinto e ainda entrelaçado. Plotinus diz que o descanso do intelecto em relação ao Uno feito be-ing (*para*), mas sua visão em relação a si mesma (ou Aquele) fez intelecto (*nous*) (V, 2 [11] 1 [citado acima]). Às vezes, Plotinus representa ser o primeiro momento do próprio desenrolar do Intelecto, um momento de permanência ou permanência fixo em sua fonte que deve ser descompactado pelo movimento interno do pensamento auto-generativo do Intelecto. Ser, descansar, mesmice, movimento e alteridade tornam-se características integrais dessa articulação, embora Plotinus - como Platão - geralmente evite a rígida terminologia-ogy. Daí:

já que ser é o conjunto mais firme de todas as coisas . . . fez o resto ex-ist. . . É nisso que o pensamento pára. . . E, novamente, a idéia em repouso é o limite do intelecto, e o intelecto é seu movimento. . . (VI, 2 [43] 8, 23-25).

Ou novamente:

Não está sendo, então, número unificado, e número de seres desdobrado, e número do Intelecto se movendo em si mesmo, e a criatura viva [da *Timaeus*] número abraçando tudo? (VI, 6 [34] 4, 29–31)

Aqui, Plotino pensa que o ser unificado se desenrola nos múltiplos seres e depois se contém no próprio movimento interno do Intelecto e ainda se aproxima para abraçar toda a vida de maneira inclusiva. O termo *vida* não aparece na passagem acima, mas é proeminente em outras. Por exemplo, “para a atividade da vida . . . derrama-se como de uma fonte” (III, 8 [30] 10). A vida é o movimento do intelecto :

E quem olha de perto esse poder múltiplo o chama de “substância,” De acordo com isso, um tipo de substrato, então chama isso de “movimento,” Na medida em que se vê como vida, então “descanse” na medida em que é totalmente imutável, “Outro” e “mesmo”, na medida em que estes são completamente um. (III, 7 [45] 3, 7–11)

Finalmente, então, o movimento ou a vida do intelecto é o que une sua duplicidade (sujeito e objeto) e resulta em unidade e variedade :

Mas se algo não for para outra coisa, estará em repouso; mas quando estiver completamente em repouso, não pensará. O que pensa, portanto, quando pensa, deve estar em dois, e um deve estar fora do outro ou ambos devem estar no mesmo, e o pensamento deve estar sempre em alteridade e necessariamente em mesmice. . . . e mais uma vez cada uma das coisas que se pensa traz consigo essa mesmice e alteridade; ou o que alguém pensará que não tem um e outro? (V, 3 [49] 10, 21–9)

Essas passagens juntas fornecerão um esboço rápido de como Plotinus combina elementos de sua herança platônica e aristotélica de novas maneiras com suas próprias meditações filosóficas.

1.6. Alma e o mundo sensível

A alma é o grande intermediário entre os mundos inteligível e sensível, mas ela também é uma hipóstase por si só, parte do reino inteligível, mas também um *prod-uct*, ou “utterance” (*logotipos*), do Intelecto, assim como o Intelecto é uma expressão daquele (cf. 3.7 abaixo). A alma não é apenas a animadora direta do mundo sensível; ela é um organismo vivo por si só. Menos unificada que o intelecto, ela é uma “alta alma” da qual vem a alma mundial, responsável pela geração e manutenção de todo o mundo físico, e de todas as almas individuais com toda a sua gama de faculdades individuais, do intelectual ao reprodutivo e nutritivo. capacidades. Tudo abaixo do nível da alma é o produto da alma e de seu conteúdo, o *logoi* ou formar princípios que governam e são expressos no desenvolvimento de todas as entidades físicas (em *logotipos* veja especialmente 3.7 e 3.9 abaixo). Nomeadamente, essas são as próprias matérias (na matéria, veja abaixo neste capítulo e também 3.8; 4.13), o corpo vivo do mundo sensível e todas as coisas vivas e até não vivas. No tratamento da alma por Plotinus, a influência de Platão é predominante, especialmente a partir do *Timaeus*, *Phaedo*, *República*, *Simpósio*, e *Phaedrus* Mas inclui muitos aristotélicos. e elementos estoicos também. De fato, O tratamento de Plotinus da relação alma-corpo é tão original que supera a tensão entre o chamado “dualismo” de algumas formas de pensamento platônico e o “entelecismo” de Aristóteles de uma maneira que merece uma atenção muito melhor do que jamais recebeu (ver também os capítulos 1.8 e 2.6).

Como a hipóstase da alma deve ser entendida? Como a alma é ao mesmo tempo naturalmente espiritual e, no entanto, o animador de um universo físico? Como nossas almas estão relacionadas à “alta alma”? Qual é a diferença entre a relação da alma mundial com a sua

corpo e o das almas individuais? Essas são apenas algumas das perguntas que vêm à mente imediatamente. Contra os estoicos, Plotinus argumenta que a alma não é um corpo; sim, é a forma animadora de um corpo (IV, 7) [2]) contra os aristotelianos, ele argumenta que a alma não pode ser simplesmente a forma "enteléquia" ou ativa de um corpo corrompido junto com o corpo, porque isso nos forçaria a introduzir uma segunda enteléquia, ou forma, prestar contas de sua natureza intelectual (IV, 7) [2]) 8⁵⁾). Pelo bem da economia e para evitar uma pluralidade de formas animadoras, devemos supor que a alma é a forma animadora de um corpo, no sentido de que ela é uma substância (não uma qualidade ou quantidade) e imortal por si só.

Se a alma é uma substância, no entanto, Plotinus parece estar comprometido com a visão bastante estranha de que todas as almas são uma (uma visão rejeitada pelos neoplatonistas de Porphyry e que parece contrária à experiência do senso comum). Sem ele, Plotino desenvolve a idéia de alma como substância em várias obras (IV, 9 [8]; VI, 4 [22] 4; IV, 3 [27] 1–8) e insiste que não o comprometa a uma identidade de experiência em diferentes almas. Nossa experiência histórica é diferente não apenas porque nossas almas são diferentes, mas também porque somos diferentes "compósitos" de alma e corpo. As diferenças entre almas também, ele argumenta, são perfeitamente compatíveis com a unidade da alma, porque a alma é uma "uma e muitas" contendo todas as diferenças dentro de si. Depois de colocar o problema do absurdo de "minha alma" e de alguém mais ser um, Plotinus responde da seguinte maneira:

Primeiro, então, não é o caso de que se minha alma e a de outra são uma, meu composto e o composto de outra são exatamente nessa conta o mesmo. Pois quando algo é o mesmo em uma coisa e em outra, não terá as mesmas experiências em cada uma. . . . certamente não é necessário que, quando percebo que outro tenha exatamente a mesma experiência. Pois nem mesmo em um corpo uma mão percebe a experiência do outro, mas a alma em todo o corpo . . . e deve-se refletir também que há muitas coisas que o ser inteiro não percebe, mesmo do que acontece em um mesmo corpo. (IV, 9 [8] 2)

Portanto, pode haver diversidade de experiências e, no entanto, uma unidade maior da qual estamos inconscientes, assim como em um nível mais baixo estamos inconscientes da maior parte do que acontece em nossos próprios corpos. Nos capítulos subsequentes, Plotinus continua argumentando que essa teoria é compatível com a divisão da alma em partes racionais e irracionais, bem como em diferentes faculdades. Todas as almas são uma no sentido de que muitas vêm de uma :

Como, então, existe uma substância em muitas almas? Ou aquele está presente como um todo neles todos ou muitos vêm daquela alma que permanece em si mesma. Essa alma, então, é uma, mas muitas estão relacionadas a isso como dando-se à multiplicidade e não se entregando; pois ela é suficiente para se entregar a todos e permanecer um; pois ela pode se estender a todos simultaneamente e é

5. Cf. Syrianus, *Em Met*, 147, 2-6.

nem um pouco isolado de cada um; o mesmo, portanto, em muitos . . . pois o conhecimento é um todo, e suas partes são tais que o todo permanece e as partes vêm dele. E a alma é um todo, e as partes vêm dele, nas quais se divide naturalmente, e a parte é um todo e o todo permanece um todo não diminuído - mas a matéria o divide - e todas as partes são uma. (IV, 9 [8] 5, 1–11)

A alma, portanto, não é divisível como uma massa física, mas é mais como conhecimento científico ou mesmo desenvolvimento biológico, no sentido de que um teorema específico implica potencialmente todo o corpo de conhecimento do qual faz parte (cf. IV, 9, 5, 12 e segs.). De uma maneira semelhante, o desenvolvimento biológico contém sua própria ordem implícita, na qual parte e no todo possuem relações mútuas implícitas: os corpos não brotam aleatoriamente fora de ambientes determinados, mas se desdobram de um padrão nas sementes fertilizadas como organismos inteiros estruturados e organizados pelo desenho, o DNA, ou princípio da alma imanente nele. Só porque o princípio da alma é pré-enviado para uma parte específica não significa que ela deixa de ser alma. Além disso, apenas porque nossas almas são nossas, isso não significa que elas deixem de ser a alma como um todo - embora claramente isso apresente grandes problemas para a questão da identidade individual.

Como então a alma está relacionada internamente? Plotinus adapta o relato de Platão sobre a criação de alma no *Timaeus* (ver apêndice A, 3). A substância da alma tem uma natureza de ser indivisível e ainda dividida sobre os corpos. A própria alma não é ridicularizada, mas os corpos e a matéria são responsáveis pela divisão no sentido de que recebem o que podem; diferentes níveis de complexidade orgânica e inorgânica se relacionam com toda a alma de maneiras diferentes. Plotinus costuma citar o famoso ditado do *Timaeus* (36 a) essa alma não está "no" corpo, mas sim "na" alma. A alma é a presença mais abrangente e indivisível, embora a experiência e o hábito possam sugerir o contrário. Ele escreve:

Então “do indivisível e do que é dividido sobre corpos” [Platão, *Timaeus* 35 a] é o mesmo que dizer que a alma é composta de uma parte que está acima e uma parte anexada dali que fluiu até essas coisas aqui, como uma linha de um centro. Mas quando ela chegou aqui nesta parte, veja como ela mantém a natureza do todo nessa mesma parte. Pois nem mesmo aqui ela é apenas divisível, mas também indivisível; pois o que é dividido dela é indivisivelmente dividido. Pois ela se entrega a todo o corpo e não é ridicularizada, dando-se ao todo e é dividida por estar presente em todas as partes. (IV, 1 [21] 14-22)

Essa “divisão indivisível”, mesmo no mundo sensível, significa para Plotinus que “atomismo” ou “materialismo” são teorias falsas que não podem explicar a organização dos corpos. Somente um paradigma psicológico holístico pode fazer isso (uma teoria aristote-liana de que Plotino se desenvolve particularmente nos primeiros capítulos de VI, 7 [38] em termos do poder psíquico para animar

corpos). De fato, a alma é um tipo diferente de energia ou dimensão que o corpo. No *Sobre a substância da alma* IV 2 (4), Plotinus coloca isso da seguinte maneira :

Nos corpos em que ela se torna, então, mesmo que ela se torne a maior e se estenda por todos, dando-se ao todo, ela não abandona ser uma. Ela não é uma no sentido em que corpo é um; pois o corpo é um por continuidade, mas cada uma de suas partes é diferente uma da outra e em lugares diferentes. Ela também não é uma no sentido em que a qualidade é. Mas a natureza ao mesmo tempo divisível e indivisível não é uma, pois o contínuo é uma, mas é divisível por estar em todas as partes em que está, mas indivisível, pois ela está presente como um todo em todas as partes e em qualquer parte dela como um todo. E quem vê claramente essa magnitude da alma e vê seu poder saberá que coisa divina e maravilhosa ela é e que ela é longa para aquelas naturezas que estão além das coisas. (IV, 2 [4] 1, 57-69)

Uma consequência dessa visão é que a alma é onipresente (assim também e mais ainda está sendo e, é claro, a Una). Plotinus prossegue ainda mais a “presença de be-ing, um e o mesmo, em todos os lugares como um todo” de maneiras muito interessantes em VI, 4–5 (22–23). Outra consequência de sua visão geral é a teoria de que mesmo nossas próprias almas não desceram completamente, mas algo delas permanece mesmo no mundo in-telligible (ver IV, 8 [6] 8, 1 ss.; e entre outras passagens sobre a descida da alma, IV, 8, 6; IV, 3 [27] 13–15). Plotinus percebe expressamente que essa é uma teoria controversa própria, e os neoplatonistas posteriores, aliás, a rejeitaram.⁶

1.7. A alma do mundo e as almas individuais

Concedido que essa é a natureza da alma, como minha alma difere da alma do mundo? Plotino tem uma visão positiva da relação alma-corpo e do mundo físico em geral? Como a alma cai e sua queda é diferente de seu desdém? O próprio fato de descer ao mundo sensível é uma queda ou a queda da alma envolve algo mais do que descida? E, finalmente, como corpos e matéria se encaixam nessa imagem?

A alma do mundo, diz Plotinus, é nossa “irmã” mais velha, com uma relação diferente com o corpo que a nossa :

há uma diferença entre almas. . . e quanto mais ainda nisso ,mundo[a alma não se separou de toda a alma] mas permaneceu lá e colocou o corpo sobre ela, enquanto as almas individuais, desde que o corpo já é ex-ists, recebeu suas porções sob o domínio de sua alma irmã, por assim dizer, como se ela já tivesse preparado habitações para eles, Há também uma diferença em que ela olha para todo o intelecto, enquanto as almas individuais preferem seus próprios intelectos parciais. (IV, 3 [27] 6, 11-17).

Portanto, há uma diferença de foco e até de grau de poder entre as almas (como também de caráter). Consequentemente, as almas têm relações diferentes com seus corpos. No

6. Veja, por exemplo, Proclus *Em Tim.* III, 333, 28 e segs., *Elementos da Teologia*, 211. Todos os neoplatonistas, exceto Theodorus of Asine, um aluno de Iamblichus. Cf. Wallis, 1972, 95 e segs.

os corpos celestes, ou "deuses," De acordo com Plotinus, o assunto é totalmente dominado pelo formulário; não há indefinição ou indeterminação sobre eles (veja V, 8) [31]) 3 abaixo) enquanto no nosso caso nosso foco muito maior no corpo, e até nossa identificação com o corpo, significa que nosso foco é permeado pela rivalidade entre companheiros—isto é, uma existência dividida e, finalmente, corruptível. Para Plotinus, “é uma função de maior poder não ser afetado no que faz; e o poder vem de permanecer acima” (IV, 3 [27] 6, 22–4). Consequentemente, a alma do mundo “faz com que permaneça em si mesma, e as coisas que ela faz chegam até ela, enquanto as próprias almas particu-lar vão para as coisas” (ibid.24-5). Plotinus admite uma variedade de razões para diferenças entre almas individuais :

Eles se tornam diferentes por causa da variedade de corpos em que entraram ou por causa de suas fortunas ou educação, ou eles mesmos suportam a diferença com eles, ou todos esses ou alguns deles. E alguns deles ficaram completamente sujeitos ao destino aqui, mas outros estão sujeitos a algumas vezes e às vezes pertencem a si mesmos, enquanto outros aceitam tudo o que é necessário suportar, mas são capazes de pertencer a si mesmos em tudo o que é seu próprio trabalho. . (IV, 3 [27] 15, 7–14)

1.8. Corpo da alma

"Não ser afetado", para Plotinus, não significa "não cuidar. Com ou sem razão, Plotinus é de opinião que as almas se importam mais com o que está sob seu comando, permanecendo a si mesmas do que se identificando totalmente com a existência material (na impassibilidade, veja o capítulo 2.2). Declaração de abertura de Porphyry no *Vida* que Plotinus "parecia envergonhado de estar no corpo" talvez reflita as preocupações de Porphyry, em vez de Plotinus. Seja qual for o caso, o desejo de escapar do corpo representa apenas um aspecto do que é uma visão multidimensional do corpo no platonismo em geral. Uma relação alma-corpo integral para Plotinus não é aquela em que a alma perde sua própria natureza por causa do corpo, mas aquela em que o corpo se apegue ao seu próprio funcionamento adequado e mais saudável em prol da alma.⁷⁾ A pessoa saudável, alma e corpo, é livre e capaz de estar livremente a serviço de seus companheiros. Por outro lado, “a pessoa doente, preocupada com os cuidados do corpo, está a serviço do corpo e pertence a ele” (IV, 3 [27] 4, 35–7). Plotinus usa a seguinte analogia para descrever a relação alma-corpo integral no mundo sensível :

Certamente surgiu uma casa bonita e ricamente variada, por assim dizer, não isolada do fabricante; nem ela também deu uma parte nela; mas o fabricante considerou tudo em todos os lugares digno de cuidado que é útil para ele

7. Cf. *República* 519 6-e. Para Porphyry, compare a crítica de Agostinho (*Cidade de Deus*, livros 13 e 22) da frase *omne corpus fugiendum* (é preciso fugir de todo corpo) e, por exemplo, o livro 22, 26.

próprio ser e beleza, na medida em que pode participar do ser, mas não faz mal a ele presidir, pois ele domina isso permanecendo acima. É en-soulado dessa maneira, tendo uma alma que não lhe pertence, mas está presente, governada, mas não governando, possuída, mas não possuindo. Pois o mundo está na alma que o sustenta e nada fica sem parte da alma. (IV, 3 [27] 9, 29–38)

Não é possível, Plotinus argumenta, mesmo para traçar um limite simples e rápido entre coisas animadas e inanimadas, já que "elas não mostram a alma que têm" (VI, 7) [38] 11), 58-60) mas tenha um escondido, relação dinâmica com a alma, uma vez que só podem ser entendidas em virtude da *logoi* ou formar princípios que fazem parte do conteúdo da alma (cf. parte I, passagem 9).

Em geral, portanto, determinar onde a alma para e o corpo começa não é uma tarefa fácil em Plotino, precisamente porque a alma abraça todo o corpo e o corpo de causa atinge a alma no sentido de que, como o corpo também é uma "forma", também encontra seu lar no intelecto. Se adotarmos uma visão muito rígida da natureza física, poderemos ler com surpresa a notável afirmação de Plotinus de que a criatura viva inteligível tinha que ser completa "e também existem corpos lá, pois há matéria e qualidade" (VI, 2 [43] 21, 52–3). Ou ainda, em uma passagem citada anteriormente sobre que tipo de raciocínio poderíamos esperar no mundo inteligível, Plotinus diz que se o raciocínio significa um "estável" . . . reflexo "do intelecto, então o raciocínio será empregado lá. Ele acrescenta isso "lá *todo o corpo está limpo* e puro e cada um é como um olho" (IV, 3 [27] 18, 20). Isso pode parecer um lapso repentino, o erro de uma calamosa (caneta), ou parecer que nos encontramos em um tratado cristão sobre a natureza dos glorificados (ou seja,, ressuscitado) corpo. Mas, de fato, estamos lendo Plotinus e essas observações também devem ser levadas em consideração.

1.9. Providência, liberdade e matéria

Como veremos no restante deste livro (cf. 2.6), Plotino tem uma visão positiva da relação alma-corpo e da bondade do mundo físico. Ele certamente enfatizou a agência individual e livre e a compatibilidade da providência com a liberdade e o destino. O trabalho da pessoa temperada, por exemplo, não é "pela providência", porque é feito "por si mesmo, mas de acordo com a providência" (III, 3 [48] 5, 48–50).⁸⁾ Ao mesmo tempo, Plotinus enfatiza que desconhecemos totalmente a maioria de quem somos - não apenas o que acontece em nossos próprios corpos, mas também o que realmente são nossas vidas, de vidas passadas e também da vida fervilhante da alma. e intelecto. Depois de Platão, Plotino é o redescobrir do inconsciente e do pré-consciente. O mundo do intelecto e da alma, embora seja um mundo de pensamento e entendimento, precede a consciência histórica, mesmo que sua presença torne possível nossa consciência limitada pelo tempo.

Dada a ênfase de Plotinus nos aspectos ativos e passivos da procissão

8. Sobre a questão da providência, leia III, 2–3 (47–48) e sobre o destino III, 1 (3).

e conversão, claramente nenhum ponto de vista é suficiente para a humanidade ou a auto-capacidade autênticas. O eu, ou *nós* (*hêmeis*), uma das palavras favoritas de Plotinus para si mesmo, não é apenas essencialmente dialógica e inclusiva, mas também manifesta um alcance considerável, assim como a noção de Plotinus do corpo humano (como veremos no capítulo 2). Plotinus não tem dificuldade em ver as coisas multidimensionalmente precisamente porque pensa em termos de multiplicidade variada na unidade e vice-versa. Consequentemente, a relação de qualidade para ele pode ser altamente variada quando falamos de todas as diferentes influências, por exemplo, na composição de caráter ou eventos (cf. IV, 4 [28] 30–9; III, 1 [3]; V, 7 [18]; II, 1 [40]; IV, 3 [27] 15 1 ss.).

Em nenhum lugar essa perspectiva multidimensional é mais pronunciada do que no problema de determinar o bem, o não tão bom e o mal no mundo sensível. No final de sua segunda obra importante sobre providência, Plotinus diz:

já que o universo é uma criatura viva, alguém que contempla as coisas que nele existem contempla ao mesmo tempo suas origens e a providência que a vigia. . . isso de fato se estende sobre todas as coisas, incluindo as que vêm a ser; e essas são criaturas vivas e suas ações e disposições mistas "compostas de razão e necessidade" ;cf[Platão,. *Timaeus* 47 e – 48 a] então ele contempla coisas que são misturadas e continua sendo misturada; e ele próprio não é capaz de distinguir completamente a providência e o que está de acordo com a providência, por um lado, e novamente o substrato e tudo o que dá ao que vem dela. Fazer isso não é obra de um homem, exceto de algum homem sábio e divino; ou alguém poderia dizer que “um deus teria esse privilégio.”(III, 3 [48] 6, 8–17; a citação no final é de Simonides, como citado em Platão *Protágoras* 341 e 3)

Primeiro, Plotinus insiste que a providência se estende a tudo. Isso se opõe implicitamente à negação epicurista da providência e à re-estrição da providência por Alexandre das Afrodisias aos efeitos dos movimentos regulares dos corpos celestes; pois a providência de Alexandre não se estende a indivíduos sublunários (cf. R. Sharples, 1987). Pois a providência de Plotino protege tudo, não importa quão humilde, ainda assim indivíduos e eventos podem ser livres, dependendo das circunstâncias, determinando cadeias de causalidade e assim por diante, e eles são certamente complexos (cf. III, 3 [48] 5). Segundo, desse complexo nexo de causalidade (providência, o que acontece de acordo com a providência, razão, destino ou necessidade e sub-estrato), surge uma espécie de oposição bipolar: o que vem de cima (ou seja,, a forma, providência, etc.) e o que vem do substrato (ou seja,, o assunto, ou "coisa subjacente"). A natureza da matéria é um problema na filosofia de Plotino, por causa de sua identificação da matéria com o mal, e aqui vou abordar as questões, primeiro, da geração da própria matéria e, segundo, da queda da alma. e suas conseqüências. As questões óbvias neste contexto são como em um perfeito inteli-

mundo sangrento *poderia* a alma cai e, se a matéria é gerada pela alma, como a matéria é má enquanto a alma não é?

1.10. A geração de matéria

A matéria é o nível mais baixo da hierarquia plotiniana. A matéria sensata ou inferior é um reflexo da matéria perfeitamente formada no universo inteligível e da matéria em alma (Plotinus admite uma distinção entre forma e matéria inteligíveis; cf. II, 4 [12] 5). É formado positivamente nos corpos, mas por si só é ausência, não-ser ou privação (ver parte I, passagem 8). A matéria mais baixa, então, é uma sombra final negativa do ser, sem forma, totalmente indeterminada e nem espaço nem massa, mas o princípio da extensão espacial no sentido de que a extensão e a dispersão no espaço são devidas à matéria. Portanto, a matéria é positiva de uma maneira como formada, mas negativa em sua própria natureza.⁹

Essa matéria inferior é gerada pela alma parcial ou pela “alma nas plantas” (III, 4 [15] 1; esse é o único relato relativamente inequívoco em todo o *Enneads* [ver parte I, passagem 3 a, acima], a saber, IV, 8 [6] 6). Em III, 4 Plotinus nos diz que quando a alma que possui o poder do crescimento “vem ser” nas plantas, ela produz “não é mais uma forma de alma . . . mas indefinição absoluta” (1, 1–12). Há indefinição antes disso, mas é sempre indefinidamente “em forma” (13). Ele conclui o capítulo com uma afirmação bastante estranha: essa infinidade absoluta “é aperfeiçoada e se torna um corpo que assume uma forma apropriada à sua potencialidade, um receptáculo ao princípio que a gerou e elevou” (14–16) . Podemos fazer três comentários sobre esta passagem. Primeiro, “profinidade absoluta” significa matéria mais baixa. Outras passagens são ambíguas sobre essa questão, mas III, 4, 1 não é (cf. V, 1 [10] 7, 47–8; V, 2 [11] 1, 18–27; IV, 3 [27] 9, 20–6; II, 3 [52] 18, 10–13; II, 3 [52] 17, 21–5; III, 9 [. Segundo, existem outras formas de indefinição, e elas são importantes a serem lembradas: formas de infinidade na alma e no intelecto (e daquele). Terceiro, a “profinidade absoluta absoluta” possui, no entanto, uma capacidade de perfeição ser de certa forma elevada em forma; até esse ponto, a perfeição da matéria é aparentemente compatível com sua miséria em si.

Com base nessa passagem (e em outras), a geração da matéria claramente não é má em si mesma. Iluminar ou lançar uma sombra não é uma falha. A falha está no que é iluminado: “a matéria se espalha sob a alma e é iluminada e não pode tirar a fonte da qual é iluminada” (I, 8 [51] 14, 38–39).

9. Se você achar isso intrigante, consulte meus tratamentos mais detalhados dessa questão nos capítulos 3 e 4 e leia o que Plotinus diz em II, 4 (12); II, 5 (25); III 6 (26); e eu, 8 (15).

1.11. A descida e queda da alma

Como então a alma cai se sua descida é natural e, em nenhum sentido, má?¹⁰ Plotinus às vezes fala da "audácia" (*tolma*) que mesmo o intelecto deve se separar daquele. Mas a derivação do intelecto e da alma e a descida da alma para fazer, organizar e cuidar do mundo físico são boas e para a perfeição do todo, como vimos acima (1.-1,8 e parte I, passagens 4-6). A audácia das almas, pelo conteúdo, é o esquecimento de Deus, a ignorância de si mesmos, o desejo de pertencer a si mesmos e de ser independente e tão longe do inteligível quanto o possível. Plotinus coloca a questão no início de *Nas três primárias hipóstases* :

O que fez então as almas esquecerem seu pai, deus, e não conhecerem a si mesmas e a ele, embora sejam porções que vêm dali e pertencem a ele? O começo do mal para eles foi a audácia e o nascimento, a primeira alteridade e o desejo de pertencer a si mesmos. Desde que eles estavam claramente encantados com sua independência e fizeram muito uso de sua auto-moção, executando a direção oposta e fazendo o máximo de distância possível, eles ignoravam que eles mesmos vinham de lá, assim como as crianças arrancadas ao nascer de seus pais e criadas há muito tempo não sabem quem são elas ou seus pais. (V, 1 [10] 1, 1- 10)

Plotino conecta a queda da alma à descida, portanto, mas descida de forma intensificada, ou seja, o desejo de pertencer apenas a si mesmo e de colocar o máximo de distância possível entre todo o ser e o que se leva a ser. A queda da alma é efetivamente a exclusão do ser e o abraço do não-ser, no sentido de que se deseja excluir o ser inteligível e se cãibrar em uma espécie de ponto de fuga. O que hoje chamamos de ego é para Plotinus uma forma enfraquecida de estar perigosamente perto de não ser nada. O ego não pode ser longo apenas para si mesmo, quando a própria natureza do eu deve ser um "nós" em várias di-mensões simultaneamente. No *No que são e de onde vêm os males*, um grande trabalho tardio sobre o problema do mal, Plotinus coloca isso das seguintes maneiras:

A matéria escureceu a iluminação e a luz dali pela mistura e a enfraqueceu, fornecendo geração e a causa de chegar a ela; pois ela não teria chegado ao que não está presente. E esta é a queda da alma, vir dessa maneira para a matéria e se tornar fraco, porque todos os seus poderes não estão presentes, uma vez que o assunto os impede de se atualizar, ocupando o lugar que a alma ocupa e, por assim dizer, fazendo-a toda apertada para pegá-la. (I, 8 [51] 14, 40-48)

A causa final da queda da alma, conclui Plotinus, é a força restritiva

10. Sobre essas questões no *Hermetica* e nos escritos gnósticos, veja geralmente A. J. Festugière, vol. 3, 1953; D. O'Brien, 1993; J. Zandee, 1961.

de não-ser em qualquer coisa que entre em seu campo negativo e venha a se identificar com ele. A matéria, nesse sentido, é um campo de pura negatividade que se alimenta do poder da alma sombria e restringe progressivamente a capacidade natural da alma de voltar à sua fonte, para que ela se contente em estar em uma prisão de sua própria autoria. A fonte do mal é, portanto, o não-ser, mas o não-ser, no sentido de que a ausência do que pode ou deve estar presente (limitação, ignorância, falta de pensamento ou consideração, etc.) pode ter consequências devastadoras na experiência comum.¹¹⁾

1.12. Natureza, contemplação, eternidade e tempo

Obviamente, a queda da alma é apenas uma perspectiva, por mais significativa que seja, no ponto de vista muito mais amplo de Plotinus. Corpos não apenas decaem e morrem; almas individuais nem sempre preferem piscas. Os corpos emergem como complexos inter-relacionados de matéria-forma, capazes, mais ou menos, de expressar compreensão, pensamento, amor e as diversidades da natureza da alma. Para Plotinus geralmente, se tivermos uma visão material do corpo, então corpos são qualidades ou acidentes na matéria (Vejo, por exemplo, VI, 3) [44] 8); II, 7) [37] 3)) se tivermos uma visão mais formal, então são formas produtivas que transformam o assunto em coisas definidas (por exemplo., II, 7 [37] 3; VI, 7 [38] 4–5). Os diferentes pontos de vista de Plotinus envolvem muito de Aristóteles, e examinaremos mais de perto isso nos capítulos 2 e 3 (em I, 1 e III, 8). A alma também se distingue em alma superior e inferior de maneiras bastante diferentes: a distinção às vezes é entre alma como hipóstase e alma parcial; às vezes entre a alma separada, presente ao composto individual, e a alma na libra (cf. capítulo 2 abaixo); e às vezes entre a alma como hipóstase e a natureza como princípio da alma inferior em ação no universo (como em III, 8, capítulo 3, seja baixo).

Em III, 8 Plotinus desenvolve a visão de que geração, inteligível e sensível, bem como ação (*práxis*) e produção artística (*poiensis*), são todas as formas ou consequências da contemplação viva (*theôria*). Aqui, como veremos, ele retrata a natureza como uma espécie de atividade contemplativa vegetativa que produz formas físicas espontaneamente a partir de sua contemplação. A natureza é um princípio formativo (*lo-gos*) e ela colabora com as “naturezas” individuais ou com os princípios formativos organismos vivos para explicar o desenvolvimento dos corpos. Nossas almas individuais, no entanto, têm uma gama mais ampla que a natureza, pois também incluem as faculdades mais altas. Isso resulta em uma visão complexa do nexo de princípios formativos em ação no organismo individual. Mas também resulta em uma visão dinâmica da relação entre realidades inteligíveis e sensatas: ação e produção são o desenrolar de intensa contemplação. Nós fazemos para ver. O insight vivo, antes de começarmos a raciocinar sobre as coisas, é a força criativa espontânea que criou e está fazendo tudo ao nosso redor inteiramente sem planejamento ou deliberação discursiva. Nossas artes

11). Para mais informações, veja 3.8 abaixo, no mal 4.11.

ou ciências são tentativas de capturar em vários modos estendidos a unidade intensiva e não estendida da visão ou contemplação inteligível.

Esse modo de pensar está muito relacionado às visões de Plotinus sobre a eternidade e o tempo, que ele desenvolve em relação às de Platão *Timaeus* (Apêndice A, 3), bem como com referência às teorias de Aristóteles, Estóicos e Epicuristas em III, 7 (45) *Na eternidade e no tempo* (ver parte I, passagem 10). Plotinus define eternidade como “a vida que pertence ao ser (*para*) e está em ser (*en tōi einai*), tudo para obter e cheio, completamente sem extensão” (III, 7, 3, 36–8). Ele define o tempo como “a vida da alma em um movimento de passagem de um modo de vida para outro” (III, 7, 11, 43–5). A eternidade, é claro, é uma vida também fundada sobre Aquele. Plotino, como veremos em III, 8 (30), concebe isso dinamicamente a um ponto que os estudiosos pensaram que se aproximava do incoerente (por exemplo, III, 8, 11, 23–4: “e o intelecto sempre deseja e sempre alcança o que deseja”) (neste capítulo 3). O tempo é a “imagem da eternidade”, e isso significa que, ao gerar a alma sensata do mundo, se desenrola em estágios sucessivos o que está completamente presente sem extensão no mundo inteligível. A produção de tempo da alma é como desdobrar uma única vertente da realidade refletida de uma imensa totalidade e desdobrar essa trajetória em uma sequência de tempos: um “isso depois disso.” Como Plotinus coloca,

todas as coisas já existiam e existiam sempre e existiam de tal maneira que se poderia dizer mais tarde “isso depois disso”; pois quando é desenhado e desdobrado, por assim dizer, pode exibir isso depois disso, mas quando é completamente, é tudo isso. (VI, 7 [38] 1, 54–7)

1.13. Plotinus, o leitor

Finalmente, nesta visão geral introdutória, direi algumas palavras sobre Plotinus, o leitor, pois, ao ler Plotinus, entramos em sua própria leitura - isto é, sua reflexão sobre todas as influências anteriores, que, embora mortas há muito tempo, continuam a viver em suas palavras. Que tipo de leitor era Plotinus? Uma resposta a essa pergunta nos ajudará a lê-lo com mais cuidado e atenção.

Na dele *Vida de Plotinus*, Porphyry diz:

Ao escrever, ele é conciso e cheio de pensamento. Ele coloca as coisas em breve e abunda mais em idéias do que em palavras; ele geralmente se expressa em um tom de inspiração extasiada e afirma o que ele realmente sente sobre o assunto e não o que foi transmitido pela tradição. Seus escritos, no entanto, estão cheios de doutrinas estóicas e peripatéticas ocultas. Aristóteles *Metafísica*, em particular, está concentrado neles. Ele tinha um conhecimento completo de tentativa geográfica, aritmética, mecânica, ótica e música, mas não estava disposto a se aplicar a pesquisas detalhadas sobre esses assuntos. Nas reuniões da escola, ele costumava ler os comentários, talvez de Severo, talvez de Cronius ou Numenius ou Gaius ou Atticus, e entre os Peripatéticos de Aspasius, Alexandre, Adrastus e outros que estavam disponíveis. Mas ele não apenas falou

direto desses livros, mas adotou uma linha pessoal distinta em sua consideração [*ideos . . . kai exêllagmenos en têi theoriai*] e trouxe a mente de Ammonius para as investigações em mãos. Ele absorveu rapidamente o que foi lido e daria a sensação de algum assunto profundo de estudo em poucas palavras e continuaria. (14, 1-18; trad. A. H. Armstrong)

Essa passagem revela, como Armstrong observou, quão acadêmico e profissional era um filósofo Plotinus e como ele trabalhava (Loeb I, 40–1). Severo, Gaius e Atticus foram comentaristas platonistas do meio de Platão do segundo século dC. Albinus, aluno de Gaius, é o mais importante dos phi-losophers platonistas do meio. Atticus foi o principal representante do grupo platonista anti-aristotélico. Cronius e Numenius são geralmente classificados como neopitagóricos, mas aqui eles são naturalmente incluídos entre os platonistas. O que distingue os platonistas médios dos neotagóricos é mais uma questão de convenção do que substância. Numênio era de grande importância, e Plotino foi até acusado de plagiarizá-lo (*Vida*, 17). Aspasius e Adrastus foram comentaristas de segundo século dC sobre Aristóteles, e Alexandre de Afrodisias, chefe da Escola Peripatética de Atenas no início do terceiro século, foi o mais influente de todos os comentaristas aristotélicos. A "mente de Amônio" indica a influência do professor de Plotino, Ammonius Saccas, sobre quem sabemos pouco ou nada, mas sua mente deve ter sido poderosa, pois Plotinus era claramente um leitor e pensador profundo, preciso, mas transformador. Ele rapidamente resume sua leitura e segue em frente, adotando uma linha pessoal distinta. Ele não é um comentarista, mas um filósofo. Sugiro então que Plotinus não seja o tipo de pensador ou leitor em cujos escritos sempre se pode discernir correspondências simples e individuais. Seu pensamento é de muitas camadas, pois suas leituras transformadoras formam um pano de fundo variado e condensado da mesma maneira que ele pensa. Eles estão cheios de aristotélicos, estóicos e peripa-téticos, além de problemas platônicos, quebra-cabeças, dicas e alusões, mas de tal maneira que você não notaria isso a princípio se não estivesse ciente disso.

Esta é uma parte importante da dificuldade em ler Plotinus. Assim como seu mundo inteligível, toda a sua filosofia geralmente parece implícita em toda e qualquer sentença de sen. Ou, novamente, seu uso de palavras (*substância* [*ousia*], por exemplo) parece multicamada, como se todos os significados atuais e passados da palavra estivessem em processo de transformação. Intelecto pode significar o intelecto divino, o intelecto da alma ou nossos intelectos individuais, e apenas o contexto revela qual significado é apropriado. Leitura e escrita no *Enneads*, portanto, fazem parte de um diálogo ricamente variado, mas sutil e muitas vezes oculto.

Quando se lê Plotinus pela primeira vez, seus escritos podem parecer traços diretos, até monólogos. Em pouco tempo, porém, percebe-se um diálogo interno, questionando-se e respondendo a si mesmo. Outras vozes entram em teclas principais e secundárias, geralmente subliminarmente, e apenas indicações como "e responderemos a alguém que sustentou essa visão" revelam a presença de

interlocutores ocultos (por exemplo,, II, 9 [33] 3). Que tipo de diálogo é esse? Até os estudiosos contemporâneos têm des-

acordado. O grande tradutor italiano de Plotinus, V. Cilento, pensou que os escritos de Plotinus eram como diatribes cínicos (ou seja,, metade de um diálogo platônico) (1967, 29–41), enquanto a estudiosa francesa contemporânea Marie-Odile Goulet-Cazé acha que seu caráter dialético reflete conversas reais na escola (*Por-phyre: La vie de Plotin*, Paris, I, 1980, 231 e segs.). Sou decididamente a favor do última visão, mas você terá que julgar por si mesmo. A título de introdução, direi apenas o seguinte: a filosofia de Plotinus é inerentemente dialética; invariavelmente envolve um "nós". Ou seja, é uma conversa entre amigos. Outras vozes também se intrometem nessa conversa imediata, e às vezes Plotinus adapta algo do que elas têm a dizer como é próprio. As formas de falar que podem ser "auda-cientes", por exemplo, podem, no entanto, fornecer um meio de chegar à verdade (cf. VI, 8 [39] 7, 11 e segs.; VI, 9 [9] 10, 13). O sofista bastante violento, Thrasyarchus, com Glaucon e Adeimantus, de Platão *República*, não faz aparecer dramático. Mas a visão de Platão de que o discurso sempre deve ser testada (como na famosa frase do *Sétima carta* "cada um deles sendo refutado em refuta-tions bem-intencionadas em um processo de questionar e responder sem inveja" [344 b], ou em cada estágio da escada de subida de Diotima no *Simpósio*; veja o Apêndice A, 1 abaixo) é fundamental para a noção de conversa filosófica de Plotinus.

No último de seus trabalhos apresentados neste livro, V, 8 (31), Plotinus enfatiza que a abordagem da união com o intelecto e o Um envolve preparação completa, discernimento crítico e transformação. Entender nesse sentido não é olhar para um objeto de fora ou observar efeitos espetaculares, mas tornar-se completamente diferente

e é preciso, ao aprender sobre o deus, permanecer dentro de uma marca dele e exercer discriminação ao procurá-lo [ou seja,, o deus] para determinar o que ele está entrando; e quando ele aprendeu de boa fé que está se metendo na coisa mais abençoada, ele já deve se entregar ao que está dentro e se tornar, em vez de quem vê, já é um objeto de visão de outro que o contempla brilhando com pensamentos que vêm dali. (V, 8 [31] 11, 13-19)

Capítulo 2

Antropologia de Plotinus

Texto: *Ennead I, 1 (53): O que é a criatura viva e o que é o ser humano?*

1. Prazeres e dores, medos e garantias, desejos e aversões e sofrimentos - a que assunto eles pertencem?¹ Pois eles pertencem à alma ou à alma usando o corpo ou a alguma terceira coisa composta de ambos. E isso também pode ser tomado de duas maneiras, para significar a mistura ou outra coisa diferente resultante da mistura. E, de fato, o mesmo se aplica ao que se passa como resultado dessas emoções, ações ou opiniões. E, portanto, devemos examinar a razão e a opinião discursivas, a fim de determinar se elas pertencem aos mesmos assuntos que os afetos ou se algumas delas são assim e outras são diferentes. Também devemos olhar para os pensamentos para determinar como eles operam e a que pertencem e decidir, em particular, exatamente qual é o assunto que [10] ignora a atividade e faz a investigação e o julgamento sobre esses assuntos. E, anteriormente, ao que pertence a percepção? Pois é apropriado começar pela percepção, uma vez que os afetos são uma espécie de percepção ou não são isentos de percepção.

2. Primeiro, devemos tomar a alma para ver se a alma é uma coisa e seu essencial é outra. Pois se é assim, a alma será uma coisa composta, e já não haverá absurdo em admitir afetos do tipo mencionado acima, se o argumento for favorável a isso. [5] Ou, se a alma e seu ser essencial são os mesmos²) então a alma será uma espécie de forma, que não admite todas essas atividades que confere a outra coisa, mas tem sua própria atividade nativa em si mesma, seja qual for o argumento que a revele. Para se sim, isto é [10]] é verdade que a alma é imortal, se o que é imortal e incorruptível deve ser intransitável, dando-se a outro de alguma maneira, mas não recebendo nada de outro, exceto tudo o que tem das coisas anteriores, que são maiores que ele e dos quais não são cortados. Pois o que isso poderia temer se não receber nada de fora? Então deixe essa coisa [5] temer que possa ser afetada. Nem então experimenta garantia; pois como pode haver garantia para aqueles que nunca estão na presença do que é assustador? E como pode haver desejos que são realizados por meio do corpo sendo esvaziado e cheio, se o que é preenchido ou esvaziado é diferente da alma? E como poderia ser receptivo à mistura? Ser substancial é

1. Aristóteles, *De Anima* 408 b 1 e segs.; Platão, *República* 429 c – d; 430 a – b ; *Phaedo* 83 b.

2. Aristóteles, *Metafísica* 1043 b 2.

sem mistura. E como poderia ser substancial receber mais alguma adição? [20] Pois, se o fizesse, seria apressado para o estado de não ser o que é. O sofrimento também está longe disso. E como poderia ser com dor e com o quê? Pois o que é simples em substância é auto-suficiente, na medida em que permanece em sua própria substância. E é preciso prazer se algo for adicionado a ele, quando nada, nem mesmo um bem, pode fazer um acréscimo a ele? Pelo que é, [25] é sempre. Além disso, nem sequer perceberá, nem o raciocínio ou a opinião pertencerão a ela; pois a percepção é a recepção de uma forma ou mesmo de um afeto do corpo³⁾ e raciocínio e opinião são baseados na percepção. Mas devemos examinar como é com pensamento, para ver se deixaremos isso em alma; e no caso de puro prazer⁴⁾ também, para ver se a alma experimenta isso quando está sozinha.

3. Mas devemos de fato colocar a alma no corpo, seja ela antes do corpo ou nele, já que é do corpo e da alma que “a criatura viva completa leva seu nome.”⁵⁾ Se a alma usa o corpo como uma ferramenta,⁶⁾ então ela não é obrigada a receber as impressões que passam pelo corpo, [5] assim como os artesãos não precisam ser afetados pelas propriedades de suas ferramentas⁷⁾; talvez ela necessariamente tivesse percepção, se o uso de uma ferramenta envolver a alma conhecendo as impressões que vêm de fora como um re-sult de percepção, já que usar os olhos também é ver. Mas, de fato, pode haver resultados prejudiciais relacionados à visão, de modo que dores, sofrimentos e [10] geralmente qualquer coisa que possa acontecer, todo o corpo pode seguir; e assim também os desejos podem se tornar baixos se a alma buscar o serviço de sua ferramenta. Mas como os afetos virão do corpo para ela? Pois o corpo dará uma parte do que lhe pertence a outro corpo, mas como o corpo dará à alma? Pois é como dizer que se uma coisa é infectada, outra coisa diferente [15] deve ser afetada. Pois, na medida em que um é o usuário e o outro o que ele usa, cada um dos dois é separado. De qualquer forma, antes de sua separação pela filosofia, como eles estavam relacionados? Havia uma mistura. Mas se havia uma mistura, havia uma mistura ou a alma estava em algum homem - e “travado”⁸⁾ ou a alma era como uma forma [20] não separada da matéria, ou uma forma tocando a matéria, enquanto o timoneiro dirige a nave, ou uma parte estava relacionada de uma maneira e outra de outra. E quero dizer que uma parte está separada, qual é o que usa, e o outro se misturou de alguma maneira e no mesmo nível que ele usa, para que essa filosofia da parte inferior se volte para o usuário e conduza o usuário— [25] na medida em que não haja necessidade absoluta de relação, para que nem sempre precise usá-lo—longe do que usa.

3. Aristóteles, *De Anima* 424 a 18.

4. Cf. Eu, 1, 5, 26–8.

5. Platão, *Phaedrus* 246 c 5.

6. Platão, *Alcibiades* I 129 c – e.

7. Aristóteles, *Ética Eudemiana* 1241 b 18.

8. Platão, *Timaeus* 36 c 2.

4. Suponhamos, então, que haja uma mistura. Mas se houver uma mistura, o pior será melhor, isto é, o corpo e o melhor elemento pior, isto é, a alma. E o corpo será melhor compartilhando a vida, e a alma pior compartilhando a morte e a falta de razão. Como, de fato, aquilo que teve sua vida diminuiu de alguma maneira [5] assumiu um poder adicional de percepção? Pelo contrário, é o corpo que, ao tirar a vida, compartilha da percepção e das impressões resultantes da percepção. O corpo também desejará - pois é o corpo que lucrará com os objetos de seu desejo - e terá medo de si mesmo; pois isso também não achará o que é agradável e será destruído. E devemos, de fato, invocar a maneira da mistura e ver se não é realmente impossível, como se alguém falasse sobre uma linha ser misturada com branco, um tipo de natureza com outro.⁹ A noção de "estar entrelaçado" não faz as coisas entrelaçadas da mesma forma, mas é possível que aquilo que está entrelaçado não seja afetado e que a alma [15] permeiar o corpo sem experimentar as afecções do corpo, assim como a luz, e especialmente se ela estiver tão entrelaçada que se entrelaçar no todo. A alma não experimentará os afetos do corpo se estiver entrelaçada dessa maneira.¹⁰ Mas será que a alma estará no corpo como uma forma na matéria? Primeiro, ela será como uma forma separável se, como é de fato o caso, for substância [20] e, portanto, será mais consistente com a noção de agente de uso. Mas se supusermos que a relação seja como a forma de um machado imposto ao ferro¹¹ e então a libra, o machado, fará o que faz, isto é, o ferro moldado dessa maneira, embora em virtude da forma—então, preferimos conceder todas as afecções comuns ao corpo, embora para um tipo específico de corpo “natural, [25] orgânico, poten-tally tendo vida.”¹² Pois ele [Aristóteles] também diz que é absurdo "dizer que a alma tece"¹³ de modo que também é absurdo dizer que ela deseja ou está sofrendo; devemos atribuir essas afeições à criatura viva.

5. Mas devemos dizer que a criatura viva é o corpo desse tipo específico ou o conjunto de corpo e alma ou alguma terceira coisa diferente que veio a ser de ambos.¹⁴ Seja como for, devemos realmente manter a alma sem ser detectada, como sendo ela mesma a causa de tais afetos em outra coisa, ou tê-la também afetada junto com o corpo, [5] e então seja afetado pela mesma impressão ou similar, como por exemplo, a criatura viva deseja de uma maneira, mas a faculdade de alma que deseja age ou é afetada de uma maneira diferente. Deveríamos examinar esse tipo específico de corpo mais tarde.¹⁵ Mas como está o composto, por exemplo

9. Aristóteles, *De geração e corrupção* 323 b 26.

10. Platão, *Timaeus* 36 e; cf. Eu, 1, 3, 19.

11. Aristóteles, *De Anima* 412 b 12.

12. Aristóteles, *De Anima* 412 a 27-8.

13. Aristóteles, *De Anima* 408 b 12-13.

14. Aristóteles, *De Anima* 408 b 29.

15. Cf. Eu, 1, 7.

capaz de sentir dor?¹⁶ É que o corpo é descartado dessa maneira específica [10] e a afeição chega à percepção e a percepção termina na alma? Mas ainda não está claro como a percepção ocorre. Ou é que, quando um sentimento de dor se origina de uma opinião e um julgamento¹⁷ que existe algum presente maligno para a própria pessoa ou para uma de sua casa, resulta disso uma mudança dolorosa para o corpo [15] e geralmente para toda a criatura viva? Mas, neste caso, ainda não está claro a que assunto a opinião pertence, a alma ou o composto; além de, a opinião sobre um mal para alguém não inclui a experiência da dor; pois é perfeitamente possível que uma opinião esteja presente sem que alguém fique doido como consequência, assim como é igualmente possível não ficar com raiva [20] apesar de ter a opinião de que fomos menosprezados, e para que nosso apetite novamente não se mova quando tivermos a opinião de que há um bom presente. Como então essas afeições são comuns ao corpo e à alma? É porque o desejo pertence à parte desejosa e ao espírito elevado da parte espirituosa e o movimento para fora de qualquer coisa geralmente pertence à parte apetitosa? Mas, neste caso, eles não serão mais afetos comuns, mas eles pertencerão apenas à alma; ou eles também pertencem ao corpo, [25] porque sangue e bile devem ferver e o corpo estar disposto a mover nosso apetite, como no caso do desejo sexual. Vamos admitir que o apetite pelo bem não é uma propriedade comum, mas pertence à alma, como também é o caso de outras afeições; um relato orientado a ar não dá todos eles ao conjunto. Mas quando um homem tem um pouco de sexo, [30] será o homem que deseja, mas de outra maneira será a parte que deseja. E como? O homem iniciará o desejo e a parte que deseja seguir adiante? Mas como o homem deseja se a parte que deseja não foi movida?? Concedido, você dirá, a parte que deseja começará. Mas se [35] o corpo não for descartado anteriormente dessa maneira específica, de onde começará?

6. Mas talvez seja melhor dizer isso, no geral, é em virtude da presença dos poderes da alma que os súditos que os possuem são ativos em concordância com eles, mas que os próprios poderes são imóveis, conceder o poder de agir aos sujeitos que têm esse poder. Mas se é assim, quando a criação viva é afetada, a causa de sua vida, que se entregou ao complexo, ainda pode não ser afetada, e os afetos e atividades pertencem ao sujeito que os possui. Mas se é assim, então a vida não pertencerá à alma, mas à libra. Ou melhor, a vida do composto não será a vida da alma, e o poder da percepção [10] não perceberá, mas o sujeito que tem o poder perceberá. Mas se a percepção como um movimento através do corpo termina na alma, como a alma não perceberá? Parece que quando o poder da percepção está presente, então, em virtude da presença desse poder, o composto estará

16. Platão, *Alcibiades* I 130 a 9 (geralmente 130 a – c); também Aristóteles *Metafísica* 1041 b

17, 19.

17. Cf. a noção estoica das emoções como julgamentos ou opiniões *SVF* III 459.

perceba o que quer que perceba. Mas se o poder [15] não será movido, como ainda é o composto que percebe se nem a alma nem a alma são contadas junto com ela?

7. Que seja o composto que percebe, e a alma por sua presença não se entrega dessa maneira qualificada ao composto ou ao outro elemento do composto, mas faz, fora do corpo qualificado dessa maneira e um tipo de luz que é dada por si mesma, a natureza do [5]) criatura viva, alguma coisa diferente, a que se diz que a percepção e todos os outros afetos da cultura viva pertencem. Mas como somos nós que percebemos? Presumivelmente, porque não somos libertados da criatura viva desse tipo em particular, mesmo que haja outras coisas de mais valor do que nós que estejam presentes em toda a substância de um ser humano, que é composta de muitas coisas. E o poder de percepção da alma [10] não precisa ser de objetos sensíveis, mas deve ser capaz de apreender as impressões da percepção que se passa na criatura viva, pois esses já são objetos inteligíveis. Portanto, a percepção externa é uma imagem desse poder de percepção na alma, que é mais verdadeiro em substância e uma contemplação de formas que permanece inalterada. Dessas [15] formas, das quais a alma por si só já recebe sua liderança sobre a criatura viva, vêm os protestos discursivos, de fato, opiniões e pensamentos; aqui precisamente somos "nós" acima de tudo. O que está antes disso é nosso, mas acima de tudo somos o que varia daqui para cima, já que estamos sobre a criatura viva. E nada nos impedirá de chamar a coisa toda de "criatura viva", misturada quanto às partes inferiores, mas, a partir de agora, o verdadeiro homem, poderíamos dizer. E esses são os [20] "semelhantes a leões" e geralmente os "animais multiformes".¹⁸ Pois como o ser humano é coextensivo com a alma racional, sempre que raciocinamos, somos nós que raciocinamos, porque os raciocínios são operações ativas da alma.

8. Mas como estamos relacionados ao intelecto? E pelo intelecto não quero dizer a disposição da alma que ela tem como uma das coisas do intelecto, mas o intelecto. Sem dúvida, também temos isso como algo acima de nós. E nós o temos como comum ou particular ou comum e particular; comum [5] porque é indivisa, uma e em toda parte a mesma, e particular porque cada uma tem toda a alma primária. Portanto, também temos as formas na alma de duas maneiras, desenroladas e separadas, por assim dizer, e no intelecto todas juntas. Mas como temos Deus? Sem dúvida, como andar sobre a realidade inteligível e sobre a substância no sentido real¹⁹ e somos o terceiro na classificação a partir daí, sendo formado, diz ele [Platão], pela substância indivisa de cima e pela substância que é dividida em corpos²⁰ que devemos efetivamente pensar como divididos em corpos, na medida em que a alma se entrega à magnitude dos corpos na proporção do tamanho de cada um

18. Platão, *República* 590 a 9; 588 c 7.

19. Numenius, fr. 11, Leemans, ed.

20. Platão, *Timaeus* 35 a 1–3.

criatura viva, desde que ela também se entrega a todo o universo, Apesar [15] ela é uma; ou na medida em que a alma é imaginada como presente aos corpos, brilhando sobre eles e fazendo criaturas vivas não fora de si e do corpo, mas permanecendo ela mesma e dando imagens de si mesma, assim como um rosto é visto em muitos espelhos. E a primeira imagem é percepção no conjunto; então, depois disso, vem tudo o que se diz ser uma forma [20] de alma, cada forma diferente vindo sempre de outra, terminando nos poderes generativos e de crescimento e geralmente nos poderes de fazer e aperfeiçoar outras coisas além da alma que faz, enquanto a própria alma está voltada para o produto.

9. Portanto, a natureza dessa nossa alma será libertada da responsabilidade pelos males que um ser humano faz e sofre; pois estes estão relacionados à criatura viva, ao elemento comum e comum na maneira como explicamos.²¹ Mas se a opinião e o raciocínio discursivo pertencem à alma, como ela pode ser impecável?

[5] Pois a opinião pode ser falsa e muitos males são perpetrados sob a orientação de opiniões falsas. Ou talvez ações más ocorram quando somos vencidos pelo pior em nós - pois somos muitos - seja por desejo ou paixão ou por uma imagem do mal. E o que é chamado de pensamento racional de coisas falsas é uma forma de imaginação que não esperou o julgamento da faculdade de raciocínio, mas [10]] agimos sob a persuasão de nossos piores impulsos, assim como no caso da percepção, acontece que o senso comum vê falsamente antes que a faculdade de raciocínio tenha julgado. E o intelecto se apoderou do verdadeiro ou não, de modo que ele é impecável, ou devemos falar da seguinte maneira, que ou seguramos o objeto inteligível no intelecto ou não; ou do objeto inteligível em nós ;

[15] pois é possível ter o objeto e não tê-lo em mãos.²² Por isso, distinguimos o que é comum ao conjunto alma-corpo e o que é particular à alma, na medida em que certas coisas são corporais ou não sem corpo, enquanto o que nunca precisa de corpo para sua operação, isso é apropriado para a alma, e quando a razão julga as impressões recebidas da percepção, já é

[20] contemplar formas e contemplar por uma espécie de percepção íntima - pelo menos no caso do raciocínio que pertence estritamente à alma verdadeira; pois o verdadeiro repensar é uma atividade de pensamentos inteligíveis²³ e freqüentemente há uma semelhança e comunidade entre as coisas externas e as internas. Portanto, a alma não será menos calma em relação a si mesma. E o humor e o barulho confuso²⁴ em nós, surge do que se une a nós e das impressões do conjunto, como dissemos²⁵ seja o que for que seja.

10. Mas se somos a alma e experimentamos essas coisas, a alma seria afetada dessa maneira e a alma novamente fará o que fazemos, mas também nós

21. Cf. Eu, 1, 5-7.

22. Platão, *Theaetetus* 198 d 7.

23. Para a visão positiva de Plotinus da razão discursiva, consulte IV, 3 (27), 18, 1-4, 10-13.

24. Platão, *Phaedo* 66 d 6 e *Timaeus* 43 b 6.

25. Cf. Eu, 1, 7.

disse que a entidade conjunta é parte de nós, e especialmente quando ainda não fomos separados do corpo; pelo que nosso corpo experimenta [5], dizemos que experimentamos. Assim, o "nós" é tomado em dois sentidos, com a besta incluída ou com referência àquilo que já está acima disso; e o corpo que deu vida é a besta. Mas o verdadeiro ser humano é diferente, puro dessas coisas, e possuindo as excelências que pertencem ao pensamento e têm sua base, na verdade, na própria alma de classificação sépa; isto é, uma alma de fato separando e separável [10]] mesmo enquanto ela ainda está aqui; mesmo quando a alma se retira completamente, a alma iluminada por ela também parte e a segue junto. Mas as excelências que não pertencem ao pensamento, mas surgem por hábito e treinamento²⁶ pertencer ao conjunto; pois os vícios pertencem a isso, uma vez que inveja, ciúme e pena excessiva são encontrados lá. E ao que pertencem as amizades? Alguns [15] para a entidade conjunta e outros para o ser humano interior.²⁷

11. Quando somos crianças, as faculdades do composto são ativas e apenas alguns vislumbres de luz atingem o composto pelas potências acima. Mas quando estes são inativos em relação a nós, são direcionados acima: mas agem em relação a nós sempre que chegam ao meio do nosso ser. O que então? Também não somos "nós" antes disso? [5] Sim, mas deve haver apreensão disso. Pois nem sempre usamos tudo o que temos, mas somente quando orientamos o meio do nosso ser em direção ao que está acima ou ao seu oposto, isto é, em relação a tudo o que estamos envolvidos em trazer de potência ou estado para atividade. Mas como a criatura viva inclui bestas? Talvez se houver almas humanas nelas, como é dito ser o caso²⁸ 10)] almas que se perderam, então, tanto da alma quanto é separa-ble não pertence aos animais, mas está presente sem estar presente a eles; em vez disso, sua consciência inclui a imagem da alma junto com o corpo: um corpo então de um tipo particular que foi feito por uma imagem da alma; mas se uma alma humana não entrou, torna-se um ser vivo desse tipo por uma iluminação de toda a alma.

12. Mas se a alma está sem culpa, como existem julgamentos? Mas, na verdade, esse tipo de argumento está desafinado com todos os argumentos que sustentam que a alma está em falta e corrige as coisas e sofre punição tanto no Hades quanto na passagem de corpo em corpo. Bem, deve-se aceitar o argumento que quiser, e talvez alguém possa descobrir uma maneira pela qual eles não estão em conflito. Pois o argumento que concede falta de falhas à alma supõe que a alma é uma e completamente simples e diz que o ser essencial da alma e da alma é o mesmo, enquanto aquilo que concede essa alma pode estar em falta se une a ela, e acrescenta, outra forma de alma que experimenta esses terríveis afetos. [10] Então a própria alma se torna um composto, o produto de todas as coisas que acontecem

26. Platão, *República* 518 e 1–2.

27. Platão, *República* 589 a 7.

28. Cf. Platão, *Phaedo* 82 1 a; *Phaedrus* 249 b 3–4 ; *Timaeus* 42 c 3.

para inventá-la e está sujeita a afeto como um todo e o complexo está em falta, e é isso para ele [Platão] que sofre punição, não aquela alma simples. É por isso que ele [Plato] diz: “Nós a vimos, assim como aqueles que vêem a criatura marinha Glaucus. Mas é preciso interromper as adições”²⁹ [15] se alguém quiser vê-la nature, ele diz, e “olhe para o amor à sabedoria” para ver “o que ela segura” e “por parentesco com o que ela é o que ela é.”³⁰ Portanto, há outra vida e outras atividades da alma, e o que é punido é diferente. A retirada e separação não são apenas deste corpo, mas também de todas as adições. [20] Pois a adição ocorre ao surgir; ou melhor, surgir pertence ao alto-gether à outra forma de alma. Como ocorre a criação, foi ex-simpulsionado³¹ ou seja, que ocorre quando a alma desce, quando algo mais vem dela que desce na inclinação. Ela então deixa a imagem ir?? E como a inclinação não é uma falha? Pode-se supor isso [25] se a inclinação for uma iluminação direcionada para o que está abaixo, não é uma falha, assim como não é culpa lançar uma sombra, mas o agente responsável é o que é iluminado; pois se não existisse, a alma não teria onde iluminar. Dizem a alma lá - antes, para descer e inclinar no sentido de que o que foi iluminado de suas vidas junto com ela. Ela deixa a imagem passar, então, se não houver nada perto para recolhê-lo, e ela deixa para lá [30]) não no sentido de que é separado dela, mas na medida em que não existe mais, e não existe mais se toda a alma olhar para lá (para o mundo inteligível). O poeta parece separar a imagem no caso de Heracles quando coloca sua sombra em Hades, mas o próprio Heracles entre os deuses³² desde que ele era obrigado a manter as duas histórias, que ele habita entre os deuses e que ele está no Hades; então ele os dividiu. [35]) Mas talvez a história fosse mais plausivelmente explicada dessa maneira: porque Heracles possuía uma excelência prática definitiva e era considerado digno de ser um deus por causa de sua nobreza de caráter, mas porque ele era ativo, e não contemplativo, para ter estado totalmente lá (no mundo inteligível) ele está acima e ainda há algo dele abaixo.

13. O que realizou a investigação desses assuntos, “nós” ou a alma? É “nós”, mas pela alma. E o que significa “pela alma”? É de fato por alma que a investigação foi realizada? Não, mas na medida em que nós são alma.

29. Platão, *República* 611 b 5.

30. Platão, *República* 611 c – 612 a.

31. Cf. IV, 8 (6).

32. Cf. *Odisséia* 11, 601–2 (e compare *Iliada* xviii, 117-19). A passagem combina duas tradições: Heracles, o mortal; e Heracles, que se tornara um deus. Sobre a dificuldade de reconciliar a presença de um *eidôlon* de Heracles em Hades com a contínua existência de Heracles na divindade heróica no Olimpo *Um comentário sobre a odisséia de Homero* (A. Heubeck, S. West, J. B. Hainsworth), vol. 2, livros 9–16, Oxford, 1959, 114 (on *Odys-sey* 11, 601-27).

A alma será então movida? Parece que devemos dar um movimento desse tipo à alma, que não é o movimento dos corpos [5], mas é a própria vida da alma. E o pensamento é uma forma maior de vida, tanto quando a alma pensa quanto quando o intelecto é ativo em relação a nós; pois isso também faz parte de nós e, para isso, subimos.

Comentário

2.1. Introdução

O Tratado I, 1 (53) é o último, mas que Plotino escreveu antes de sua morte em 270, mas Porphyry fez dele o primeiro tratado do primeiro *Ennead* (dedicado em grande parte a perguntas éticas) e uma introdução, portanto, à *Enneads* como um todo. Por quê? Tratado I, 1, é um trabalho difícil, pressupondo muito do que Plotinus já escreveu, mas tenta responder às questões filosóficas básicas que podemos nos perguntar como com-plex, múltiplo, e não seres simples: qual é a sede das emoções que experimentamos, e no que devemos localizar as atividades físicas e mentais resultantes da sensação?¹ Opiniões, raciocínio e pensamento pertencem a nós da mesma maneira e como poderíamos dizer? Ou, em outras palavras, o que em nós julga essas coisas? Quem, por exemplo, está escrevendo ou lendo o tratado? Plotino, portanto, põe em questão os elementos básicos de nosso ser humano que tomamos como garantidos, para que possamos reunir ou coletar o que nos torna humanos e tomar consciência do que somos.²

Um trabalho anterior, V, 3 (49), examinou o simples retorno do intelecto ou da alma sobre si mesmo no autoconhecimento e sugeriu a tarefa um pouco mais trabalhosa que entidades compostas, como seres humanos, devem empreender para se conhecer.³ O Tratado I, 1 é efetivamente uma análise dessa tarefa mais trabalhosa (provavelmente solicitada

1. As emoções que Plotinus menciona são prazeres (*hêdonai*), dores (*lupai*), medos (*phoboi*), garantias (*tharrê*), desejos (*epithymiai*), aversões (*apostrophai*). Estes são descritos no capítulo 1 como emoções (*pathemata*) e afetos (*pathê*), isto é, sentimentos ou emoções que experimentamos em vez de "paixões", que podem ser uma tradução enganosa desses termos. Uma distinção mais rigorosa entre eles *pathemata* e *pathê* pode ser discutido em outras partes do *Enneads* (ver, por exemplo,, B. Fleet, 1995 em III, 6 [26] 1, 1, onde significam "impressões" de qualidades sensatas e "afec-tions" da alma, respectivamente), mas os termos são usados de forma intercambiável no contexto deste trabalho e se referem às experiências ou sentimentos emocionais do ser humano composto. Em outras obras, *pathos* (e *paschein*) significa "experiência" em um sentido mais amplo, incluindo a experiência da alma (como, por exemplo,, no capítulo 1, parte I, passagem 6).

2. Sobre a questão da natureza humana, geralmente veja também *Enneads* VI, 7) (38) 4-7; II, 3) (52) 9; no alcance do eu III, 4) (15) VI, 7) (38) 6; e também A. H. Armstrong, 1967, 223-7; J. Igal, 1979, J. M. Rist, 1967, capítulo 11; W. Beierwaltes, 1981; P. Hadot, 1973, capítulo 2; G. J. P. O'Daly, (1973) *Filosofia do Eu Plotino*, Shannon, 1973.

3. Cf. V, 3, 17; e na questão do autoconhecimento, geralmente veja E. Warren, (1964) "Consciência em Plotino" *Fronese* 9, 83-97; G. J. P. O'Daly, 1971; W. Beierwaltes, 1991; K. Corrigan, 2000.

pelos leitores de V, 3) e, talvez, pela mente de Porphyry, serviu para introduzir a investigação filosófica como uma forma de autoconhecimento na qual - de acordo com o mandamento delphic, "conheça a si mesmo" - o resto da filosofia e qualquer vida autenticamente humana e auto-pesquisadora tem seu nascimento. "Eu me procurei", afirmou Heraclitus (*DK*, fr. 101). O que aparentemente ele encontrou? Entre muitas outras descobertas enigmáticas, ele descobriu que a paisagem do *psyche* era ilimitado, capaz de quebrar as barreiras entre vidas divididas de outra maneira: "Pois você não descobriria os limites de *psyche*, mesmo viajando por todos os caminhos: tão profundo a *logotipos* tem" (fr. 45). Este *lo-gos* ("uteração", "proporção", "medida", "significado", para mencionar apenas alguns dos possíveis significados da palavra nos dias de Heráclito) estão relacionados à inteligência compartilhada e ao divino *logotipos* ou fogo, que guia tudo. Como Heráclito novamente proclamou cripticamente, "é preciso seguir o que há com a inteligência [*tôi xunôi*]; isto é, o que é comum, para o comum [*Koinos*] está com inteligência [*xunôi*], mas embora o *logotipos* é comum que muitos vivam como se tivessem entendimento privado" (fr. 2). As palavras *com-mon* (*Koinos*) e *com inteligência* (*xunos*) são intercambiáveis em significado em grego e assim os fragmentos enigmáticos de Heráclito sugerem que se conheça de acordo com o *lo-gos* é ir além de um limite para uma paisagem compartilhada e, finalmente, divina.⁴⁾ De é claro que, para Sócrates, mesmo diante da morte, "a vida não examinada não vale a pena viver" (*Desculp*as 38a), com o que ele quis dizer que sua própria prática de perguntas e respostas e a busca para dar uma conta crítica, ou *logotipos* de si mesmo a serviço do deus profético de Delfos, era o chamado de sua vida.

Plotinus começa aqui com uma pergunta de Aristóteles *De Anima*, se a alma é realmente movida por esses afetos ou sentimentos⁵⁾ e com Platão *Alcibiades* Eu, que servi ao longo da antiguidade como uma introdução aos diálogos platônicos e que pergunta como podemos saber qual arte torna os seres humanos melhores e mais felizes se não sabemos o que somos nós mesmos (128 e). Onde, Plotino pergunta em I, 1, é a sede dos nossos sentimentos? Ele responde: em "alma" ou em "alma usando um corpo" ou em "alguma terceira coisa composta por ambos." Este último, por sua vez, pode ser uma "mistura" ou alguma nova forma ressurgindo da mistura. No *Alcibiades* Eu, Sócrates também descreve três possibilidades: o ser humano é "alma ou corpo ou o composto (de ambos)" (130 a); ele então procede à eliminação do corpo e do composto como definições adequadas do ser humano, uma vez que não são princípios dominantes. Então "a alma é homem" e (em relação ao corpo) "a alma que é homem é uma alma que usa o corpo como instrumento [*organon*]." Plotinus examina todas as três possibilidades de maneiras bastante diferentes em I, 1, mas ele também mantém uma visão muito relacionada à *Alcibiades* ' investigação, a saber, que conhecer a si mesmo envolve conhecer o melhor de si mesmo, o princípio dominante que "olhe para cima" o que fazemos. No *Alcibiades* Sócrates argumenta que a alma se conhecerá conhecendo seu aspecto mais alto, a saber, sabedoria, ou *phronesis*, em que todo o divino é refletido, assim como alguém pode se ver refletido na pupila do olho de outra pessoa (133 c). Assim, eu, 1, serve Por-

4. Nos significados de *logotipos* veja o capítulo 3.7, 3.9 abaixo.

5. Na concepção de alma de Aristóteles (e bibliografia), veja M. Nussbaum e A. Rorty (eds.), 1992, e dentro do contexto mais amplo do pensamento antigo (de Heráclito e Platão a Plotino e paradigmas médicos), ver geralmente S. Everson, ed.1991.

as intenções de phyry são um propaidêutico prático para a questão do autoconhecimento e para o resto da filosofia de Plotinus, e o capítulo 1 indica que o trabalho como um todo investigará livremente toda a gama do que significa ser humano no contexto de questões levantadas por Platão e Aristóteles.⁶

Vou aqui fazer uma série de perguntas relacionadas ao texto e pretendi esclarecer questões neste trabalho e em outros :

1. O que Plotinus quer dizer com a impassibilidade ou falta de efeito da alma? É essa a visão de que a alma superior não é afetada pelas paixões e percepções da vida corporal? Certamente isso faria pouco sentido do que realmente experimentamos.
2. O que Plotinus acha que é percepção? Nós realmente percebemos, ou é a alma que percebe através do meio do composto ou do corpo? Plotinus acha que a percepção é direta ou mediada e representacional?
3. Como devemos conceber a relação alma-corpo? Este é um problema fundamental para os leitores de Plotinus ou de qualquer neoplatonista posterior. A alma e o corpo estão unidos de alguma maneira genuína ou existe apenas uma conexão de acidente? Há também um problema cognato: o neoplatonismo está comprometido com a doutrina de uma pluralidade de formas substanciais, ou seja, com a tese de que existem muitas, não uma forma substancial no ser humano, com o resultado de que para Plotinus nunca somos verdadeiramente "Um." Um corolário desse problema é a visão de Bréhier (o grande tradutor do *Enneads* em francês) essa forma e matéria não combinam realmente no pensamento de Plotinus, como fazem no de Aristóteles.⁷ Isso é verdade? Dada a amplitude da alma e do intelecto superiores (cf. I, 1, 8–12), pode parecer uma conclusão inevitável.
4. O ser humano realmente desaparece no nível do intelecto, como Plotinus às vezes indica, ou qualquer coisa do que consideramos genuinamente humano sobrevive à separação da alma imortal do corpo? Como o tratamento do autoconhecimento no caso de sub-instâncias simples, como alma e intelecto, em V, 3 (49), se relaciona com essa tarefa mais trabalhosa de exercitar nossa humanidade em I, 1?⁸

2.2. O que Plotinus quer dizer com a impassibilidade ou falta de efeito da alma? (I, 1 [53] 2 e III, 6 [26])

Um grande problema para qualquer leitor do *Enneads* (e particularmente de III, 6 [26], "*Em a impassibilidade dos incorpóreos* ") é aquela entidade composta, entre os seres humanos eles parecem estar impressados entre dois tipos diferentes de impassibilidade ou incapacidade de sentir qualquer coisa: uma matéria insensível e uma alma insensível! O mundo pode mesmo

6. Cf. G. J. P. O'Daly, 1971, 7–19 em I, 1 e o mandamento Delphic: conheça a si mesmo.

7. E. Bréhier, 1928, 200.

8. Para considerações mais amplas sobre ser humano, personalidade e identidade no pensamento antigo em geral, ver C. Gill, 1990; 1991, 166-93; 1995.

seja um lugar frio, mas isso parece muito frio para conforto. Como Plotinus alcança e declara essa posição em I, 1, 2–3?

Como tantas vezes ao longo do *Enneads*, O argumento de Plotinus se volta para a questão de como usamos a linguagem e o que queremos dizer com os termos que usamos. Aristóteles também analisa a alegação de forma como substância (uma afirmação "mais intrigante", diz ele) *Metafísica* VII (1029 a 33) em termos do que poderíamos significar com isso. Plotinus empresta parte dessa linguagem, embora com efeitos diferentes. Se a alma e seu ser essencial forem diferentes, a alma será um composto e não haverá problema em atribuir todo tipo de coisas e sentimentos físicos a ela. Mas se a alma e seu ser essencial são os mesmos, então a alma será uma forma, e não um composto de forma e matéria, e não será correto dizer que ela se sente, blushes, blanches, e assim por diante, pelo que queremos dizer será, não que a alma seja o sujeito de tais coisas, mas que o ser humano (isto é, o indivíduo com-pounds que somos) tem essas experiências. É claro que, nesses termos, a imortalidade da alma parece seguir naturalmente, já que ela dá algo, mas não recebe nada (2, 9–12).

O problema está na suposição de que realmente existe um sentido em que se poderia dizer que "minha" alma ou "sua" alma simplesmente é ser ou substância essencial. Mas pode um? De fato, Plotinus dá uma resposta um tanto sutil a essa pergunta, embora você não pense assim apenas olhando para o capítulo 2. Sua resposta implicitamente é que, em nossos casos, a alma também é uma imagem no complexo (ou seja,, alma "dá algo de si mesma a outro"; pois o que isso significa ver a definição de Plotinus de todo o observador humano a 7, 1 ss.), e uma imagem da alma pode sentir todo tipo de coisa, mas apenas porque é uma imagem, como vimos acima, não deixa necessariamente de ser alma. Muitas coisas contingentes e acciden-tal podem, em certo sentido, ser atribuídas com razão à imagem da alma como sujeito (embora essa seja uma maneira estranha de falar, e nós as atribuiríamos mais naturalmente apenas à entidade composta; isto é, você, eu ou o composto de alma / corpo de imagem). Mas o problema da alma não é simplesmente resolvido lá, pois ela também deve ser uma substância de alguma maneira, principalmente se for um princípio organizador ou uma forma do corpo (como Aristóteles diz que está no *De Anima* (II, 1) - uma visão complexa que Plotinus examina abaixo).

Aristóteles afirma no *Metafísica* que cada substância primária é idêntica ao seu ser essencial (VII, 6). Ele distingue entre "coisas ditas em si mesmas", que são idênticas ao seu ser essencial (por exemplo,, "ser um ser humano" denota a essência de todo ser humano individual) e "coisas ditas em termos de acidente", que não são idênticas (por exemplo,, ser um ser humano branco não é idêntico à essência de alguns seres humanos). Quando chegamos a perguntas como "Sócrates é idêntico ao seu essence?" (cf. 1032 a 8; 1037 a 5–10), então a resposta parece ser que depende do que queremos dizer em cada caso. Se por Sócrates queremos dizer sua alma, então isso é o mesmo que sua essência; pois alma é substância, Aristóteles declara forma e essência (por "essência" Aristóteles usa essa frase curiosa *para ti en einaiou* "o que deveria ser" - sobre o qual se vê 3.7 abaixo) do corpo qualificado (cf. 1035 b 14–22). Se queremos dizer o composto de alma e corpo, Sócrates não é idêntico à sua essência (cf. 1043 b 1–4).

Plotinus não está simplesmente fazendo uma suposição claramente estúpida aqui ou tomando como certo o que ele vai provar. Se a alma é um princípio real em algum sentido, podemos

diga, então como podemos falar sobre a alma na linguagem da predicação essencial será um problema. Plotinus indica vários problemas prementes imediatos com esse tipo de linguagem no final do capítulo 2: a alma não perceberá se a percepção é a recepção de uma forma (2, 25 e segs.). Em grego, *aestese*, gostar *percepção* em inglês, pode ter conotações ativas e passivas. Quando é passiva, a tradução “sensação” provavelmente se encaixa melhor, embora eu mantenha a “percepção” por toda parte (em parte porque mesmo a sensação passiva depende da percepção ativa).⁹ Mas a visão que Plotinus expressa aqui é tendida a apresentar a *problema* que ele assumirá nos capítulos subsequentes. Aparentemente, a alma em si mesma também não terá raciocínio e opinião, uma vez que dependem de dados sensoriais (2, 27). Também, na lista de conseqüências problemáticas, Plotinus desenha a tese de im-passibilidade, não há como contornar o problema que a alma está no corpo: “devemos supor a alma no corpo” (3,1). Em outras palavras, teremos que pensar em como é possível colocar a alma no corpo e, no entanto, tornar a alma intransitável. Assim, Plotinus não está simplesmente assumindo uma posição ingênua que ele defenderá a todo custo. Em vez disso, a suposição de que “alma” ou “imagem de alma” é uma substância primária (embora não seja absolutamente incompatível com a outra tese de que a alma pode, em certo sentido, ser composta [cf. 7, 1 e segs.]), embora pareça fornecer o que ele pode estar comprometido, leva a alguns modos estranhos de falar sobre a alma. Esses modos diferem com outros modos comuns de falar que também requerem investigação.

Para avaliar adequadamente a tese de impassibilidade, devemos examiná-la em seus próprios termos em todo o curso do argumento de Plotinus. Minha intenção aqui, no entanto, é apenas mostrar que o que parece ingênuo à primeira vista é um exame mais minucioso compreensível como um genuíno problema filosófico. A tese da impassibilidade está ligada aos problemas de percepção e da relação alma-corpo. Ao examiná-los abaixo, não estaremos divergindo de nossa consideração de impassibilidade.

Vamos começar, então, sugerindo uma resposta para o quebra-cabeça de que o ser humano está imprensado entre dois tipos de “sentido”, alma e matéria. Podemos então avaliar essa resposta no contexto da percepção e da relação alma-corpo.

Quando Plotinus diz que a alma é intransitável, ele quer dizer que não podemos falar sobre a alma como se fosse uma maçã, uma árvore ou um ser humano. A atribuição de mudanças físicas à alma é inadequada, ele argumenta por motivos aristotélicos em III, 6 (26), 2, 46–52, uma vez que a passagem da potencialidade para a atualidade no caso de coisas imateriais não é acompanhada de mudanças qualitativas (cf. Aristóteles, *De Anima* 417 b 5-16). Afec-tions e mudanças devem ser atribuídas ao composto e não à alma, pois, caso contrário, “corremos o risco . . . [de dizer] que a alma cora ou empalidece” (III, 6 [26] 3, 7–11; cf. *De Anima* 408 b 11–15 e I, 1, 4, 25–7). Consequentemente, a parte da alma afetada não é a força da alma, que permanece imóvel, mas a forma ou alma no composto.

Certamente a parte que deseja está na matéria e, portanto, também é a parte que governa a nutrição, o crescimento e a geração, que é a raiz e o princípio da desejada e afetiva

9. Para *aesthensis* ver particularmente J. I. Beare, 1906; W. Beierwaltes, 1991, 193–4; E. K. Emilsson, 1988; H. Benz, 1990; K. Corrigan, 1996a, 135-145.

(*pathêtikon*) forma. Mas não é apropriado que seja de qualquer forma . . . afetado, mas permanece em repouso e sua matéria entra no estado de ser afetada (*dez de hylên autou en tôi pathei gignesthai*) quando entra, e a forma desperta o carinho sua presença. Pois, é claro, o princípio do crescimento não cresce quando causa crescimento ou aumenta quando causa aumento. Nem em geral, quando causa movimento, é movido por esse tipo específico de movimento que causa, mas ou não é movido de maneira alguma ou é um tipo diferente de movimento e atividade. (III, 6 [26] 4, 32-41)

Observe as nuances da passagem acima que parecem levar em conta nossa experiência comum. Sem alma, não poderíamos sentir nada porque a alma fornece o poder. Mas dos sentimentos físicos e até psicofísicos que experimentamos (se fizermos essa distinção), dizemos isso *nós* experiência; isto é, queremos dizer que a entidade composta ou o agente incorporado os experimenta, não a força da alma organizadora. "Eu" como sorvete, não meus dentes, minha boca, meu DNA ou minha capacidade psíquica de diversão ou o "poder nutritivo" da alma. Às vezes, queremos dizer algo um pouco fora do comum (e os gregos costumavam fazer uma maneira "comum" de falar, por exemplo,, como no Safo, "minha alma voou com a minha inteligência"¹⁰) quando ela vê sua amada). Para o exame, "ouvir esse violino mudou *minha vida*" Ou "conhecer essa pessoa virou tudo de cabeça para baixo." Nesses casos, onde o que nós *média* é certamente uma ex-periência emocional, mas algo mais fundamental também, então Plotinus diz que não estamos falando de mudanças qualitativas tanto quanto de "um tipo diferente de movimento e atividade" (cf. Aristóteles, *De Anima* 417 b 5-16). Não é apenas a alma "impassível" o poder *para* sentindo-se no complexo, mas aqui também é onde estão situados sentimentos mais fundamentais que nos transformam (e talvez deixem o "composto" tremendo com os pós-remores, por assim dizer). Isso explica como Plotinus pode *pergunte* a questão de saber se a alma experimenta *puro prazer* quando ela está sozinha (2, 29-30). A resposta será sim. "Deixe o apetite [*minéxe*] pois o bem não é uma propriedade comum, mas pertence à alma, assim como a outros afetos ", afirma Plotinus no meio de uma discussão sobre desejo sexual (5, 24-6). Agora, é claro, podemos implorar em sua defesa: não sexo também, Plotinus; você deveria ser intransitável - especialmente quando o pobre homem que escreveu este trabalho provavelmente já estava com a terrível dor de sua doença final. Mas o fato é que Plotinus trata o desejo sexual (que poderíamos esperar que ele consignasse imediatamente ao complexo) de maneira muito mais sutil como um problema genuíno para a filosofia, pois, como ele argumenta em outro trabalho tardio, III, 5 (50) *No amor*, esse desejo é incompreensível sem o bem (ver especialmente 1, 26-8). É claro que isso também pode ser misturado com muitas outras coisas e até distorcido de todo reconhecimento.¹¹

A alma tem afetos (*pathêmata*) ou "sentimentos" (cf. III, 5, 1, 65), mas são seus próprios sentimentos e não os do composto ou do corpo. A análise de Plotinus de sentimentos tão diferentes e complexos é sutil, clara e, às vezes, absolutamente prática

10. Pe. 118 A. Edmonds *Lyra Graeca*, J. M. Edmonds, Londres-Nova York, 1922-1927.

11. No lugar do desejo na obra de Plotinus, ver R. Arnou, 1967; H. Blumenthal, 1971; K. Corrigan, 1996a, 273-83.

tical. A tese da impossibilidade de alma, então, é muito mais sutil do que parece. Pois tenta distinguir e explicar as formas físicas, psicofísicas e psicológicas de experiência em termos de uma análise do que queremos dizer na fala comum.

A análise da matéria de Plotinus não é menos sutil. Dizer que o assunto é "impassível" é reconhecer que, quando falamos de matéria sofrendo algum carinho, não queremos dizer que o assunto seja um pequeno agente experimentando *x*, *you* *z* ou que a relação entre forma e matéria é uma entre duas coisas físicas distintas ou "gêneros". "A matéria não empalidece ou cora; nós fazer. Mas a matéria, embora "impassível" dessa maneira, é *pas-sive* à sua maneira para o poder operacional da forma inteligível, como Plotinus deixa claro nos capítulos posteriores de III, 6 (26). Mas essa é uma questão de transformação substancial, não de mudança qualitativa: a matéria não se cala ou cora, mas é levada à perfeição em compostos pelo poder criativo da forma inteligível (enquanto isso acontece *para tudo* ainda mantendo sua própria natureza ou nada).¹²⁾

Portanto, ler III, 6, 2 pela primeira vez ou isoladamente de outros tratados pode nos dar a impressão de que a alma é uma entidade abstrata e insensível e que somos presos sem conforto entre dois indesejáveis indesejáveis (como "fogo" e "gelo" no poema de Frost ou no de Dante *Purgatorio* e *Inferno*).¹³⁾ Mas essa impressão não é apenas enganosa; é falso. A antropologia de Plotinus inclui uma análise multidimensional muito mais sutil de sentimentos, faculdades e suas sombras ou nuances.

2.3. Nós realmente percebemos e percebemos direta ou mediatamente? (I, 1 [53] 3–7 e outros textos)

Hegel está inteiro *Fenomenologia do Espírito* emerge do que está implícito, mas não pode ser contido pela percepção ou sensação mais simples de qualquer coisa. Há muita percepção que não atende aos olhos, por assim dizer. No entanto, seria muito difícil nos convencer de que não somos "nós" que estamos percebendo ou que não percebemos diretamente as coisas reais, embora todos nós talvez experimentemos desconexão de nós mesmos e de objetos percebidos, se é uma experiência de náusea quase vampira, como no romance de Jean-Paul Sartre com o mesmo nome, ou apenas o quebra-cabeça de nosso repente não saber quem somos. Simone Weil coloca desta maneira: quando uma pessoa bonita se olha no espelho, ela pensa: "Sou eu." "Quando uma pessoa feia se olha no espelho", ela sabe que não é isso."¹⁴⁾ Portanto, com a cautela, o que podemos significar por "eu" ou "eu"

12. Sobre o assunto, veja os capítulos 1.10 e 3.8 e *Enneads* II, 4 (12); II, 5 (25); III, 6 (26); Eu 8

(51).

13. Frost: "Alguns dizem que o mundo terminará em fogo, / Alguns dizem em gelo./ Pelo que eu provei de desejo / mantenho com aqueles que favorecem o fogo." No Dante's *Inferno* Satanás não habita no fogo, mas em um poço congelado. No *Purgatorio* Dante emerge com alívio do inferno: "os céus pareciam se alegrar em suas chamas" (I, 25, tr. Charles S. Singleton *Dante Alighéri. A Divina Comédia*, 3 vols. Princeton, 1970); mas escalar o monte do purgatório é

a purgação abrasadora. Compare as famosas linhas de T. S. Eliot sobre o amor "o tormento": "Vivemos apenas, apenas suspiros consumidos pelo fogo ou pelo fogo" ("Little Gidding", em *Quatro quartetos*).

14. Simone Weil *Gravidade e graça* Londres, 1963 (Routledge e Kegan Paul), 29.

ou "nós" não é uma questão simples, vamos abordar a questão de quem realmente faz o que recebe e quem percebe o que e como no *Enneads* primeiro, olhando para o argumento de Plotinus em I, 1, 3 e segs. e depois situando-o no fundo de outros tratados.

A questão da percepção, como vimos, segue o dilema entre a impassibilidade / imortalidade da alma e sua posição "no" corpo. Se "a alma usa o corpo como instrumento" (de acordo com o *Alcibiades* Definição acima), então a alma pode ter algum tipo de experiência derivada ou indireta, assim como um artesão pode dizer para experimentar as coisas através de suas ferramentas (3, 3–11). Mas como serão os afetos (*pathê*) realmente alcança a alma (3, 12)? A alma e o corpo estão misturados para que a percepção dos sentidos reconheça uma afeição e percepção corporais que acabam na alma (3, 18–5, 9–11)? Isso não começa a deixar claro como a percepção pode ocorrer, afirma Plotinus (5, 11–12). Ele está pensando aqui na percepção dos próprios estados físicos ou psicofísicos. Ele continua sugerindo que possamos olhar para a questão do ângulo reverso - isto é, de alma para corpo - e ver sentimentos (neste caso *lupê*, ou dor) como originário de um julgamento, como argumentam os estóicos (5, 12–15). Mas a que pertence a opinião? Por trás, pode-se ter uma opinião ou fazer um julgamento sobre algo sem qualquer sofrimento ou sentimento de companhia, assim como alguém pode ser absolutamente indiferente aos bens presentes (5, 15–21). A questão se resolve, para Plotino, no problema de como a alma se alimenta como faculdades da *alma* devem ser configurados em relação ao composto (ou seja,, o ser humano incorporado) e os objetos percebidos para que todo o organismo seja adequadamente articulado e seus poderes e o sujeito *tem* esses poderes são guiados por distinções (6, 1–7). Aqui Plotino vê um problema triplo: 1) isso parece comprometê-lo com a visão de que apenas o composto, e não a alma, está vivo (6, 7–10: “e o poder da percepção não perceberá, mas o sujeito que tem o poder ”) 2)) se a percepção é um movimento através do corpo que acaba na alma (isto é., na consciência), como poderíamos evitar dizer que a alma percebe?; e 3) embora possamos dizer que "nós" percebemos em virtude da presença de um poder de alma imóvel, como "nós" podemos perceber alguma coisa se não contamos esse poder de alma com o "nós" ou sujeito composto (6, 10–16)?

Em I, 1, 7, consequentemente, Plotinus descreve sua própria versão peculiar idealista-realista, mas definitivamente platônica, da percepção, que ele primeiro expressa em uma visão complexa da relação alma-corpo (7, 1–6) e que eu pegue diretamente na seção 2.5 abaixo. O resultado é que o ser composto percebe não apenas em virtude da presença de uma força da alma, mas porque toda a alma aparentemente está envolvida no que significa ser um ser humano incorporado. Plotinus pergunta:

Mas como somos nós que percebemos? Presumivelmente, porque não somos libertados da criatura viva desse tipo em particular, mesmo que haja outras coisas de mais valor do que nós que estejam presentes em toda a substância do ser humano, que é composta de muitas coisas. E o poder de percepção da alma não precisa ser de objetos sensíveis, mas deve ser capaz de apreender as impressões [*erro de digitação*] que vêm a estar na criatura viva por causa da percepção; pois esses já são objetos inteligíveis. Portanto, a percepção externa é uma imagem desse poder de percepção na alma, que é mais verdadeiro em substância e uma contemplação intransitável de formas. (7, 6-14)

Aparentemente, a visão de Plotinus é que a percepção é real e nós percebemos. Mas o "nós" referido pode significar coisas diferentes, como ele estipula mais tarde (I, 1, 7, 14–24; 9,

15 ff.; capítulos 10–11, *passim*). Podemos incluir funções mais altas (como raciocinar, opinião e pensamento) ou restringir o foco às funções mais baixas. De qualquer forma, a criatura viva que é o ser humano também é "nós" no sentido mais amplo, e mais "nós" se incluirmos o raciocínio: "Pois desde que o ser humano é coextensivo com a alma racional, sempre que raciocinamos, somos nós que raciocinamos porque os raciocínios são operações ativas da alma" (7), 21–3).

Para Plotinus, então, o que poderíamos chamar de percepção passiva é uma função humana que compartilhamos com o resto do reino animal e vegetal de diferentes maneiras. Mas a percepção, de maneiras mais significativas, é cognitiva e intelectual, de modo que o mesmo *poder* de por concepção começa a florescer quando examinamos ou realmente prestamos atenção *o que* nós ceiamos por. A percepção torna-se assim uma parte genuinamente criativa de uma existência autoconsciente e discriminatória. Sim, parece *nós* realmente percebera *coisas*, mas "somos muitos" (9, 7) e, portanto, o contexto cognitivo e intelectual da percepção, que permite a abertura de uma autêntica vida interior (ou seja,, uma vida que não é apenas uma ilusão ou uma preferência egoísta mascarada, mas que pode ser *testado*),¹⁵ é mais o "ser humano interior" (cf. 10, 15)¹⁶: "aqui estão precisamente 'nós' acima de tudo" (7, 16–17).

É claro que, quando olhamos para o platonismo deste e dos capítulos seguintes, podemos não encontrar realismo nessa visão, mas entidades espirituais fantasmagóricas, ou ho-munculi, apertando um mundo igualmente insubstancial. Ainda podemos ver o espectro do sábio impiedoso do estofamento em uma alma que permanece inalterada pelo que "ele" vê. Então, novamente, que evidência existe em I, 1, de que realmente percebemos algo além do que nossas "almas" querem que vejamos? No contexto do *Enneads* como um todo, duas questões aqui são cruciais para uma avaliação equilibrada da teoria de Plotinus: primeiro, percebemos as coisas diretamente ou apenas nossos afetos sobre as coisas? Segundo, como os afetos, ou passividade, se encaixam nessa imagem?

2.4. Percebemos coisas ou nossas impressões sobre as coisas?

No *Enneads* como um todo, em suma, Plotinus acha que percebemos as coisas diretamente.¹⁷ *Ennead* IV, 6 (41) 1, afirma explicitamente: quando percebemos alguma coisa, olhamos diretamente e percebe lá onde está (1, 11–18; 23–32), não no sentido de obtermos uma amostra física ou porque já temos sua forma (1, 18–23). A percepção é real, direta por si só, e aparentemente ocorre lá onde o objeto está (IV, 6 [41] 1, 14–18; VI, 4 [22] 12, 109–12). Como Plotino rejeita o meio transparente afetado de Aristóteles como condição suficiente para a percepção (cf. IV, 5 [29] 4, 1–7), é difícil

15. Veja o Capítulo 4 em V, 8 (31), 1, para enfatizar que Plotinus coloca a importância de testar as opiniões e conclusões de alguém. Isso é essencialmente platônico.

16. Plotinus está citando deliberadamente Platão *República* 589 a – b): “quem diz que a justiça é vantajosa diria que devemos fazer e dizer essas coisas das quais o homem interior (*hō entos anthrōpos*) do homem será mais forte.”

17. Esta seção (2.4) é adaptada de K. Corrigan, 1996a, 138 ss.

saiba o que ele quer dizer quando diz que a percepção ocorre lá onde está o objeto. Aristóteles supõe que o percipiente e o objeto percebidos sejam unificados no ato de perceber por uma única atividade, mas Plotinus parece ir além disso e sugerir que ele pensa no órgão sensível como se estendendo até o objeto. Isso é talvez em virtude de ser uma parte compreensiva de um organismo maior, embora, como veremos abaixo, essa simpatia não dispense a necessidade de que o poder da percepção seja atualizado através dos sentidos. No entanto, devemos interpretar isso, enquanto a impressão de material está presente como uma transmissão no ar (e é, portanto, divisível) a atividade do som ou da luz como percepção deve ser entendida como um poder discriminatório indivisível da própria alma, por parte do percipiente e do objeto percebido. Percebemos um objeto genuinamente externo a nós, mas isso requer interpretação e contextualização. Portanto, se os “nós” que percebemos são complexos, o objeto percebido é igualmente complexo e requer uma percepção ativa e discriminadora para compreender todo o seu bem. A percepção ativa nesse sentido, portanto, é a reunião do percipiente e do objeto percebidos, e uma compreensão real do objeto onde e como ele está. Por outro lado, a percepção passiva, ou talvez uma forma de sensação que analise sem ver o todo do objeto, divide essa totalidade em partes e em coleções de qualidades, quantidades e relações discretas e, nesse grau, é mais abstrata.

Na visão de Plotinus, então, a causalidade não é apenas uma característica *objetos* agindo sobre nós para projetar idéias ou sensações no sujeito percipiente; isto é, “cópias” ou “semelhanças” de padrões existentes em substâncias materiais, como na teoria da percepção de John Locke (1632-1704). Na teoria de Locke, nossas idéias são cópias de qualidades primárias (extensão etc.) deveria existir no objeto, em oposição às qualidades secundárias (cores, sons, gostos, etc.), que “não são nada nos próprios objetos, mas poderes para produzir várias sensações em nós . . . como cores, sons, gostos.” Nem na visão de Plotinus, a percepção é apenas uma função dos assuntos espirituais, como pode parecer o caso da versão alternativa de George Berkeley (1685-1753) do dualismo epistemológico.¹⁸ Os objetos sensoriais devem ser compreendidos inteiros, e “o que vê e o que é visto deve ser dois. O que vê . . . deve ser outra impressão (*erros de digitação*) em outro lugar, mas não no que o vê ”(IV, 6 [41] 1, 36–9). Em suma, as declarações de Plotinus em IV, 6 (41) 1 e VI, 4 (22) 12, 10–12, apóiam a visão de que sua teoria é realista, não conceitual ou representacionista.

Por outro lado, duas outras passagens, V, 3 (49) 3, 33 e V, 5 (32) 1, 15–19, sugam o contrário. A passagem V, 3 (49) 3, diz diretamente: “percebemos através da percepção e somos os percebentes” no texto de Henry-Schwyzler; quase todos os outros editores (Theiler, Harder, Cilento, Armstrong, Beierwaltes) colocam um negativo na linha: “não somos os percebentes.” No entanto, como Henry e Schwyzler apontam, nas linhas 40–1, Plotinus diz “pois sempre percebemos”, o que torna o negativo improvável, mas talvez não encerre o problema. Na textura comparativa geral de toda a passagem (percepção, raciocínio e pensamento), no entanto, mesmo que Plotinus realmente tenha escrito um negativo, ele não quis dizer que não somos os percebentes, mas que a percepção não é tanto “nós” quanto é razão.

18. Embora isso dependa muito de como se interpreta a teoria de Berkeley. Para uma característica dessa interpretação, consulte K. Corrigan, 1994, 67–86.

Este também é o ponto em questão, a meu ver, em V, 5 (32) 1. Aqui Plotinus argumenta que percepção sensorial é uma imagem (*eidôlon*) da coisa que “não apreende a coisa em si: pois isso permanece fora” (15–19). Essa passagem não é fatal para a hipótese realista *either*, pois faz um ponto um pouco diferente do que se poderia supor à primeira vista. O intelecto conhece seu objeto como ele mesmo, pois o intelecto conhece a essência, ou “o que é”, da coisa. A percepção, no entanto, é da qualidade, não da essência (cf. V, 5 [32] 2, 1–9; II, 6

[17] 1, 42–9) e, na percepção, o objeto *faz* fique do lado de fora. Quando Plotinus afirma isso *aesthensis*, ou percepção, não “leva” (*lambanei*) a coisa em si, ele não significa que a percepção seja indireta, mas que, diferentemente do intelecto, que “pega” e “tem” seu objeto diretamente como ele, a percepção não pode possuir seu objeto dessa maneira. Percepção é menos direto do que se pensava. Mas isso não afeta a hipótese da visão direta na sua próprio contexto. Assim, Plotino sustenta que a percepção é ativa e direta, mas menos direta que o pensamento.

2.5. Como os afetos se encaixam no quadro geral?

Como os afetos se encaixam nessa imagem?¹⁹ Em um trabalho anterior, IV, 4 (28) 23, Plotinus deixa claro que, embora a percepção possa ser direta, não pode haver percepção de objetos sensoriais sem a mediação do composto e seus afetos. *Alma* não recebe objetos sensoriais diretamente; o composto é o que percebe em virtude do poder da alma.

Não pode haver, então, nada além dessas duas coisas, o objeto externo e a alma: desde então, a alma não seria afetada [*pathoi*]; mas deve haver uma terceira coisa que será afetada, e é isso que receberá o formulário [*para ter morphên dexomenon*]. Isso deve estar sujeito a afeições semelhantes [*simpatiza . . . kai ho-moiopathes*] e de uma questão com o objeto dos sentidos [*hyles mias*], e deve ser isso isso é afetado e o outro princípio [*alma*] que sabe; e seu afeto deve ser de tal tipo que retenha algo do que produziu [*para pathos*], mas não é o mesmo que é, mas como é entre o produtor do afeto e a alma, deve ter um afeto que se situa entre o sensível e o inteligível, um meio profissional que de alguma forma liga os extremos a cada um. outro [*meson analogon, synap-ton pôs ta akra allelois*], com capacidade de receber e transmitir informações [*dektikon hama kai apaggeltikon hyparchon*], adequado para ser assimilado a cada um dos extremos [*epitédeion homoiouthenai hekaterô*]. (IV, 4 [28] 23, 18-28)

Plotinus está aqui adaptando a noção de Aristóteles do órgão dos sentidos como uma média proporcional ou equilíbrio entre dois extremos. Os órgãos dos sentidos não recebem formas sensatas com a matéria; eles assumem essas formas juntamente com suas condições materiais, mas sem a matéria real. O que isso significa em Aristóteles tem sido objeto de muito debate, e a visão de Plotinus ainda é indiscutivelmente mais obscura. Isso parece provável. A detecção de afeição não é apenas uma mudança física (por exemplo, uma modificação da retina ou da

19. Pela dificuldade de traduzir *pathê*, *pathêmata* (“Paixões”, “afecções”, “impressões”), ver nota 1 acima e D. B. Fleet, 1995, 72–3. Sobre os afetos, ver H. J. Blumenthal, 1971, 45 e segs.; e K. Corrigan, 1996a, 269 (re: a afeição “inteligível” da alma; cf. 1986a, 175 e n. 23).

olho se tornando uma certa cor ao perceber essa cor) mas uma mudança psicofísica na qual o órgão sensorial recebe uma aparência da coisa (por exemplo, a maneira como um determinado objeto é azul—se isso é concebido como o olho realmente ficando azul ou como o olho assumindo a forma de azul no objeto) que é simultaneamente uma afeição da alma no complexo. O que é passivo do ponto de vista da recepção e transmissão do formulário é ativo do ponto de vista da percepção direta do objeto dos sentidos. A alma julga e ajusta suas percepções aos padrões mais elevados de razão e intelecto descursivos (cf. Eu, 1 [53] 7; V, 3 [49] 3; VI, 7 [38] 5–6), mas a percepção não é um processo de alma julgando seus afetos. A “alma” ou “eu” percebe diretamente objetos sensoriais (já de maneira interpretativa ou cognitiva) por meio das afeições do composto ou do corpo ensurdecido. Os afetos, portanto, contribuem decisivamente para o conteúdo da percepção dos sentidos e certamente também para o desenvolvimento de atividades ocultas.

O ponto é o seguinte: enquanto as análises de percepção e sensação de Plotinus são sucientemente difíceis e obscuras para apoiar interpretações significativamente diferentes, seria equivocado anular a tese impassível da alma como uma forma de dualismo absurdo envolvendo uma alma platônica fantasmagórica intuindo as coisas diretamente e de alguma forma acrescentadas à entidade composta de alma e corpo. A posição de Plotinus é mais complexa que isso. A alma não é uma entidade adicionada ao corpo composto ou ensurdecido, mas o poder unificador que torna possível a percepção. O sujeito percipiente é uma unidade orgânica em virtude da presença da alma, de modo que não se deve dizer por esse motivo “meu sentidos de mão ou olho x e eu também ”ou“ eu percebo x e minha alma também.”Enquanto alguns dos tratamentos de percepção e alma de Plotinus, juntamente com os primeiros trabalhos de Agostinho contra o ceticismo em busca de princípios indubitáveis, prenunciam claramente o cartesiano *cogito* e o moderno problema mente-corpo (como sugeriu E. K. Emilsson com base em um estudo penetrante da percepção dos sentidos no *Enneads*), a teoria de Plotinus da alma impassível não deve ser tomada em nenhum sentido como exemplo ou precursora da teoria posterior introspectiva ou do que Gilbert Ryle chama de “mito de Descartes” no *Conceito de Mente*, pois a alma em Plotinus não é uma adição nem parte de nem mesmo um nível adicional de explicação para o organismo composto: a alma é sobre o que o organismo composto realmente significa. Em outras palavras, uma visita guiada à percepção e ao lugar da alma na percepção no *Enneads* não enumeraria todas as partes e depois procuraria a alma, pois isso contradiz o que considero a posição fundamental de Plotino de que não há partes em primeiro lugar sem o princípio que as organiza e unifica. Nem a alma percebe nem o organismo, nem mesmo “nós” por “ter” alma, mas nós “na medida em que somos alma” (cf. Eu, 1 [53] 13). Portanto, a tese impassível da alma, pelo menos por esse motivo, é compatível com uma visão realista não apenas da percepção, mas também da ação integral na qual os “nós” que agimos são agentes genuínos e nem fantoches, nem entidades espirituais adicionais, nem indiferentes. sábios sobre-humanos.

2.6. Corpo da alma e além (I, 1, 4-7)

Com o exposto, podemos olhar para a relação alma-corpo.²⁰ Em I, 1, 7, Plotinus caracteriza essa relação em uma única frase unificadora :

Que seja o composto que percebe, e a alma por sua presença não se entrega dessa maneira qualificada ao composto ou ao outro elemento do composto, mas faz com que o corpo seja qualificado dessa maneira e um tipo de luz que é dada a si mesma a natureza de a criatura viva, algo diferente, ao qual se diz que perceber e todos os outros afetos da criatura viva são longos. (7, 1-6)

Não podemos ler a frase acima de maneira significativa sem estar cientes da história bronzeada do pensamento anterior sobre a questão, particularmente o seguinte:

1. A visão de Platão da alma como imortal, incorpórea e incomposita (ou não composta) no *Phaedo* e ainda composto de uma maneira diferente, internamente, no *República*, *Phaedrus*, e *Timaeus*.²¹
2. A visão de Aristóteles, em oposição a Platão, de que a alma como forma organizadora do corpo vivo é mortal, mas esse intelecto talvez, que não parece ser a função de um órgão corporal específico, possa ser imortal (*De Anima* II, 2; III, 4-5). A dificuldade de explicar essas duas visões em Aristóteles, no entanto, é a história subsequente de sua interpretação *De Anima*.²²
3. A visão materialista estóica²³ essa alma é um tipo de corpo com, talvez, uma imortalidade impessoal limitada e a visão epicurista de que a alma é uma coleção de átomos finos (semelhantes a neurônios), em oposição aos átomos gordurosos que compõem nossas partes mais densas e lentas.

Em um trabalho inicial, IV, 7 [2] (que vale muito a pena consultar juntamente com as principais obras da alma IV, 3-5 [27-29] e IV, 8 [6]), Plotinus argumentou que a alma não é um corpo ou algo dependente do corpo ou de uma harmonia ou epifenômeno do corpo partes. Vale a pena examinar seus argumentos e, para um esboço rápido, veja O'Meara, 1993, 12-21).²⁴

20. Sobre a questão do corpo da alma em Plotinus, ver H. J. Blumenthal, 1971, capítulo 2; A. N. M. Rich, 1963, 2-15; E. K. Emilsson, 1988, 145-8 compara Plotinus com Descartes; ver também Emilsson, 1991 (em S. Everson, ed.), 148-65; D. J. O'Meara, 1985, 247-62; K. Corrigan, 1985; 1996a, 320-82.

21. Na psicologia de Platão, veja T. M. Robinson, 1970 *Psicologia de Platão* Toronto; W. K. C. Guthrie IV, 1975; S. Lovibund, 1991 (em S. Everson, ed.), 35-55.

22. Veja especialmente M. Nussbaum e A. Rorty, 1992.

23. Na noção estóica de alma e corpo, ver A. Long, 1982, 34-57; na relação de Plotinus com o pensamento estóico, veja A. Graeser *Plotino e os estóicos*, Leiden, 1972, e em conexão com sua polêmica anti-estática em IV, 7 (2), M. Van Straaten, 1975, 164-70.

24. Veja também Platão *Phaedo* 42 a ss. (Refutação de Sócrates do ob- epifenomenalista de Simmias

jection).

Como Plotinus aborda a questão nos capítulos anteriores de I, 1? Ele destaca uma série de possibilidades no capítulo 3 :

1. Alma e corpo são misturados, no sentido de uma mistura física.²⁵
2. A alma é "tecida através" do corpo, pois Platão descreve a alma do mundo como "tecida através" de seu corpo *Timaeus* 36 e 2 (ver apêndice A, 3).
3. A alma não está separada da matéria (ou seja,, é uma forma "in" mat-ter).
4. A alma é uma forma que toca a matéria, enquanto o timoneiro dirige o navio.
5. Em uma perspectiva, a alma é separada ("aquilo que usa" o corpo) e em outra perspectiva, a alma é misturada e alinhada com o corpo.

Plotinus rejeita o número 1 com o argumento de que a) em vez de a alma ser misturada com o corpo, o inverso deve ser verdadeiro (necessidades corporais e deseja alma) e b) a mistura não é possível de qualquer maneira e é como falar sobre misturar giz e queijo (4, 2–23). Ele está preparado para permitir a forma platônica do número 2, alegando que "interceptar" poderia deixar a alma inalterada como a luz no mundo. Mas ele parece determinado a não rejeitar o número 3, mas transformá-lo efetivamente em uma espécie de número 4 e 5, o que talvez se adapte ao seu argumento, mas parece absolutamente suspeito para o leitor. Há boas razões para ele fazer isso, mas para vê-las, teremos que examinar brevemente como ele trata o número 3.

Essa é a hipótese de forma não separada, que Plotinus, seguindo a linguagem pós-aristotélica, chama em outros lugares de "importada" (*enylon eidos*) ou forma imanente do corpo.²⁶ Ele continua citando a analogia mais intransigente de Aristóteles sobre essa questão: alma é a essência, ou *logotipos*, de um corpo físico qualificado de uma certa maneira (ou seja, não apenas qualquer corpo velho esperando por uma alma reencarnadora) "Como se fosse um instrumento, machado, eram um corpo natural; a substância do machado seria o que o torna um machado, e essa seria sua alma; pois se isso fosse separado, não seria mais um machado" (*De Anima* 412 b 11-15). A analogia de Aristóteles parece clara: se a relação alma-corpo é como a forma de um machado ao ferro do qual é feita, então a alma não pode ser sua forma separável. Mas, estranhamente, Plotinus cita Aristóteles como se a analogia apoiasse sua própria visão, ou pelo menos não se opusesse a ela :

Mas se supusermos que a relação seja como a forma de um machado imposto ao ferro, e depois o composto, o machado, fará o que faz, isto é, o ferro moldado dessa maneira, embora em virtude da forma, então, concederemos todos os afetos comuns ao corpo, embora para um tipo específico de corpo, "Natural, orgânico, potencialmente tendo vida." (4, 20-5)

25. Para a teoria estóica de *krisis di 'holou*, isto é., que um corpo pode permear outro e ainda permanecer unificado, veja *Ennead* II, 7 (37); Alexandre de Afrodísias, *De Mixtione*.

26. Em formas imanentes, ver A. C. Lloyd, 1981; R. W. Sharples, 1987. Cf. *Enneads* II, 6 (17); J. M. Rist, 1967, capítulo 8; no objeto sensato, ver K. Corrigan, 1981; E. K. Emilsson, 1988.

Mas como, podemos perguntar, devemos atribuir afetos "comuns" apenas ao "tipo específico de corpo" se eles são "comuns" à alma e ao corpo? Por corpo "específico" ou "quali-fied", Plotinus significa, como Aristóteles, um corpo orgânico natural que possui a potencialidade para a forma específica que assume em seu desenvolvimento (por exemplo,, os corpos dos gatos não são potencialmente humanos). O pensamento de Plotinus é muito comprimido para uma compreensão pronta aqui. Ele supõe, por uma questão de argumento, que, como o corpo específico é ele próprio um composto de forma e matéria, talvez possa servir como o sujeito composto de que precisamos. Mas, por ser humano, não queremos dizer "corpo específico", e Plotinus observa criptograficamente que Aristóteles indica isso no *De Anima* : "Ele também diz que é absurdo 'dizer que a alma tece', de modo que também é absurdo dizer que ela deseja ou está sofrendo; devemos atribuir essas afeições mais à criatura viva "(4, 25–7). É "melhor", diz Aristóteles em contexto, para não dizer que a alma faz essas coisas ou que a alma pensa e aprende, mas que o ser humano faz essas coisas em virtude da alma (*De Anima* 408 b 11-15). Nesse entendimento, conclui Plotinus, devemos atribuir esses afetos à criatura viva, não apenas ao corpo, e isso certamente faz sentido.

Isso leva Plotino à questão central desses primeiros capítulos, que ainda é situada no contexto do número 3 acima, a hipótese da forma não separada ou a forma incompreendida. Qual é a criatura viva? Ou seja, qual é o ser humano orgânico como um todo que encontramos todos os dias na rua? "Mas devemos dizer que a criatura viva é o corpo desse tipo específico ou o conjunto de corpo e alma ou alguma terceira coisa diferente que veio a ser de ambos" (5, 1–2). Em outras palavras, temos que decidir dentre as várias opções descobertas implícita ou explicitamente até agora: corpo qualificado, composto ou qualquer outra coisa. Por que isso "algo diferente"? Plotinus ainda não mencionou explicitamente porque para ele já é óbvio. Ainda assim, não podemos deixar de pensar que ele está escorregando em uma terceira opção de maneira secreta, para que ele possa desenvolver sua própria hipótese espiritualista. De fato, ele ainda está pensando nos problemas com a analogia do machado no contexto do pensamento de Aristóteles como um todo e em como obter a visão mais precisa e razoável da relação alma-corpo ao mesmo tempo, embora seja certo que isso não seja aparente.

O problema com a analogia do machado é que, embora expresse a unidade concreta da relação alma-corpo, ainda é apenas uma analogia extraída de uma relação inanimada. Isso não incomoda tanto o Plotinus quanto seu caráter estático. (Aristóteles provavelmente não aceitou isso, uma vez que a forma e a matéria de um artefato devem ser concebidas dinamicamente de qualquer maneira para serem compreensíveis: um artista faz a forma no assunto para um propósito). Devemos pensar na alma e no corpo como: a) simplesmente um objeto moldado; b) forma e matéria; ou c) algo novo que emerge de sua interação causal? Aristóteles, de fato, insiste que os compostos não podem ser entendidos adequadamente simplesmente como agregados materiais (por exemplo,, uma linha não é uma montagem de pontos, mas uma linha ou uma sílaba não são apenas seus elementos [a eb], mas, como ele insiste duas vezes no *Metafísica*, uma sílaba ou "algo diferente" [*heteron ti*] [cf. 1041 b 16–19]); nem pode ser entendido sem incluir a causa formal que os torna um. Ao procurar a causa de qualquer coisa, não queremos apenas saber do que é feito

(ou seja,, seus constituintes), mas por que x se liga a y (cf. *Metafísica* 1041 a 11) ou “por que o assunto é algo definitivo” (cf. 1041 b 5–6). Para Aristóteles, não podemos ex-

pressiona a natureza essencial de algo apenas dando uma definição constituinte; devemos dar uma definição causal de por que os elementos que compõem o composto formam uma nova unidade orgânica.

É exatamente isso que Plotinus tem em mente. O corpo qualificado não é tudo o que queremos dizer com "criatura viva", nem queremos dizer alma e corpo, como definição constituinte ou agregado de elementos. Em vez disso, uma criatura viva é "algo diferente" de seus elementos, e essa diferença deve ser expressa como uma interação causal, não apenas como se estivéssemos falando de dois objetos ou coisas (cf. II, 7 [37] 3). A definição deve levar em consideração todo o alcance da experiência do *humano* criatura viva em termos físicos, psicofísicos e psicológicos (em parte, é isso que Plotinus explora em I, 1, 5–6).

Para resumir a frase única de Plotinus que define o ser humano em I, 1, 7, 1–6, citado acima, o ser humano é o sujeito composto que percebe as coisas diretamente, mas em virtude da alma (que é a causa de uma coisa ser humano ou ser qualquer outra coisa). Essa presença organizadora no corpo é expressa não em termos de qualidade "em" matéria, pois a alma não está "no" corpo dessa maneira (se a alma estiver *substancialmente* presente ao corpo), mas como uma presença orgânica causalmente criativa que não perde seu poder como alma por ser a forma organizadora do corpo. Como Plotinus expressa isso? Primeiro, "a alma por sua presença não se entrega dessa maneira qualificada nem ao composto nem ao outro elemento do composto" (7, 1–3); isto é, a alma não *Pare* sendo o princípio da formação por sua presença. Segundo, "ela faz"; isto é, ela continua sendo um poder causal. E terceiro, "Ela faz do corpo qualificado dessa maneira e um tipo de luz que é dada a si mesma a natureza da criatura viva, algo diferente" (7, 3–5) fora do corpo como potencial em seu próprio caráter e do que a alma, como o princípio da vida, movimento, e cognição, dá para o composto, emerge uma nova forma concreta: um ser humano en-souled ou animado. Procurando uma imagem para expressar o efeito da alma no corpo em um trabalho anterior, Plotinus preferiu o calor à luz (porque a luz deixa o corpo inalterado, enquanto o calor provoca mudanças; IV, 4 [28] 18, 4 e segs.; cf. IV, 3 [27] 22–3). Mas se a luz é a imagem mais próxima do incorpóreo, como Plotino sugere frequentemente²⁷ então, talvez, continue sendo o melhor meio de sugerir a presença íntima generalizada da alma.

Essa visão tem duas grandes consequências. Primeiro, o ser humano é um agente real e um ser concreto e unificado em virtude da alma como o princípio organizador de todo o corpo. "Nós" realmente realizamos nossas próprias ações, mas o fazemos pelo poder de nossas almas, assim como Aristóteles diz que o ser humano tece e pensa "em virtude da alma" (408 b 14–15). Segundo, em nós a alma é uma forma imanente e habitacional, mas para Plotino a alma também é uma forma que pode ser separada; ela não é separada do resto da alma, apenas porque ela nos torna quem somos. Uma das primeiras críticas de Plotinus ao aristotelianismo é efetivamente que o próprio aristotelianismo dá origem ao problema de uma pluralidade de formas de substância (IV, 7 [2]). É claro que Aristóteles e Alexandre de Afrodísias mais tarde se preocupam em evitar tal visão. Aristóteles argumenta, por exemplo, que uma substância não pode ser composta de substâncias, e Alexandre que a alma racional não pode existir por si só

27. Na visão de Plotino da incorporeabilidade da luz, ver I, 6 (1), 3; II, 1 (40), 7, 26–8; IV, 5 (29) 7; e W. Beierwaltes, 1961; R. Ferwerda, 1965; K. Corrigan, 1993a.

pois isso significaria que haveria muitas almas no ser humano.²⁸ Não sem uma boa razão, no entanto, Plotinus argumenta que se a alma é a forma inseparável, ou "entel-echy", do corpo, então é obrigado a introduzir *de outro* forma enteléquia ou substancial, ou seja, intelecto, para explicar a alma. Para evitar uma pluralidade de tais formas, conclui Plotinus, é melhor supor que a alma não é uma forma inseparável, mas uma substância imor-tal por si só (cf. IV, 7 [2] 8 [5]). A gama de alma e intelecto em um único ser humano, e as muitas almas e intelectos na unidade da alma e do intelecto, não contribuem para uma pluralidade quantitativa de formas substanciais; ao contrário, denotam di-retamente o que é substância.

Sob essa luz, a visão de que forma e matéria não "unem" realmente em Plotinus, como fazem em Aristóteles, ou que "formas podem ser adicionadas umas às outras sem que o concreto esteja se tornando uma" (Bréhier, 1928, 20; tr. J. Thomas, 175), é simplesmente falso. Depende em cada caso do que estamos falando. A união de qualidades e matéria para Plot-inus é uma união accidental, não substancial. Existe, no entanto, uma unidade mais substancial de forma e matéria nos corpos celestes divinos (como veremos em V, 8 [31] 3; capítulo 4 abaixo). Na raiz, apenas à luz da forma causal, ou *logotipos* é o ser concreto 1, pois a alma como princípio ativo no organismo é a verdadeira causa de sua unidade. A alma e o intelecto em sua própria natureza ainda são unidades mais intensas, mas é em virtude de sua presença em todos os lugares que cada coisa se torna uma unidade concreta e que os seres humanos como agentes autênticos de suas próprias ações são seres individuais.

Plotinus nos obriga a reverter nossa maneira usual de olhar "para fora" do mundo e ver as coisas externas como completamente sólidas e a nós mesmos como um tanto insubstanciais. Para Plo-tinus, assim como para Platão (Timaeus 36 d – e), a alma não está "no" corpo; corpo está "em" alma (cf. IV, 3 [27] 22). Existem boas razões para supor isso. As qualidades precisam estar "nas" coisas, porque elas não flutuam apenas. Eles precisam de assuntos para se qualificar, assim como verbos e adjetivos precisam de assuntos em uma frase. Devido a essa necessidade de assuntos em experiência e linguagem comuns, dizemos que almas e intelectos estão em corpos. De uma maneira simples, isso é verdade, já que os intelectos também não flutuam. Mas se por corpos queremos dizer conjuntos orgânicos de qualidades, quantidades e similares, então realmente queremos dizer que os corpos estão nas almas no sentido de que dependem de agentes, pessoas ou sujeitos intelectuais para seu significado e articulação. Além disso, se a alma é o princípio organizador, o que é ou deve ser "em" seu princípio organizador para seu ser, preservação, desenvolvimento e inteligibilidade. Formas de endereço são igualmente matizadas. Algumas pessoas, é verdade, apenas falam "com você", como se "você" fosse um objeto para suportar a torrente de suas palavras, e certamente podemos tratar outras pessoas como se elas não fossem nada além de objetos (ou seja, qualidades objetivas em um substrato); mas na maioria das vezes, felizmente, vemos as pessoas como agentes ou por filho; isto é, definitivamente não "almas" simplesmente (embora às vezes possamos abordar diretamente a alma de outra pessoa, mas estamos cientes de que isso é incomum). Também não vemos as pessoas como complexos de alma e corpo (poderíamos fazê-lo, mas seria terrivelmente pesado), mas como seres inteiros ou agentes estruturados e estruturantes. Quando conhecemos bem as pessoas e não as

tomamos como garantidas, as encontramos diretamente como pessoas inteiras com quem podemos

28. Alexander, *De anima*, 6–11, Bruns.

compartilhe nossos pensamentos e sentimentos imediatamente. Aristóteles também considera que uma forma adequada de auto-relacionamento é uma condição prévia do que se dá a um amigo, pois em amizade mútua do tipo mais alto (além do mero prazer ou utilidade, mas inclusivo de ambos) um é, e se esforça para ser ainda mais, um bom para o amigo. Nesse sentido, Aristóteles argumenta, deve-se procurar gratificar e obedecer "o que mais governa em si mesmo" (EN IX, 8)) em vez de viver a vida do complexo (para sintetizar, ou o que Aristóteles chama de forma "em" outra coisa) ele conclui, deve-se esforçar-se para viver a vida "dentro" ou de acordo com um princípio diferente, a saber, a vida do intelecto, "Que é o homem mais do que qualquer outra coisa" (PT X, 7), 1177 b, 25 e segs.). A idéia de transformar o foco de um ser das coisas em alma e intelecto, e das maneiras mais concretas e naturais, também é fundamentalmente aris-toteliana.

Também para Plotino, o alcance do ser humano é tal que algumas de nossas amizades pertencem simplesmente ao composto físico. Aqui Plotinus segue Platão no *República* ao falar sobre essa forma composta de existência como a dos "muitos animais de cabeça" (*República* 590 a, 588 c), uma vida em que a agência humana integrada tende a ser separada em muitas direções diferentes simultaneamente. Se vivemos apenas no nível das aparências, por exemplo, nossas ações entram em conflito umas com as outras e se contradizem, às vezes sem que estejamos cientes disso. Somos movidos pelas circunstâncias e pelas superficialidades emocionantes dos desejos passantes ou mesmo de impulsos obstinados, firmes e totalmente autoconscientes por poder ou outros objetivos, em vez de sermos agentes autodirigidos em um mundo que não é construído por nós mesmos. preferências (cf. VI, 5 [23] 15). Mas nem todas as nossas ações precisam ser assim. Como em Aristóteles, podemos viver a vida de uma existência composta mais alta, que é mais nossa; portanto, algumas de nossas amizades pertencem, diz Plotinus, ao "ser humano interior" (I, 1, 10, 15; cf. *República* 589a).

Plotinus, é claro, vai muito além de qualquer coisa que Aristóteles sugira. Se as substâncias estão organizando princípios, em última análise, separáveis das coisas físicas que organizam, mas de uma maneira que contenha dentro de si as coisas organizadas, então o que devemos supor sobre essas substâncias? Será que a) um mundo de tais princípios existe apenas por acaso, ou b) que todos esses princípios (que já se organizam) estão apenas esperando para serem ou se organizam ou c) que estão essencialmente desconectados um do outro? Eles não podem surgir por acaso, porque por acaso, como Aristóteles argumenta com tanta força *Física* II, só é significativo no contexto da causalidade regular no universo. Nós poderíamos nem mesmo reconhecer uma ocorrência "chance" ou puramente caótica se o universo não fosse in-teligível em primeiro lugar. Eles não podem esperar em um monte para serem organizados (como veremos também em III, 8 [30] 8), uma vez que não são montes desorganizados para começar. Nem podem ser essencialmente desconectados, porque se seres humanos e animais estão conectados, eles estão mais conectados por experiências, vidas, amizade, compreensão e amor compartilhados do que por qualquer outra coisa. Portanto, a conexão parece preeminentemente ser uma marca de alma, intelecto ou bem. Consequentemente, para Plotino, almas e intelectos devem já estar organizados de dentro e, portanto, devem estar essencialmente conectados, de modo que o intelecto parcial e até a alma mais humilde já

tenham uma relação interna com o todo e o todo com a parte. Devem, portanto, constituir muitos em um. De qualquer forma, isso faz parte do pensamento de Plotinus sobre a questão, por isso é natural que ele pense

alma e intelecto como o sujeito supremo, aquele "em" em que tudo está enraizado e do qual somos em sua maior parte, se é que existe, apenas vagamente consciente, assim como não estamos preocupados com boa parte do que poderia ser "nosso", porque habitualmente definimos nossos quadros normais de referência consciente de maneira tão restrita. "Nem sempre usamos tudo o que temos" (I, 1, 11, 5–6).²⁹

2.6.1. Problemas na antropologia de Plotinus :

Intelecto e a gama de ser humano

Existem muitos problemas com a variedade de atividades e seres que Plotinus deseja incluir no ser humano. Alguns deles são aparentes nos capítulos posteriores de I, 1. Primeiro, o "nós" parece se tornar tão fluido que fixá-lo precisamente é muito difícil (11, 1 ss.). Segundo, a linguagem que Plotinus usa parece ameaçar qualquer possível unidade do ser humano: "o ser humano interior" (ou seja,, alinhado com o intelecto), o ser humano como um agente concreto (7, 1 e segs.), a criatura viva (ou seja,, o corpo composto ou ensuocado), o corpo qualificado (que obviamente está ensopado, mas a ênfase está mais no corpo) e depois "o animal." Como pode haver unidade" humana "nestes termos, especialmente quando o resto do reino animal parece intimamente relacionado à nossa humanidade inferior? Minha estrutura de DNA pode variar apenas um pouco da dos chimpanzés, mas de Plotinus pode-se ter a impressão de que um chimpanzé ou um leão ameaça pular da minha experiência emocional, mesmo a minha experiência perceptiva, se não tomar cuidado. Plotinus está explicitamente preocupado com esse problema, pois ele o menciona diretamente (11, 8), mas ele não dá nenhuma resposta real a ele neste tratado. Terceiro, até pareço correr o risco de me separar completamente, um pouco como a alma de Fra Alberigo na casa de Dante *Divino Comédia, Inferno* 33, 122-36, que já está no inferno *antes* sua morte física. O caso de Heracles é igualmente inquietante: parte dele está aqui abaixo, parte acima "porque ele era ativo e não contemplativo" (I, 1, 12, 37). Finalmente, então, a atitude descuidada de Plotinus em relação ao problema de como reconciliamos a falta de falhas do verdadeiro eu com as contagens de Platão sobre o julgamento e o castigo da alma após a morte ("Bem, deve-se aceitar o argumento que se deseja", 12, 4–5) pode não inspirar exatamente confiança (cf. capítulo 1, parte I, passagem 6).

Não vou resolver todos esses problemas aqui. Em vez disso, contrastarei várias visões bastante diferentes do ser humano, todas as quais Plotinus tende a ver de uma só vez, embora possam parecer mutuamente exclusivas para nós. Juntos, no entanto, eles lançam luz sobre os problemas de como os seres humanos estão relacionados aos mundos animal e vegetal, bem como sobre como Plotinus vê a substancialidade humana e suas limitações. Minha tese geral pode ser resumida da seguinte forma: os seres humanos, para Plotinus, são inerentemente multidimensionais e somente como tais são definíveis. Mas eles constituem apenas uma espécie, e uma visão específica estreita não é suficiente para um autêntico modelo científico reflexivo.

Em vez da teoria dos dois homens, Plotinus propõe em I, 1 (53), 11, ele expõe uma teoria dos três homens em VI, 7 [38] e pensa que mesmo "este homem aqui" é definível nesse contexto (como

29. Veja geralmente neste G. J. P. O'Daly, 1973.

bem como o resto do reino animal). Existe (1) "o próprio homem" no inteligível (2) "Homem" como a causa produtiva inerente à coisa e (3) o "homem composto" do processo. Parece a solução de Plotinus para o argumento do "terceiro homem": não há nada que impeça a existência de uma "forma" no intelecto, bem como a forma produtiva na alma e no composto, porque não estamos falando de uma natureza ou conceito abstrato comum em qualquer um desses casos.

O relacionamento entre esses três é complexo, mas vale a pena seguir adiante (ver especialmente o capítulo 1, parte II, passagem 9). Em cada pensamento e atividade do homem, Plotino diz: "todo o homem brilhou, levando-se junto com o pensamento dele" (VI, 7, 2, 51–2). Agora, se definirmos o ser humano como apenas a associação casual de alma e corpo racionais (4, 12–18) não captamos essa totalidade da existência eterna, mas apenas "indicamos" o "homem composto" ou "o homem que será" (Aristóteles usa essa frase dos objetos compostos da ciência física em oposição aos objetos formais da ciência teórica, PA 640 a 3–4). Nem sequer definimos o que são formas "importadas" (4, 16–20; estas encontramos acima em I, 1 [53] 3 ss.). Mas formas incompreendidas, como vimos em I, 1, devem ser definidas à luz da forma produtiva ou causal (4, 21) "que foi criada *esse ser humano* [ou seja,, o homem composto], *isso existe nele [enleypar-chon]* e é *não separado [ou choriston]*" 4, 28–30).

Para resumir até agora, então, "homem inteligível" está presente no "homem" como uma causa produtiva, assim como o todo está presente na parte sem destruí-la ou perder sua própria natureza. "Homem composto" não pode ser definido a menos que seja trazido para essa perspectiva. Isso leva Plotinus a uma dificuldade muito real, que também sentimos ao longo de nossa leitura de I, 1. Sim, podemos dizer a Plotinus, estamos preparados para admitir que o ser humano é um agente real (se você diz) mas esse negócio sobre "em virtude da alma" (em I, 1) ou em virtude do "causa produtiva" e do "homem-ele mesmo" realmente faz da alma ou do intelecto o único sujeito apropriado, e os pobres, terceiro homem composto, um caso de trapo e osso a ser manipulado por seus dois grandes irmãos ou irmãs.

Plotinus realmente formula esse problema e responde em VI, 7, 4. Ou "a alma proporcionará a vida racional", diz ele, "e o ser humano será um ato de alma e *não substância* ou a alma será o ser humano" (4, 34–6). No primeiro chifre do dilema, "alma" será a forma e o "ser humano" o assunto; no entanto, nesses termos, o ser humano não será *substância*ista é, um assunto apropriado por si só, mas um fantoche material manipulado pela alma. No segundo chifre do dilema, deveríamos simplesmente identificar o ser humano e a alma (o que não é possível porque "este ser humano" inclui necessariamente "este corpo").

Plotinus rejeita as duas alternativas. Quanto ao primeiro, ele simplesmente considera garantido em VI, 7, 4, que é insustentável. Ao longo do *Enneads* Plotinus insiste na unidade substancial do ser humano, que impede a manipulação simplesmente pelo destino, por exemplo, como se o movimento da minha perna fosse determinado inteiramente por influências cósmicas (cf. III, 1 [3]) ou minhas ações por providência. Sou o agente de minhas próprias ações "com" ou "contra" a influência da providência (cf. III, 3 [48] 5, 48–50). A decisão é minha. Em I, 1, 13, Plotinus pergunta se somos "nós" ou "a alma" que conduziram a investigação.

Definitivamente, somos "nós", ele responde, "mas pela alma." Mas o que significa "pela alma" significa? "Por ter alma"? Não, Plotinus responde, investigamos na medida em que investigamos *são* alma (13, 1– 3). Em outras palavras, o sujeito histórico, ou ego, não é um reflexo ou manipulação de um princípio substancial, mas um sujeito em seu próprio direito, na medida em que ele *é* que princípio. Plotinus não significa que simplesmente somos "alma" porque "alma" possui uma ex-tensão que vai muito além de ser apenas humana.

Quanto ao segundo chifre do dilema, enquanto o ser humano não pode ser um ato de alma, nem ele ou ela pode ser alma simplesmente, desde que se definimos ser humano exclusivamente em termos da alma racional, Plotinus pergunta, “Sempre que a alma entra em outra criatura viva, como a alma não é homem?” (4, 36-8). Apenas quando pensamos que estamos chegando ao cerne da questão, Plotinus apresenta o que para a maioria de nós parece um beco sem saída: a transmigração de almas (embora, é claro, milhões de pessoas vivas hoje acreditem na metempsicose e, como Plotinus, presumivelmente poderia oferecer uma defesa razoável de seus pontos de vista). Mas o argumento de Plotinus certamente pode ser traduzido em termos que se encaixam no contexto atual e parecem muito mais razoáveis. Por que o ser humano não é alma simplesmente?? Porque o termo "alma" se estende muito além da espécie "ser humano". “Os seres humanos são apenas uma parte, e não a parte mais importante (cf. Eu, 1, 7, 8), da criação viva visível, que é este mundo, e a criatura viva inteligível na qual tem seu significado e ser. Portanto, não podemos definir "este ser humano" sem todos os seres humanos de forma concreta (para Plotinus) no produtivo *logotipos* (através do qual todo o “homem” inteligível brilha), e não podemos definir uma única espécie como se tivesse um domínio supremo e não tivesse relação essencial com todo o resto. Não há ser humano sem todos os seres. Ao mesmo tempo, o ser humano pode ser definido, conclui Plotinus, não como um conjunto de partes contingentes, mas como um composto ativo entendido em termos de uma relação causal entre seus elementos: “o que impede o homem de ser um composto, alma em um *logotipos* de um tipo definido [ou seja,, um corpo qualificado, como vimos em I, 1 acima], o *logotipos* ser uma atividade, por assim dizer, de um tipo definido [ou seja,, o corpo entendido como uma forma ativa, não apenas uma potência], e a atividade sendo incapaz de existir sem o sujeito ativo [ou seja,, o corpo depende da alma para sua animação e organização]” (VI, 7, 5, 2–5).

Toda essa passagem é intensamente difícil e altamente técnica, e é difícil ver o significado dessa definição final, pois parece muito abstrata. Mas o argumento de Plotinus é bastante revolucionário, pois reúne de uma nova maneira a posição de Aristóteles de que a alma é a forma não separada do corpo com a posição de Platão de que a alma corporal é a verdadeira janela para o mundo inteligível. Somente quando os “três homens” são reunidos em uma única visão, o homem composto do processo pode ser definido como uma forma inteira individual. Então Plotinus mantém as seguintes visualizações.

- (1) Os indivíduos são definíveis não porque compartilham uma natureza comum abstrata, mas porque todos os seus seres podem ser vistos de maneira causalmente ativa quando são compreendidos em termos da alma produtiva imanente que os produz.
- (2) Ambos importam e forma entrar na substância do ser humano. Neoplatonismo é tipicamente encarregado de sua visão negativa da matéria. Mas como veremos (capítulo 3.8), isso depende do que nós *média* em casos diferentes. Aqui, se a matéria

pode ser vista como uma atividade, ela se torna significativa em princípio. Assim, enquanto a alma é produtiva

princípio, corpo e matéria são transformados pela alma em um específico *logotipos* (ou como Aris-totele chama *De Anima* 412 a 20-1, “um corpo físico potencialmente tendo vida”). No *Metafísica* Aristóteles insiste que o ser humano não pode ser definido sem trazer *humano* matéria na forma e que mesmo as partes corporais devem ser definidas adequadamente referência à sua *função* (1035 b 14-18; 1036 b 21-3). Para Aristóteles, essa é uma consequência necessária para afirmar “a substância de acordo com a *logotipos*” Ou a essência de um tipo específico de corpo “(1035 b 15-16). Em outras palavras, o *Metafísica* sugere que as potências materiais devem ser definidas em termos de funções ou atividades.

É exatamente isso que Plotinus faz em VI, 7, 4–5. A definição “alma em um tipo específico de *logotipos*” Reúne forma e matéria no *substância* do ser humano (cf. III, 3 [48] 4, 29-41). A alma também tem outros poderes e uma natureza bastante diferente da maneira como Aristóteles a concebe. Para Plotino, então, a transmigração de almas ainda é possível (cf. III, 3 [48] 4, 40–4), mas isso não afeta a conclusão de que o ser humano “aqui” (VI, 7, 4, 3), que é o objeto da investigação de Plotino, é a unidade de ambos os elementos, alma e um corpo humano específico, no *logotipos* O assunto é “potencial” no sentido de que não pode funcionar sem um sujeito ativo, mas aparece na definição como uma atividade desenvolvida. Em outras palavras, essa matéria desenvolvida, nossos corpos vivos, à luz de sua causa. é Formato. Isso nos ajuda a ver com muito mais clareza o que Plotinus quer dizer quando diz que a matéria em si é “uma forma final” (V, 8 [31] 7, 18–23). Até a causa material é inteligível à luz da beleza ativa da criatividade divina e humana. Assim, para Plotino, uma antropologia enraizada na alma e no intelecto é aquela em que indivíduos humanos reais e suas estruturas materiais determinadas emergem como inteligíveis.³⁰⁾ Caso contrário, o ser humano parece contingente e acidental, e a matéria se torna mais ou menos apenas um ponto de fuga.³¹⁾ De alguma forma, nos encontramos preparados entre essas duas antropologias.

Ao mesmo tempo, talvez isso também forneça uma estrutura para entender as limitações de ser humano no intelecto. Tornar-se um ser humano é, em certo sentido, deixar de ser tudo: “E, no entanto, o homem também cria uma forma diferente de si mesmo, uma vez que se tornou diferente do que é; pois ele se afastou de ser o tudo, agora que ele se tornou homem; mas quando ele deixa de ser homem, ele caminha alto . . . pela primeira vez ele passou a pertencer ao todo, ele faz o todo” (V, 8 [31] 7, 31–5). Ou, novamente, quando nos tornamos intelecto, o ser humano “se pensa novamente, não mais como homem, mas tendo se tornado completamente outro . . .” (V, 3 [49] 4, 10-12). A razão para isso é que, embora o intelecto inclua a humanidade em um sentido (em muitas passagens pelas *Enneads*),³²⁾ é, no entanto, uma humanidade transformada pelo todo. Como Aristóteles diz sobre sabedoria teórica ou *sophia* seria absurdo identificar uma sabedoria que contemple todo o ser com os interesses mais estreitos de uma espécie de ser como se o ser humano

30. Embora a perspectiva negativa de “remoção” seja importante. Ver V, 3 (49), 9, 1 e segs.

31. Para ter uma noção do alcance das reflexões de Plotino sobre a matéria, consulte o capítulo 1 e, especialmente, os capítulos 3.8 e 4.13.

32. Por exemplo. VI, 7 (38), 4, 17; VI, 8 (39), 14, 1–4; e mais geralmente VI, 7 (38), 4–7; II,

(52), 9.

foram a melhor coisa do universo. É preciso ir além de interesses específicos para ver a sabedoria in-teligível do universo por si só (cf. *PT* VI, 6). Além disso, Plotinus nunca esquece esses cavalos, plantas, presas, presas, e os dentes não são apenas formas mais baixas que podemos tomar ou deixar, mas salvaguardas que apareceram para preservação e proteção em um universo deficiente do qual somos apenas guardiões parciais e cuja “sábua física” compartilhamos com o resto do animal e reinos de plantas.³³

O que precisamente está envolvido nessa ampla extensão do ser humano, que varia do intelecto e da consciência divina à humana e animal?

Primeiro, como estamos relacionados ao intelecto (I, 1, 8, 1–8)? Como vimos, “nós” não somos simplesmente intelecto, embora o intelecto esteja sempre presente para nós. O intelecto é “nosso” e “não nosso” (cf. V, 3 [49] 3–4) no sentido de que nos transcende e temos que nos colocar em contato com ela e “usá-la”. Em V, 3, 4, Plotinus distingue entre estar em contato com ou de acordo com o intelecto e se tornar idêntico ao intelecto. Nos primeiros trabalhos, essas duas fases são chamadas de “intelectos” (V, 1 [10] 10, 12). Um fornece o poder do raciocínio para a alma (ou seja, intelecto propriamente dito) e uma razão (ou seja, o intelecto da alma). Às vezes, o raciocínio é um defeito ou fraqueza, mas outras vezes, como aqui em V, 1 (10) 10 e I, 1, 8, 2, é em princípio uma realidade inteligível. Como não precisa de órgão corporal para sua operação, Plotinus argumenta em V, 1 (10) 10, pode-se colocá-lo como “separado e não misturado” (cf. Anaxágoras, fr. 12; Aristóteles, *De Anima* III, 4–5) no “dom inteligível primário” (ver capítulo 1, parte I, passagem 1). Aqui em I, 1, 8, 2, é “aquela disposição da alma que ela tem como uma das coisas do intelecto” e em 9, 23 e segs., é a “verdadeira razão discursiva da alma” que “é uma atividade de pensamentos inteligíveis e freqüentemente há uma semelhança e comunidade entre as coisas externas e as internas.” De fato, o raciocínio que deve adaptar sua visão do bem às mudanças nas circunstâncias da vida pode proporcionar atividades “mais bonitas” (*energeiae*) do que as atividades da boa pessoa que não precisa fazer essas adaptações (cf. I, 4 [46] 13, 1–4). A criatividade racional adaptativa pode aparentemente manifestar a realidade inteligível ainda mais do que onde nenhuma adaptação é necessária (cf. IV, 4 [28] 2). Os dois aspectos do *rea-soning*, positivo e negativo, são tratados juntos em IV, 3) (27) 18, 1–4, 10–13: a necessidade de raciocínio entra na alma quando ela está em dificuldade, cheio de cuidado, e em um estado de maior fraqueza; mas se alguém entende que o raciocínio “seja o estado de espírito [*diátese*] que existe nas almas sempre procedentes do intelecto e que está em pé na atividade e na impressão do intelecto, eles empregariam raciocínio nesse outro mundo também.” O raciocínio em seu aspecto positivo aponta o caminho para nossa identidade com o intelecto, e a maneira da alma de possuir formas “desenroladas e separadas, por assim dizer”, antecipa sua união no intelecto (ver capítulo 3, seções 3.14; 3.19; 3.21).

Segundo, como estamos relacionados a Deus (I, 1, 8, 8–23)? “O deus” é Aquele (ou também, em outros lugares, intelecto) ao qual a alma superior gravita naturalmente. Vale a pena comparar o tratado II, 3 (52) 9 (escrito imediatamente antes deste trabalho): “. . . para a outra alma, que está fora do corpo, pertence a ascensão ao

mundo superior, à justa e divina *ninguém domina* mas também *faz uso* disso, ele pode ser e viver de acordo com isso

33. Cf. VI, 7 (38), 8-10.

se retirando; ou então ele está desprovido dessa alma e vive sob o destino”(24–28). (Sobre a natureza da alma e das potências da alma, veja o capítulo 3.14 e cf. I, 4 [46] 3, 18–40). Terceiro, compare I, 1, 12 e IV, 8 (6) 5–8.³⁴ Quarto, em relação ao duplo “nós” e ao “meio” do nosso ser (eu, 1, 10, 1–10; 11), quem somos nós? Ou a besta está incluída em nossa natureza (ou seja,, o corpo ensuocado), ou “nós”, devemos ser referidos ao “verdadeiro ser humano” cujas excelências estão enraizadas na alma que se separa (e é separável até aqui). Eu traduzo *chôrizomenê* (10, 9) como “separando” (cf. *Phaedo* 67 c 6 e II, 3 [52] 9, 20).³⁵ Isso (ou seja,, manter sua própria natureza) é a função da alma pura, mesmo que ela seja imanente. Cada um é duplo; um ser humano é “o composto de uma certa maneira, o outro” ele mesmo” (II, 3) [52] 9, 30), 1–2) o homem superior faz uso da alma superior “retirando-se” (como a alma acima em I, 1, 10)) enquanto a vida comum pertence mais ao corpo (9, 19–27). Compare os três tipos de seres humanos e a cidade dupla no melhor ser humano (um acima e outro composto pelos elementos inferiores ordenados pelos princípios acima) em IV, 4 (28) 17. I, 4 (46) 4, 6 e seguintes indica que não se é um ser humano se não tiver uma vida completa de percepção, raciocínio e intelecto verdadeiro, mas é melhor ser (em vez de ter) esta vida. Por outro lado, não é preciso ter consciência disso, argumenta Plotinus mais tarde (I, 4 [46] 9); talvez um tenha sido drogado ou superado pela magia, ou alguém possa simplesmente estar dormindo. A sabedoria não para de existir na pessoa adormecida. Portanto, a atividade é anterior à nossa consciência da atividade (10, 1 e segs.). Parece que a vida humana característica começa com a integração do ser humano (ou seja,, a auto-organização da percepção e do raciocínio iluminada pelo intelecto), mas isso não depende da consciência.

Como então devemos tomar I, 1, 11? O assunto das linhas 2–4 não é expresso, mas pode ser “as faculdades do composto” ou “os poderes acima.” Prefiro o último, mas o deixei ambíguo na minha tradução (como Plotinus). Nesse entendimento, os poderes acima não podem nos iluminar se não formos receptivos, mas, para recebermos, essas iluminações precisam atingir o “meio do nosso ser” e precisamos nos tornar conscientemente auto-receptivos e reorientar para um foco particular (cf. capítulo 1, parte I, passagem 1: V, 1 [10] 12). “Nós”, portanto, parecemos ser um tipo de média proporcional entre as faculdades superior e inferior (como em muitas outras passagens: III, 9 [13] 3; IV, 4 [28] 3; IV, 6 [41] 3, 10; I, 4 [46] 10, 1 ss.; V, 3 [49] 3, 38; 6, 23 e segs.). O eu nunca é estático ou dado, mas um holofote complexo sempre na atualização.³⁶ Isso não significa que a consciência determine quem somos (cf. I, 4 [46] 9–10). “A consciência consciente, de fato, provavelmente afetará as próprias atividades das quais há consciência” (I, 4 [46] 10, 28–9). O alcance do eu não depende da consciência, mas

34. Sobre a impecabilidade, ou a culpabilidade inversamente, da alma, ver J. Trouillard, 1953; e cf. IV, 8 (6), geralmente na descida da alma (capítulo 1, partes I e II).

35. *Phaedo* 67 c 5–7: “E purificação . . . [é] a alma separadora do corpo tanto quanto possível e acostumando-a a . . . viva agora e no futuro sozinha sozinha.” II, 3, (52) 9, 19–21: “Portanto, devemos fugir daqui [cf. *Theaetetus* 176 a 8–b 1] e nos separamos do que nos foi adicionado.”

36. Cf. geralmente G. J. P. O’Daly, 1971; K. Corrigan, 1996a, 223–30.

ele deve ser integrado pelo intelecto para uma vida autêntica, e ainda mais potências abismais desse intervalo (que compartilhamos com a “besta”) podem ser atualizados, se desejarmos. Se a alma humana entra em uma espécie diferente,³⁷ então a alma separável simplesmente não é capaz de ser recebida pelo animal (ou seja,, “está presente sem estar presente”). Se o animal não tem uma alma humana, então a imagem da alma nele (cf. Eu, 1, 7, 4) sou de toda a alma (hipostase da alma ou a alma do mundo, ao contrário de nossas almas que são nossas).

Em uma leitura da imagem de Platão do deus do mar Glaucus (*República* X, 611 c ff.), quando a imagem da alma se torna corrompida para que ela dependa quase inteiramente do exterior, então a própria alma se torna um composto, o “produto mecânico de todas as coisas que a compõem” (I, 1, 12, 8–12).³⁸ Aqui está o “fantasma da máquina”, um eu para se assombrar, um eu multifrênico que se apegue à força parasitária às coisas insubstanciais que acredita que definem seu ser.

Finalmente (re: I, 1, 12, 30 ss.), o destino de Heracles é ser o esquizofrênico supremo, parte acima e parte abaixo (Plotinus tenta reconciliar duas tradições, Heracles, o herói mortal, e Heracles, o homem excepcional que se tornou um deus; compare IV, 3 [27] 27; 32).³⁹ Como devemos conceber isso é problemático, para dizer o mínimo, e muito mais problemático do que o caso de Fra Alberigo na casa de Dante *Inferno*, de quem é a alma já no Inferno antes de sua morte física (canto XXXIII, 122–36). Nesse caso, pelo menos, a continuidade entre a vida prática e a teórica, que Aristóteles tentou estabelecer na *Ética Nichomachean* (e *Ética Eudemiana*) e que Plotino, como veremos, transformado de maneira revolucionária em III, 8 (30), é radicalmente interrompido. O que parece estar em jogo na imagem de Heracles é a dificuldade ontológica e psicológica de libertar a “sombra” ou a alma da sombra. Não é divino simples decreto ou o escrutínio psicológico superficial pode fazer com que a sombra ou a imagem seja lançada por qualquer coisa existente (não importa quão boa) simplesmente desapareça. Até o “bom” lança uma sombra. Não há substituto para o retorno ao ser. Em I, 1, 13, Plotinus pergunta quem realmente supervisiona a escrita do tratado. Nós sim, mas não na medida em que nós *tem* alma, mas na medida em que nós *são* alma. O retorno da alma à sua verdadeira natureza é a realização de uma manifestação do ser que é essencialmente auto-reflexiva desde o início.⁴⁰

O caminho laborioso para o autoconhecimento que os seres humanos devem seguir é garantir que seu “retorno a si mesmos” não seja superficial ou vazio de conteúdo real. Para Plotinus, assim como para Porphyry e Proclus, seres simples como alma e intelecto “retornam” diretamente a eles mesmos.⁴¹ Essa forma direta de autoconhecimento não é a introspecção solipsista, razão pela qual não há atalho para os seres humanos, exceto para se conhecerem dentro e através do mundo. Plotinus, Porphyry e Proclus chamam essa forma laboriosa de

37. Na transmigração da alma, ver III, 2 (47), 13, 11–15; III, 4 (15); e A. N. Rich, 1957, 232–8.

38. Cf. Platão, *Phaedo* 80 c – 84 c; K. Corrigan, 1996 a, 223–30.

39. Cf. J. Pépin *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, 167-99; H. J. Blumenthal, 1971, 86.

40. Veja especialmente J. Trouillard, 1955 aeb.

41. Plotino, V, 3 (49); Porfírio, em Stobaeus 3, 579–83, Wachsmuth-Hense; *Proclus, Elements of Theology*, adereços. 31–35, 37–39, etc.

autoconsciente de um retorno "completo" a si mesmo, que reflete o perfeito autoconhecimento do intelecto. Tomás de Aquino também insiste nisso "*Ritio completa*" e é somente Deus quem sabe todas as coisas, potências, possibilidades e até contingências futuras, através e em sua essência. Até os anjos têm esse conhecimento somente através de Deus, não através deles mesmos.⁴² Plotinus é talvez um *pouco* mais otimista porque para ele até o divino no intelecto "faz parte de nós e para isso subimos" (13, 7–8). Mesmo assim, um autoconhecimento substancial não está diretamente em nosso poder, embora sejamos essencialmente seres reflexivos; só podemos preparar os órgãos de recepção e o olho inclusivo da alma (como veremos em V, 8) [31] 9) e abordar na prática e na oração a verdadeira fonte de reflexividade em nós e no universo como um todo. Mesmo assim, as coisas mais simples desse universo físico - possibilidades nuas, o mais vago dos anseios que quase certamente não devemos notar, por mais extensa que seja a investigação - só podem ser conhecidas pelo poder auto-reflexivo mais simples e abrangente de todos, o do bem.

42. *De Veritate* X, 8; *Summa Contra Gentios* III, 46; *Summa Theologiae*, I, Q.14, um 2.

Capítulo 3

A gama do pensamento de Plotinus : Da natureza e contemplação àquele

Texto: *Ennead III, 8 (30): Sobre Natureza e Contemplação e Aquele*

4. Suponha que deveríamos jogar a princípio, antes de nos comprometermos a ser sérios, e dizer que tudo deseja contemplação e olha para esse objetivo, não apenas criaturas vivas racionais, mas irracionais¹ bem como a natureza nas plantas e na terra que as gera, [5]) e que todas as coisas visam alcançar isso na medida do possível e sua natureza permitir, mas que diferentes criaturas contemplam e alcançam seu objetivo de maneiras diferentes, alguns verdadeiramente, e alguns apenas compreendendo uma imitação e imagem disso—alguém poderia apoiar a estranheza do argumento? Bem, como essa investigação surge entre nós, não haverá risco de brincar com nossas próprias preocupações. [10] Também estamos contemplando agora como jogamos? Sim, sem dúvida, nós e todos os que jogam estamos fazendo isso ou, de qualquer forma, é isso que eles anseiam em suas peças. E é provável que uma criança ou um homem esteja brincando ou sendo seregous, um toca e o outro é sério por uma questão de contemplação, e [15] toda ação tem a contemplação como seu objetivo sério, ação obrigatória arrastando a contemplação ainda mais para o que é externo, e a chamada ação voluntária menos, mas mesmo isso vem do desejo de contemplação. Mas este é o problema que abordaremos mais tarde;²⁾ mas agora vamos falar sobre a própria terra, e as árvores, e plantas em geral, [20] e pergunte qual é a contemplação deles e como vamos rastrear o que é feito e gerado da terra para a atividade da contemplação, e como a natureza, o que eles dizem que é sem imaginação e irracional,³⁾ ambos têm contemplação nela e fazem o que ela faz através da contemplação, que ela não tem [e como].

5. Não há dúvida de que todos existem no caso da natureza nem mãos nem pés nem qualquer instrumento trazido de fora ou natural para ela, mas que há necessidade de matéria sobre qual natureza fará e que ela coloca sob forma. De fato, devemos excluir a alavancagem da produção natural. [5] Pois que tipo de impulso ou alavancagem pode criar tantas cores e formas diferentes de todos os tipos?⁴⁾ Nem mesmo os modeladores de cera [ou modeladores de pequenas figuras] - para quem as pessoas realmente olhavam e pensavam que o artesanato da natureza era

1. Aristóteles, *Ética Nicomacheana* (PT) 1172 b 9-10.

2. III, 8, 6, 1 e segs.

3. SV II 1016.

4. Cf. Cícero, *De Natura Deorum* Eu, 8, 19.

em seu trabalho - tenha o poder de criar cores, a menos que introduza cores de outros lugares nas coisas que eles fazem. Mas, de fato, aqueles que pensavam que a produção da natureza era como arte [10]] deveria ter considerado que, mesmo no caso daqueles que praticam artes desse tipo, deve haver algo neles que permaneça imóvel, segundo o qual eles farão suas obras com as mãos; eles deveriam ter voltado ao mesmo tipo de princípio da natureza e entendido que o poder que não produz por meio das mãos também deveria permanecer imóvel aqui—15] de fato, tudo isso tinha que permanecer imóvel. Pois a natureza certamente não precisa ter algumas partes restantes imóvel e outras em movimento—pois a matéria é o que é movido, e nada da natureza está em movimento—ou então esse princípio imóvel não será o primeiro motor, nem a natureza será esse motor, mas apenas o que é imóvel no todo. Alguém pode objetar que o princípio da formação, de fato, não se move, mas a natureza é [20] diferente da formação de princípio e está em movimento. Mas se eles vão dizer que toda a natureza é imóvel, o princípio da formação também será imóvel. Pois a natureza deve, de fato, ser uma forma e não composta de matéria e forma; para que necessidade a natureza tem de matéria quente ou fria? Por uma questão subjacente à natureza e criada por ela, ela chega a ela com isso [25] ou se qualifica dessa maneira, embora a matéria em si não tenha qualidade, sendo moldada por um princípio de formação. Pois não é o fogo que precisa provar a matéria para que o assunto se torne fogo, mas um princípio de formação; isso não é um pequeno sinal adicional de que nas criaturas vivas e nas plantas que formam princípios são os criadores e a natureza é um princípio de formação, que faz outra formação simples como seu produto, [30]] o que dá algo ao substrato, mas permanece imóvel. O princípio de formação que opera na forma visível já está pronto por último e um cadáver e não é mais capaz de fazer outro, mas aquele que tem vida, já que é o irmão desse princípio formador que faz a forma, e já que tem o mesmo poder em si, faz o que surgiu.

6. Como então o princípio da formação faz e, ao fazer dessa maneira, está à vista de uma espécie de contemplação? Parece que, se permanecer imóvel e permanecer em si mesmo e for um princípio de formação, seria ele próprio uma contemplação. Pois a ação ocorre de acordo com um princípio de formação, embora a ação seja evidentemente diferente do princípio de formação. [5] No entanto, o princípio de formação de que acompanha e ignora a ação não poderia ser ele próprio. Se não for ação, então, mas formando princípio, é contemplação; e no caso de todo princípio de formação, sua última forma resulta da contemplação e é contemplação no sentido de ter sido contemplada, mas o princípio de formação antes disso é tudo, um aspecto de uma maneira diferente, que não é natureza, mas alma; e o outro é o princípio da formação na natureza e [10]] é natureza. O próprio princípio de formação também resulta da contemplação? Sim, completamente da contemplação. Mas é isso porque também se contemplou? Ou como? Pois é um produto acabado da contemplação e de algo que tem sido contemplativo. Mas como a natureza, neste caso, tem contemplação? De fato, ela

não o possui como resultado de raciocínio; e quero dizer, raciocinando o processo de analisar seu próprio conteúdo. Por que então ela não tem [15] se ela é uma vida e um princípio de formação e um poder de criação? É porque o processo de olhar ainda não está tendo? Mas ela tem, e é precisamente porque ela tem que ela também faz. Ser o que ela é significa precisamente, no caso dela, fazer, e seu poder de fazer é coextensivo com o que ela é. Ela é contemplação e objeto de contemplação, pois é um princípio formador. Assim é sendo contemplação, objeto de contemplação e formando princípios que ela faz na medida em que é essas coisas. Fazer então provou ser contemplação, pois é um produto acabado de contemplação quando a contemplação permanece imóvel e não faz mais nada além de ser contemplada.

7. E se alguém lhe perguntasse por que ela faz, se ela estava disposta a fazer dez e falar com o interlocutor, ela poderia dizer: “Você não deve perguntar, mas não se sustenta, você também, em silêncio, como estou em silêncio e não acostumado a falar. O que você deve entender então? [5] Que o que aconteceu é o objeto da minha visão, como estou calado e um objeto de contemplação que surgiu naturalmente, e que desde que cheguei a ser desse tipo de contemplação, sou possuído por natureza que adora a visão. E meu ato de contemplar faz meu objeto de contemplação, assim como os geômetros desenharam suas figuras como contemplam; mas não desenharam figuras, mas contemplo, e [10] as linhas dos corpos passam a ser como se estivessem caindo da minha contemplação. E tenho a mesma experiência que minha mãe e os seres que me geraram; pois eles também são o resultado da contemplação, e meu nascimento é o resultado de nenhuma ação da parte deles; em vez disso, eles são maiores formando espinhos de pinos e, ao se contemplarem, eu vim a ser.”[15] Então, o que isso significa? Que o que é chamado de natureza é uma alma, descendência de uma alma anterior com uma vida mais poderosa, uma alma que tem contemplação silenciosa em si mesma, não é desviada para o que está acima ou mesmo novamente para o que está abaixo, mas em repouso no que ela é, em sua própria quietude e [20] autopercepção, por assim dizer, e nessa percepção compreensiva e íntima, ela viu o que vem depois dela, na medida em que podia e não estava mais buscando, aperfeiçoou um objeto de contemplação esplêndido e cheio de graça. E se alguém quiser conceder a ela um tipo de compreensão ou percepção, não é o tipo de percepção ou entendimento encontrado em outras coisas, mas como se alguém comparasse a atividade de alguém que dormia profundamente com a de alguém acordado. [25] Pois ela está descansando em contemplar o objeto de sua contemplação, um objeto que chegou a ela porque ela permanece imóvel dentro e com ela mesma e é ela mesma um objeto de contemplação; e sua contemplação é silenciosa, mas menos claro; pois há uma contemplação diferente, mais claro de ver, e natureza é a imagem de outra contemplação. É também por esse motivo que o que foi gerado pela natureza [30] é completamente fraco, porque uma fraca contemplação faz um objeto contemplativo fraco; os seres humanos também, quando se tornam fracos demais para contemplar, fazem da ação uma sombra de contemplação e razão. Pois, uma vez que a contemplação não é suficiente para eles por causa da fraqueza de

alma, e eles não têm o poder de compreender suficientemente o objeto da visão e, portanto, [35] ainda não estão cheios de muito tempo para vê-lo, são levados a ação em ordem para ver o que não podem entender pelo intelecto. Portanto, sempre que eles fazem algo, é porque eles querem vê-lo eles mesmos e porque querem que todos os outros o contemplem e percebam, quando seu objetivo é realizado, na medida do possível, em ação. Em todos os casos, na verdade, encontraremos essa criação [40] e fazer é um enfraquecimento ou um acompanhamento de contemplação, um enfraquecimento se não se tem nada depois do que foi feito, e um acompanhamento se alguém tiver outro ob-objeto a contemplar antes disso maior do que o que foi feito. Pois quem, quando pode contemplar o que é primariamente verdadeiro, segue a imagem do verdadeiro? [45] Crianças menos inteligentes também testemunham isso, que não têm capacidade para estudos ou atividades contemplativas e gravitam em artes e artesanato.

8. Mas, como no caso da natureza, explicamos de que maneira surgir é a contemplação, vamos agora à alma diante da natureza e explicar como a contemplação dessa alma, seu amor pelo aprendizado e pelo espírito indagador, as dores de parto resultantes do que ela conheceu, e sua plenitude, [5]) a fiz, quando ela se tornou totalmente um objeto de contemplação, produzir um outro objeto contemplativo; é exatamente como a arte produz; quando cada arte está cheia, faz outra pequena arte como ela em um brinquedo que tem uma imagem de tudo nele; de outra maneira, Contudo, esses objetos de visão e contemplação não são claros, por assim dizer, e não podem se ajudar.⁵⁾ 10)) A primeira parte [a parte racional] de alma então, que está acima e está sempre sendo preenchida e iluminada em sua relação com a esfera acima, permanece lá, mas uma parte subsequente da participação pela primeira participação do sujeito participante ocorre, pois a vida sempre sai da vida; pois a realidade chega a todos os lugares e não há lugar onde ela falhe. No entanto, ao sair, ela deixa sua parte anterior [15] (aquela que está diante dela) permanecer imóvel onde a deixou; pois se ela abandona o que está diante dela, ela não estará mais em todo lugar, mas apenas naquilo em que ela acaba. Mas o que se passa não é igual ao que permanece imóvel. Se ela deve vir a estar em todo lugar, então, e se não houver lugar algum que a mesma atividade não esteja presente, e se o anterior deve sempre ser diferente do posterior, e se atividade [20] vem da contemplação ou ação, mas a ação ainda não existia—pois não é possível que seja antes da contemplação—então uma contemplação da alma deve ser mais fraca que outra, mas toda atividade deve ser contemplação, para que o que parece ser ação de acordo com a contemplação seja o tipo mais fraco de contemplação, pois o que é gerado é sempre do mesmo tipo que o que o gera, mas mais fraco [25] porque perde seu poder ao descer. Tudo, de fato, acontece silenciosamente porque não há necessidade de contemplação ou ação visível e externa, e é a alma que, ao contemplar, faz o que vem depois dela, o que contempla dessa maneira mais externa e não como o que está diante dela. . E contemplação faz

5. *Phaedrus* 275 d ff.

contemplação. [30] Pois a contemplação, nada menos que o objeto da contemplação, é ilimitada. E por causa dessa contemplação está em toda parte; pois onde não está? Pois o mesmo objeto contemplativo também está em toda alma, uma vez que não é limitado pela magnitude espacial. Certamente, não está presente da mesma maneira em todos, uma vez que nem está em todas as partes da alma de maneira semelhante. É por isso que o cério-carro dá uma parte do que viu aos cavalos [35] e, ao tomá-lo, evidentemente desejariam o que viam, mas não aceitaram tudo.⁶ E se, por sua saudade, agem por causa do que anseiam; e isso era objeto de contemplação e contemplação.

9. A ação, então, é por uma questão de contemplação e objeto de contemplação, de modo que, mesmo para as pessoas de ação, a contemplação é o objetivo e o que elas não podem seguir do caminho reto, elas procuram entender vagando. Pois na ação quando atingem o que desejavam, o que [5]] eles queriam surgir, não para que eles não o conheçam, mas para conhecê-lo e vê-lo presente na alma, evidentemente, está lá como um objeto a ser visto: pois eles também agem em prol de um objetivo, e isso não é para que o bem resultante de sua ação os afaste ou não, mas na verdade para tê-lo. Mas onde eles têm isso? Na alma. Assim, a ação se inclina novamente [10] para a contemplação, para o que se recebe na alma que está formando princípios, o que mais poderia ser senão um princípio de formação silenciosa? E quanto mais for um princípio de formação, mais silencioso será; pois então a alma fica quieta e não busca nada porque foi preenchida, e a contemplação, tão disposta porque a alma confia em sua posse, está dentro. E quanto mais clara a confiança, mais silenciosa [15] também a contemplação, na medida em que tende mais à unidade, e o que sabe, na proporção em que sabe - pois já devemos ser sérios - chega à unidade com o que se sabe. Pois se dois, um será uma coisa e a outra diferente, de modo que eles, por assim dizer, se deitarão um ao lado do outro e a contemplação ainda não relacionou esse par no parentesco, como quando formar princípios que habitam na alma não faz nada. É por isso que [20] o princípio da formação não deve ser de fora, mas deve ser unificado com a alma do aluno até que ela o encontre. Quando a alma, então, foi feito parente e descartado de acordo com o princípio da formação, ela ainda assim pronuncia e segura na frente dela—pois ela não tinha principalmente—e ela aprende completamente, e segurando antes dela, ela se torna diferente, por assim dizer, a partir disso, e pensando nisso de maneira discreta, ela olha para ela como uma coisa olhando para outra; [25] e, no entanto, ela também era um princípio formador e uma espécie de intelecto, mas um intelecto vendo algo diferente de si mesmo; pois ela não está cheia, mas fica aquém do que está diante dela; não menos, ela também vê silenciosamente o que pronuncia; pelo que ela pronunciou bem, ela não continua mais a pronunciar, mas o que ela pronuncia, ela pronuncia por deficiência para examiná-lo e aprender completamente o que ela tem. E em [30] questões de ação, ela se encaixa no que tem nas coisas externas. E, na medida em que a alma possui seu conteúdo

6. Platão, *Phaedrus* 247 e 5–6; 253 c 7 e segs.; 254 b 4.6.

mais completamente, ela é mais quieta que a natureza e, na medida em que tem mais tenda, é mais contemplativa, mas como não a possui perfeitamente, deseja ter um aprendizado mais profundo do que foi contemplado e uma contemplação mais completa. examinando-o. E quando ela se deixa e passa a estar entre outras coisas, [35] então ela volta a subir e contempla a parte dela que deixou para trás; mas a alma que permanece em si mesma faz menos isso. É por isso que a pessoa se-riou já argumentou quando revela a outra o que tem de si mesma; mas em relação a si mesmo ele é visão. Pois já essa pessoa é direcionada para o único e para o silêncio, não apenas das coisas externas, [40] mas também em relação a si mesma, e tudo está dentro dele.

10. Que todas as coisas são o resultado da contemplação e são contemplativas, tanto aqueles que realmente são e aqueles que vieram a ser deles como contemplam e são objetos de contemplação, alguns por percepção, e alguns por conhecimento ou opinião, e que as ações têm seu objetivo no conhecimento [5] e o objetivo de seu desejo é o conhecimento, e que as produções emergentes da contemplação são direcionadas à perfeição de outra forma e objeto de contemplação, e que geralmente todos estão fazendo coisas, em ser imitações, faça objetos de contemplação e formas, e que as realidades que surgiram e que imitam seres reais mostram que seus criadores os criaram com o objetivo de não produzir [10]] ou mesmo de ação, mas contemplar o produto aperfeiçoado, e que isso também é o que as formas de pensamento discursivo querem ver e, ainda mais cedo, percepções cujo objetivo é conhecer, e isso mesmo antes deles, a natureza torna o objeto da contemplação que está nela e o princípio da formação, trazendo à perfeição outro princípio da formação: todos esses pontos são sem dúvida claros—alguns deles poderiam ser tomados como evidentes em si mesmos, [15] e o argumento nos lembrou os outros. Pois esse ponto também é claro, que era necessário, uma vez que os primeiros princípios estavam envolvidos na contemplação, que todas as outras coisas anseiam por isso se, como deve ser o caso, o princípio original de tudo é o objetivo.⁷⁾ O mesmo acontece quando criaturas vivas dão à luz, os princípios formadores dentro deles os movem, e esta é uma atividade de contemplação e dor de nascimento [20] de fazer muitas formas e muitos objetos de contemplação e de encher tudo com princípios formadores e uma espécie de contemplação eterna, para fazer é fazer um formulário para ser, e isso é para preencher tudo com contemplação. E também as falhas, tanto nas coisas que surgem quanto no que é feito, são falhas dos contempladores que resultam de desviar-se do objeto contemplado; [25] e o mau artesão, de qualquer forma, é o tipo que faz formas feias. E os amantes também estão entre aqueles que vêem e se apressam ansiosamente em direção a uma forma.

11. Isso é assim. Mas, à medida que a contemplação sobe da natureza para a alma e da alma para o intelecto, as contemplações se tornam cada vez mais semelhantes e unidas aos contempladores, e na alma séria [5] as coisas conhecidas vão para-

7. Cf. Aristóteles, *PT* 1143 b 9.

identidade da ala com o sujeito, já que eles estão correndo ansiosamente para o intelecto, já está claro neste caso que ambos são um, não por um processo de crescente parentesco, como na melhor alma, mas em substância e em virtude do fato de que “ser e pensar são os mesmos.”⁸⁾ [10] Pois não há mais uma coisa e outra; pois, se assim for, novamente haverá outra que não é mais uma coisa e outra. Portanto, isso deve envolver realmente ser um, e isso é contemplação viva, não um objeto de contemplação como uma coisa estar em outra. Pois o que está em outro é viver com isso, não viver de si mesmo. Se um objeto de contemplação e pensamento é viver, deve ser a vida própria, não o crescimento ou a vida perceptiva ou a vida que pertence ao resto da alma. [15] Pois as outras vidas também são pensamentos de alguma maneira, mas uma é um pensamento de crescimento, uma um pensamento perceptivo e uma um pensamento de alma. Como então eles poderiam ser pensamentos? Porque eles estão formando princípios. E toda vida é um pensamento, mas um pensamento é mais sombrio que outro, assim como a vida. Mas essa vida é mais clara e a primeira vida e o primeiro intelecto como um. Portanto, a primeira vida é um pensamento, e [20] a segunda vida, um segundo pensamento, e a última vida, um último pensamento. Toda a vida então é desse tipo e é pensada. Mas os seres humanos podem falar de diferentes tipos de vida, talvez, no entanto, eles não falam de diferentes tipos de pensamento, mas diga que alguns são pensamentos e outros não são pensamentos, porque eles não pesquisam de que tipo de coisa a vida é. [25] Mas devemos de qualquer forma enfatizar esse nosso ponto de vista que o argumento mostra mais uma vez que todos os seres são um subprodução da contemplação. Se, portanto, a vida mais verdadeira é a vida pelo pensamento, e é o mesmo que o pensamento mais verdadeiro, então o pensamento mais verdadeiro é viver, e a contemplação e o objeto de contemplação que é desse caráter são a vida e a vida, e os dois juntos são um. [30] Se os dois são um, então, como é que este é muitos?? Pode-se supor que é porque não o contempla como um; pois mesmo quando contem-placas, não o contempla como um; caso contrário, não se torna in-tellect. Mas, tendo começado como um, não permaneceu como começou, mas sem estar ciente disso, tornou-se muitos, como se fossem pesados⁹ e se desenrolou em seu desejo de ter tudo—[35]] quão melhor teria sido para não querer isso, pois ficou em segundo lugar—pois se tornou como um círculo se desenrolando, isto é, em forma e superfície e circunferência e centro e raios, e algumas partes acima e outras abaixo. Melhor é “de onde” veio, e pior “para o qual” vai, para o “para o qual” não era do mesmo tipo que o “de qual” e “para o qual” [40] nem novamente o “de qual” e “para o qual” “o mesmo que” somente “. E, para colocar isso de uma maneira diferente, o intelecto não é um intelecto de alguém em particular, mas também é tudo; e sendo tudo, é o intelecto de todos. Se é tudo e de todos, então, sua parte também deve ter tudo e todas as coisas; de outra forma, terá uma parte que não é um intelecto, e será montado com não-intel-lects e será um monte de coisas [45] que acabou de ser trazido para ..

8. Parmênides, fr. B 3 (DK).

9. Cf. Platão, *Simpósio* 203 b 5–7.

gether, esperando para se tornar um intelecto composto por todas as coisas. É por isso que também é infinito dessa maneira, e se algo vem dela, não diminui, nem o que é dela, porque também é tudo, nem o de onde vem, porque não havia composição em pedaços .

12. Esse intelecto é desse tipo; é por isso que não é o primeiro, mas deve existir o que está além dele¹⁰⁾ que, por quem todos os argumentos anteriores foram realizados, primeiro porque a multiplicidade é posterior à unidade; e esse intelecto é um número, mas a origem do número e desse tipo de número é realmente a única; [5]] e isso é intelecto e objeto inteligível simultaneamente, para que sejam simultaneamente dois. Mas se são dois, é preciso entender o que está antes dos dois. O que é isso então? Apenas intelecto? Mas o objeto inteligível está intimamente associado a todo intelecto; portanto, se o objeto inteligível não deve ser associado a ele, ele nem será intelecto. Se não é intelecto, então, mas vai escapar dos dois, o que é mais cedo do que esses dois deve estar além do intelecto. O que impede que seja o objeto inteligível? Sem dúvida, a razão é que o objeto inteligível também está intimamente associado ao intelecto. Se então não é intelecto nem objeto inteligível, o que poderia ser? Diremos que é a partir da qual veio o intelecto e o objeto inteligível. O que é isso então e que tipo de coisa devemos imaginar que seja? Pois certamente será novamente uma coisa pensante ou algo impensado. [15] Então, se é uma coisa pensante, será a seleção de informações, mas se não for pensante, será ignorante até de si mesma; então o que será exaltado sobre isso?¹¹⁾ Pois, mesmo que digamos que seja a coisa boa e a mais simples, não estaremos dizendo nada evidente ou claro, embora falemos a verdade, desde que não tenhamos nenhum ponto fixo sobre o qual basear nossa razão discursiva [20]. quando falamos. Pois, novamente, se o conhecimento de outras coisas vem do intelecto, e pelo intelecto, temos o poder de conhecer o intelecto, pelo simples conhecimento instantâneo que poderia ser compreendido o que passou além da natureza do intelecto? Diremos à pessoa a quem devemos indicar como é possível, que é em virtude do que é semelhante em nós. Pois há algo disso em nós também; ou melhor, não há lugar onde não seja para as coisas que podem participar. [25] Para onde você estiver, de lá você tem o que está presente em todos os lugares, definindo o que é capaz de tê-lo: como se uma voz ocupasse um vazio ou mesmo com o vazio, também existem seres humanos lá, e qualquer ponto no espaço vazio que você definir para ouvir, você receberá toda a voz e mais uma vez nem tudo. O que é que receberemos, então, se colocarmos nosso intelecto nele? [30] Em vez disso, o intelecto deve recuar para trás, por assim dizer, e deixar-se levar, por assim dizer, às coisas que estão por trás dele, uma vez que o intelecto é de frente dupla e em relação às coisas por trás dele, se quer ver isso, não deve ser totalmente intelecto. Pois é uma primeira vida, pois é atividade na passagem externa de todas as coisas, e uma

10. Platão, *República* 509 b 9.

11. Cf. Platão, *Sofista* 249 a 1–2; Aristóteles, *Metafísica* 1074 b 17.

passagem externa não no sentido de que está em processo de encontrar a saída, mas na medida em que já encontrou sua passagem para fora. [35]) Se então é vida e passagem externa e tem todas as coisas de maneira distinta e não confusa—pois então os teria imperfeitamente de maneira não articulada—deve ser de outra coisa que não está mais na passagem externa, mas é um princípio originário da passagem externa e da origem da vida e origem do intelecto e de todas as coisas. Pois todas as coisas não são uma origem, [40] mas todas as coisas surgem de uma origem, mas essa origem não é mais todas as coisas ou mesmo uma de todas as coisas, para que possa gerar todas as coisas, e não seja uma multiplicidade, mas uma origem de multiplicidade; pois o que gera é em toda parte mais simples do que o que é gerado. Se isso gerou intelecto, deve ser mais simples que o intelecto. Mas se alguém deve pensar [45] que o próprio também é tudo, então será cada uma da totalidade individualmente ou todos juntos. Se tudo estiver coletado juntos, então, será mais tarde do que todas as coisas; mas se mais cedo do que todas as coisas, todas as coisas serão diferentes, e será diferente de todas as coisas; mas se e todas as coisas são simultâneas, não será uma origem. [50] Mas deve ser um origin e deve existir antes de todas as coisas, para que todas as coisas também possam existir depois dele. E quanto a ser cada uma das totalidade individualmente, primeiro qualquer uma delas será igual a qualquer outra, e então todas as coisas estarão juntas e uma não distinguirá nada. E, portanto, não é uma de todas as coisas, mas é antes de todas as coisas.

13. O que é então? Um poder para todas as coisas; se não existisse, nem todas as coisas, e o intelecto nem seria a primeira vida e toda a vida. E o que está além da vida é causa da vida; pois a atividade da vida, como é tudo, não é a primeira, mas derrama-se, por assim dizer, como de uma fonte. [5]) Por pensar em uma ponta de dedo que não tem outra origem, mas se entrega a rios e não é consumido pelos rios, mas permanece silenciosamente, e aqueles que saíram dela, antes que cada um deles flua em suas diferentes direções, ainda estão se aproximando, mas cada um já sabe, por assim dizer, para onde eles deixarão seus fluxos fluírem; [10]) ou pense na vida de uma poderosa planta passando por toda parte, embora sua origem permaneça imóvel e não tenha sido espalhada por toda parte, desde que é, por assim dizer, sentado na raiz. Essa origem, portanto, proporcionou toda a sua vida múltipla à planta, mas permaneceu ela mesma, uma vez que não era multi-ple, mas uma origem do múltiplo. E não é de admirar. Ou melhor, é uma maravilha

[15] como a multiplicidade de vida emergiu do que não é multiplicidade, e a multiplicidade não teria existido a menos que o que não fosse multiplicidade existisse antes da multiplicidade. Pois a origem não é dividida em tudo; pois, se fosse dividido, também destruiria o tudo, e ainda não poderia surgir se o origin não permanecesse por si só como diferente de todos. [20] É também por isso que a subida está em toda parte. E em cada caso, há um para o qual você o rastreará de volta, e esse universo para um que está diante dele, que não é simplesmente um, até que se chegue ao simplesmente. Mas isso você não pode mais rastrear de volta

para outra coisa. Mas se você pegar a planta - e essa é de fato sua origem que permanece imóvel - e a de uma criatura viva e a de alma [25] e

o universo, você aceita em cada caso o que é mais poderoso e mais digno de honra; mas se considerarmos um dos seres verdadeiramente existentes, a origem, a fonte e o poder, perderemos a confiança e suspeitaremos que não é nada? Certamente não é nada daquelas coisas de que é a origem, mas é desse tipo - embora nada [30] possa ser predicado, não sendo, nem substância, nem vida - como o que está além de tudo. todos eles. Mas se você entender removendo o ser dele, ficará surpreso. E jogando-se sobre ele e alcançando-o, descansa dentro dele e medite mais profundamente em companhia dele, conhecendo-o por um simples contato e reunindo em uma visão sua grandeza das coisas que existem depois dela, mas através dela.

14. E, mais uma vez, olhe para isso dessa maneira; pois como o intelecto é um tipo de visão e uma visão que está vendo, será uma potência que entrou em realidade. Portanto, haverá matéria e forma, mas o assunto será o de objetos inteligíveis, uma vez que a visão real também tem uma duplicidade; [5] antes de ver de qualquer forma, era um. Então o primeiro se tornou dois e o dois um. Ao ver, então, o preenchimento e uma espécie de perfeição vêm do objeto sensível, enquanto que para a visão do intelecto o bem é o que preenche. Pois se o intelecto fosse o bem, que necessidade ele teria que ver ou agir?? Pois outras coisas têm sua atividade [10] em torno do bem e por causa do bem, mas o bem não precisa de nada; é por isso que não há nada além de si mesmo. Portanto, quando você disser o bem, não pense em mais nada além dele, pois se você adicionar algo, precisará do que tiver adicionado. É por isso que você nem deve adicionar pensamento, para não adicionar algo diferente e torná-lo dois, intelecto e bom.

[15] Pois o intelecto precisa do bem, mas o bem não precisa dele. Por esse motivo, à medida que o intelecto atinge o bem, ele se torna bem formado e aperfeiçoado pelo bem, pois a forma que o atinge do bem o torna bem formado.¹²⁾ Um traço do bem sobre ele é visto no intelecto, [20] e, a partir do caráter desse traço, é apropriado formar uma noção de seu verdadeiro arquétipo, reconhecendo-o a partir do traço que atropela o intelecto. Tem, portanto, dado o traço de si mesmo sobre o intelecto para o intelecto ter em ver, para que no intelecto haja desejo, e o intelecto está sempre desejando e sempre alcançando o que deseja, mas o bem não é desejado—para o que seu desejo visaria—25] nem alcançando, pois não desejava? Nem mesmo, portanto, é intelecto, pois há desejo no intelecto e convergência sobre sua forma. De fato, o intelecto é bonito e o mais bonito de todas as coisas, descansando em pura luz e puro esplendor¹³⁾ e abraçando a natureza dos seres reais; esse universo bonito é uma sombra e uma imagem dele; e repousa em puro esplendor, porque não há nada impensado, escuro ou não medido nele, e vive uma vida abençoada; então a maravilha o agarraria¹⁴⁾ quem viu isso também e, como deveria, en-

12. Platão, *República* 509 a 3.

13. Platão, *Phaedrus* 250 c 4.

14. Homer, *Íliada* 3, 342.

chorou e se tornou um com ele. Como de fato uma pessoa que admira o céu e vê o esplendor das estrelas [35)] pensa em quem fez e o procura, então quem contemplou o mundo inteligível e olhou profundamente para ele e ficou surpreso também deve procurar seu criador e descobrir quem é quem criou esse mundo e como, aquele que trouxe à luz uma criança como o intelecto, um garoto bonito e cheio de si mesmo.¹⁵ Ele não é absolutamente nem intelecto nem plenitude, mas antes do intelecto e da plenitude. Pois depois dele veio o intelecto e a plenitude, e eles precisavam ter entrado em sua plenitude e ter pensado. Eles estão próximos daquilo que é desnecessário e que não precisa pensar, mas têm preenchimento e pensamento verdadeiros, porque os têm principalmente. Mas o que está diante deles não precisa nem tem, ou não seria bom.

15. Plotinus toca aqui em dois dos significados de *koros* : "Garoto" e "plenitude."

Parte II: Comentário

3.1. Introdução

E se *Ennead* Eu, 1, fornece uma introdução à antropologia de Plotino, então III, 8 nos mostra como o mundo físico, e a alma e o intelecto, são feitos e também nos apresenta toda a gama de pensamentos de Plotino. No *Timaeus* Platão representou o mundo como criado por um divino artesão deliberador. Para o ar-istóteles, a natureza, como a arte, não precisa de deliberação. Se o mundo é eterno, não precisa ser feito. Os epicuristas posteriormente ridicularizaram a noção de um artesão-homem-deus produzindo um mundo inferior cheio de imperfeições, enquanto os estóicos, por outro lado, viram o fogo divino literalmente permeando o mundo inteiro. Entre os platonistas do meio, houve um grande debate sobre o que Platão realmente quis dizer com ele *Timaeus* e se o mundo deve ou não ter um começo.¹ Em III, 8, 1–7, Plotinus pensa através desse problema de longa data de uma maneira totalmente nova: não há deliberação na construção do mundo, pois a deliberação indicaria desfecência; e não há polias ou alavancas mecanicistas. Em vez disso, tudo é gerado sem tempo e silenciosamente a partir da contemplação criativa da natureza, a alma inteira, e intelecto, para que todas as formas de existência sejam realmente formas vivas de pensamento contemplativo, não importa quão diminuídos alguns deles possam estar ou quão inconscientes de seu próprio significado mais profundo eles realmente sejam. O mundo, portanto, é eternamente criado a cada momento e, como vimos em III, 7 (45) (*Na eternidade e no tempo*), não é gerado *no tempo* tanto quanto brota da alma juntos com o próprio tempo, que é “a vida da alma no movimento da passagem de um modo de vida para outro” (III, 7, 11, 43–45). Como III, 8 é um trabalho importante, mas difícil, este capítulo fornecerá um comentário detalhado para acompanhar Plotinus o mais próximo possível do que será um território desconhecido.

Como o título indica, o tratado III, 8 trata de três assuntos principais que divergem - muito aproximadamente - nas seguintes partes :

1. Natureza, capítulos 1–4

1. Para a história, ver J. Dillon, 1977, 33, 45–9, 91–4, 108–110, 155 e segs., 206–11, 242–6, 252–7, 285–7, 366–78.

2. Contemplação, alma e intelecto, capítulos 5–9

3. Aquele, capítulos 10–11.²⁾

Ennead III, 8 é a primeira parte do que os estudiosos alemães chamaram de “grande tratado” (*Großschrift*), isto é, um trabalho extraordinariamente longo, escrito contra os gnósticos, ou contra “aqueles que dizem que o universo e seu criador são maus”, e dividido por Porphyry em quatro tratados diferentes, que ele então atribuiu a diferentes *Enneads*, ou “grupos de nove”, para aumentar seu número para cinquenta e quatro (ou seis grupos de nove).³⁾ Porphyry dividiu o “grande trabalho” nos seguintes tratados: III, 8; V, 8, *Na beleza inteligível*; V, 5, *Que os objetos inteligíveis não são intelecto externo*; e II, 9, especificamente *Contra os gnósticos*. Os dois primeiros tratados são incluídos neste livro para dar ao leitor uma noção da extensão do pensamento de Plotinus, mesmo em um único “grande trabalho” e de como ele aborda na prática real algumas das questões bem conhecidas da filosofia neoplatônica, do origin e retorno das coisas aos seus princípios, ou hipóstases: Alma, Intelecto, e aquele. Embora uma crítica direta ao pensamento gnóstico ocorra apenas no último tratado (II, 9) do grande trabalho, esses primeiros tratados definem o tom e a estrutura filosófica em que a crítica se situa, dando-nos uma visão da maneira como Plotinus pensa.

Quem eram os gnósticos e por que III, 8 é importante? O gnosticismo foi a princípio um movimento religioso de considerável diversidade, com raízes cristãs e judaicas, que se espalhou pelo Império Romano nos primeiros séculos UMA. Dsalvação promissora para aqueles poucos que possuíam uma revelação especial ou uma borda de conhecimento (*gnôsis*). Esse conhecimento declarou que o mundo físico era formado por forças más e ignorantes; isto é, pelos maus arcontes, ou princípios da decisão, e um ignorante, caído *Sofia* ou sabedoria. Fragmentos de um mundo superior e bom estão presos neste mundo, como nossas próprias almas, e por isso aguardamos a libertação das forças de

2. O objetivo disso aparentemente era obter um número que é o produto do número perfeito 6 (6 é $1 + 2 + 3$ e $1 \times 2 \times 3$) e do número 9 (9 é o símbolo da totalidade como o último dos números “primeiros” [de 1 a 10]). O simbolismo numérico platônico-pitagórico parece louco aos olhos modernos, mas foi uma tentativa de lidar com a beleza e a bondade do universo de maneira matemática e sagrada e de prestar atenção às harmonias mais profundas da vida interior, ou a vida da alma. No caminho pela história, deu origem a muitas coisas, desde eneagramas (via misticismo sufi) até os grandes ca-tedrais da Europa (através das escolas de St. Victor e outros). Não conheço nenhum trabalho que traça todos esses diversos temas influentes, mas, para o simbolismo numérico em Plotinus e na antiguidade tardia, ver D. J. O'Meara, 1989; 1993, 9.

3. Para comentários em alemão sobre este tratado, consulte Beutler-Theiler (1960-7) e Roloff; em italiano, V. Cilento, 1971; em francês, E. Bréhier (Notícia) Bouillet; em espanhol, J. Igal (notas complementares) em inglês, há um comentário geral de J. N. Deck, 1967, e comentários detalhados (em III, 8), 26-11, 45). Veja também M. Santa Cruz de Prunes, 1979; e sobre o significado do pensamento de Plotinus sobre a natureza para a filosofia moderna da natureza, ver P. Hadot, 1968, M. F. Wagner (ed.), 2002.

escuridão. Muitas de nossas informações sobre as diferentes formas de pensamento gnóstico (convenientemente rotuladas sob os nomes de alguns de seus proponentes [por exemplo, Valentinianismo: Valentinus; Basilidianismo: Basilides]) é hesitante, para dizer o mínimo, porque vem nos relatos hostis dos escritores da Igreja. Mas uma coleção de escritos gnósticos descobertos na década de 1940 perto de Nag Hammadi, no Egito, e datados do século III ou IV, apresenta em parte uma versão mais filosófica do gnosticismo (às vezes chamado gnosticismo sethiano) isso é claramente familiarizado com os diálogos de Platão e algumas das tríades do chamado platonismo médio (especialmente a tríade famosos "ser-vida-mente").⁴⁾ A bolsa de estudos moderna cunhou o termo platonismo médio para atuar como um exemplo de tudo, desde Platão e a Academia posterior até Plotino, por quem, como se costuma pensar, as novas doutrinas do neoplatonismo foram desenvolvidas. Mas esses gnósticos filosóficos consideravam a antiga tradição da filosofia, baseada em Platão e Aristóteles, como parte de seu próprio herage e, portanto, deveriam ter sido uma ameaça intelectual para grupos platonistas não-cristãos, como o grupo de Plotino e seu colega. Amelius, em Roma. O cristianismo demonstrou uma capacidade notável de assimilar formas culturais, religiosas e filosóficas muito diversas - nem sempre ao seu crédito no olhar crítico de alguns de seus oponentes, entre eles Porphyry, que escreveu uma obra poderosa *Contra os cristãos* (cujos restos são convenientemente coletados em R. Joseph Hoffmann, Oxford, 1994). De qualquer forma, a coleção Nag Hammadi contém versões de textos gnósticos realmente nomeados por Porphyry no *Vida de Plotinus* (capítulo 16; p., *Allogenes*, *Zostrianus*, etc.). Plotinus estava tão preocupado com a influência desses textos e sua aparente distorção de Platão que seus alunos escreveram críticas ao gnosticismo e se deram ao trabalho no grande trabalho e em grande parte de seus escritos posteriores para responder às perguntas de alunos e colegas e tentar atender às necessidades filosóficas daqueles "amigos" em seu próprio círculo que, atualmente, haviam abandonado ou corriam o risco de abandonar o que Porphyry chama de "filosofia antiga" em favor do gnosticismo (cf. *Vida* 16; II, 9, capítulos 6 e 10).

No contexto das obras de Plotinus como um todo, III, 8 e o restante do grande trabalho marcam um desenvolvimento importante. Plotinus já havia escrito algumas obras importantes (por exemplo, três obras sobre a matéria (II, 4; II, 5; III, 6); dois trabalhos sobre a "omnipresença do ser" (VI, 4–5); e imediatamente antes de III, 8, um exame importante dos problemas relacionados à alma (IV, 3–5). Mas III, 8 nos dá uma visão bastante diferente da maneira como Plotinus pensava no período de escrita mais criativo de sua vida e também mostra como seu pensamento era capaz de desenvolvimento significativo. Poderíamos pensar em Plotinus, por exemplo, como algum arcebispo de Sevilha, na casa de Dostoiévski *Grande Inquisidor*, preservando a ortodoxia a todo custo, uma ortodoxia

4. No gnosticismo, geralmente veja H. Jonas, 1958; K. Rudolph, 1987; veja também R. T. Wallis (ed.), 1992; J. D. Turner e R. Majercik (eds.), 2000; e no gnosticismo de Sethian, ver particularmente J. D. Turner, 1992; 2000.

já congelado imutavelmente em um cânone ou, nesse caso, nos diálogos de Platão. Nada poderia estar mais longe da verdade. O tratado III, 8 começa em "amizade lúdica", uma característica marcante da filosofia platônica, e não desenvolve pronúncias ou revelações dogmáticas do alto, mas um diálogo entre nós que, no entanto, inclui muitos outros interlocutores implícitos, como veremos abaixo. Embora Plotinus escreva em forma de tratado, o caráter de toda a sua escrita é um diálogo criativo livre, por-suasivo, no qual o leitor, juntamente com muitos outros interlocutores inter-nais, se envolve como um sujeito participante, nunca como objeto de uma discussão ortodoxa. Então, experimentamos o pensamento de Plotinus de uma maneira muito prática, e esse movimento de pensamento em si é, acima de tudo, o coração de sua originalidade. Como Porphyry nos diz no *Vida*, enquanto a "filosofia antiga" é fundamentalmente platônica, os escritos de Plotinus também estão cheios de estóico e peripatético ocultos (ou seja,, a tradição baseada na filosofia de Aristóteles) doutrinas. Em sua ampla leitura, Plotinus "não apenas falou diretamente desses livros, mas adotou uma linha pessoal de distensão em seu exame [*theôria*]. Ele absorveu rapidamente o que foi lido e daria a sensação de algum assunto profundo de estudo em poucas palavras e transmitia "(*Vida* 14, 14-17). Portanto, o diálogo persuasivo internamente marca o pensamento de Plotinus. Mas e o desenvolvimento do pensamento e o que às vezes queremos dizer com originalidade; isto é, que um pensador inventa uma certa quantidade de "novas idéias"?

Plotinus começou a escrever bastante tarde na vida e, com toda a probabilidade, sua mente já estava bastante bem decidida na maioria dos principais problemas que ele trata. Não experimentamos transformação do pensamento em Plotinus, como parece encontrar em Wittgenstein, por exemplo. Ao mesmo tempo, cada tratado adiciona uma nova dimensão ao que foi antes, e III, 8 é um exemplo particularmente impressionante disso. Afinal, para o leitor inexperiente, o gnosticismo e o neoplatonismo podem ser parecidos: ambos parecem excessivamente místicos e míticos, e ambos parecem ridiculamente dualistas, desprezam o corpo e o universo físico. Não faça o mesmo desespero da corrupção e das ambiguidades fatais de nossa experiência comum e, conseqüentemente, transfira toda a sua esperança para algum outro mundo estático? Para muitos leitores de Plotinus, o mundo físico é *maya*, ou mera ilusão baseada no nada. Nenhum verdadeiro sujeito de carne e osso (como encontramos em Aristóteles) realmente vive lá, apenas as aparências tremeluzentes de seus fantasmas de alma enquanto levam o elevador para o chão do mundo inteligível. Mesmo lá, para alguns leitores, essas pobres almas ou intelectos não são mais agentes ou seres de maneira reconhecível, mas sim cifras de uma unidade panteísta ("aquele além do ser") que as anima e move. Quão verdadeiras são essas impressões de um neoplatonismo panteísta excessivamente espiritual que aparentemente dispensa coisas materiais e até mesmo de seres genuínos e relativamente independentes, como alguma forma perversa do idealismo subjetivo de Berkeley?

Um dos objetivos do presente trabalho é permitir que você se decida sobre essas questões *precisamente como você lê* Mas dois pontos valem a pena.

aqui. Primeiro, devido à atratividade do gnosticismo para os amigos, mesmo do círculo de Plotinus, o grande trabalho oferece uma oportunidade notável de ver o quão positivamente um platonista poderia ver o mundo físico. Plotinus de fato desenvolve uma teoria inteiramente nova em III, 8), um que nunca havia ocorrido explicitamente dessa forma antes, para explicar como fazer, ou criação, em qualquer nível (seja de substâncias ac-tuais ou de coisas dependentes da substância, como propriedades ou atributos) é possível sem deliberação racional. Em parte, esse problema chega a ele da de Platão *Timaeus*, onde o demiurgo, ou artesão divino, é representado como deliberando sobre o universo físico que ele fará (em um trabalho posterior, VI, 7 [38], esse é de fato o ponto de partida de Plotinus para desenvolver essa teoria em um di- montagem). Mas, em parte, o problema também é pensar em um modelo viável de criação positiva por meio de contemplação produtiva ou criativa que resulte em um mundo físico bom e, na maioria das vezes, racional. Isso contrasta com todas as revelações gnósticas, com suas ações divinas que representam divindades que deliberam travessuras e coisas boas. Assim, III, 8 marca o início não apenas de um dos maiores trabalhos de Plotinus, mas de alguns de seus pensamentos mais criativos que influenciariam profundamente a história subsequente do pensamento ocidental (de cristãos a muçulmanos e judeus) sobre a natureza da criação, criatividade, teologia e vida humana.

Segundo, que tipo de originalidade é razoável procurar em Plotinus? Existe uma certa quantidade de novas idéias pelas quais devemos julgá-lo? O *En-neads* certamente expôs idéias surpreendentemente novas, mas a imagem de Plotinus como a "Pai do neoplatonismo", um título a ser ponderado pelo número de opiniões pioneiras atribuídas a ele (por exemplo,, as três hipóstases - Aquele, Intelecto e Alma; emanção; etc.), é certamente muito simplista, se não completamente falso. De acordo com o testemunho de Simplicius (um comentarista neoplatonista depois de Plotinus), um moderatus cer-tain de Gades já havia efetivamente elaborado o sistema de hipos-tases aproximadamente um século antes do nascimento de Plotinus (*Na física* 1, 230, 34–231, 27, Diels). O próprio Plotinus enfatiza em um trabalho inicial (V, 1 [10]) que quase nenhuma de suas idéias aparentemente características é original para ele. Isso pode ser tomado como evidência de uma humildade bem-vinda, mas não temos motivos para duvidar de sua verdade. Até Porphyry é relativamente santo *Vida de Plotinus* pinta uma imagem vívida de Plot-inus como um escritor entre muitos outros de seu tempo e cuja interpretação de Platão, por exemplo, não foi aceita pelo ex-professor de Porphyry em Atenas, Longinus. Plotinus foi de fato acusado por alguns críticos não identificados na Grécia de plagiar o influente filósofo Numenius (*Vida*17), cujas obras vo-luminosas existem agora apenas em fragmentos esparsos. Em resumo, nossas evidências são muito superficial, mas que evidência temos deve nos tornar extremamente cautelosos quanto à assinatura de etiquetas úteis, mas enganosas, para indivíduos ou períodos (como o meio ou o neoplatonismo). A originalidade de Plotinus realmente não reside em nenhuma versão em vaso de opiniões que possa ser atribuída a ele; consiste na mente criativa que ele tende a

trazer para um problema e a maneira filosófica pela qual ele pode pensar em um problema; talvez mais tarde isso tenha incorporado o filosófico

espírito de muitas opiniões que ele não originou. Como veremos, Plotinus é certamente espiritual e religioso no melhor sentido desses termos, mas ele é um pensador filosófico de amplitude, sutileza e inovação livre, em vez de um fornecedor de opiniões originais, se isso é possível.

3.2. Toque

Plotinus cita suas fontes antigas mais ou menos diretamente (essas referências são indicadas nas notas de rodapé da tradução). Mas, na maioria das vezes, ele se refere a um texto ou textos ou a uma maneira completa de pensar em Platão, Aristóteles, os estóicos, ou outros tão indiretamente que precisamos encontrar o caminho para suas formas de pensar antes que possamos arriscar um palpite inteligente sobre o que ele pode estar se referindo. Essa maneira de citação indireta assola uma familiaridade com Platão, Aristóteles e outros que poucos, se houver, de nós hoje poderiam esperar igualar.

A pergunta magnífica e longa que abre III, 8 é um exemplo. Aqui Plotinus reúne dois temas, um de Platão e outro de Aristóteles, que indicam como ele procederá. De Platão é o tema da "peça", que enquadra todo o tratado. De Aristóteles é um problema temático ou quebra-cabeça interno sobre a contemplação, que fornece a substância do tratado. Vamos abordar o tema de Platão primeiro, já que seu significado é facilmente esquecido.

O tratado abre em um espírito de jogo entre amigos que se conhecem, mas serão apropriadamente críticos de uma tese estranha e nova, a saber, que tudo deseja contemplação (*theôria*), até crianças brincando ou adultos fazendo filosofia. Plotinus capta com suas palavras iniciais uma das mais importantes faa-tures dos diálogos de Platão ("Suponha que deveríamos jogar . . .": em grego, o parti-ciple *jogando* [*paizontes*] é a primeira palavra do tratado), a saber, que eles são sempre divertidos e especificamente com imagens e idéias. Platão é, é claro, conhecido por seu amor pelos jogos infantis, desde perseguições de cotovia até arremessos de conchas e jogos de bola de doze lados, que ele constrói diretamente em seus principais diálogos.⁵⁾ Arm-strong enfatiza, com razão, como o tom de plotino de meio-pedido humorístico ao produzir algo bastante sério está inteiramente no espírito de Platão (Loeb III, 360–61 n1). Ele sugere isso *paizontes* há uma reminiscência de Platão *Leis* IV, 712 b 1–2 (onde os velhos cavalheiros que imaginam sua cidade são chamados de "velhos filhos") e VII, 803 c – d (onde o ser humano é um brinquedo de Deus e a atividade mais alta e mais séria é brincar antes dele). Plotinus pensa diretamente nesta última passagem, por exemplo, em *Ennead* III, 2 (47), 15. Mas aqui ele está pensando ainda mais diretamente *República* VII onde Sócrates desenvolveu a partir da linha dividida e da caverna, simula uma nova noção de conversa dialética ou filosófica, baseada em girar o "olho da alma" do fluxo da vida perceptiva para o reino "intel-ligível" iluminado pelo Bem. "Esqueci que estávamos tocando", diz Sócrates

5. Cf. R. K. Sprague, 1984, 275-84; e veja geralmente H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960.

depois de ficar um pouco temperamental com o pensamento de quanto ridículo é causado à filosofia por seus alunos falsos. Como devemos ensinar os alunos, ele pergunta. Certamente não por compulsão, ele responde, pois "nenhuma pessoa livre deve prosseguir com qualquer estudo como um escravo" (*República* 536 c 1–2). Em vez disso, as crianças deveriam estar *nutrido pelo jogo (paizontas trephe)* (537 a 1), e esse jogo grátis pode ser dado estrutura mais tarde, reunindo todas as suas atividades inconscientes na visão compro-hensiva e multidimensional característica do pensador dialético mais sério, que vê ou tenta ver as coisas como um todo : *sinopticamente*. Assim, seu parentesco entre si e com a realidade pode ser visto (cf. III, 8, 10, 32–51).

Sugiro que Plotinus tenha essa passagem em mente, pelo menos em parte. A conversa filosófica é um diálogo entre amigos que começa no jogo livre de idéias, para que se possa ter uma visão geral do que precisa ser observado e, assim, tentar esclarecer o que se deseja obter informações. O jogo livre necessário para o nascimento de um novo pensamento exige em tal diálogo a simpatia dos amigos e uma afinidade com o sujeito: "não há perigo em brincar com nossas próprias preocupações", diz Plotinus. Ao mesmo tempo, essa investigação é crítica e está situada no espaço aberto do escrutínio comum. Não é um diário ou forma de introspecção, mas já inclui outros como participantes fundamentais no questionamento de um mundo geralmente dado como certo (ver também o capítulo 1.13 acima). Essa dialética é provisória, reconcede e expõe suas próprias limitações e está sempre pronta para iniciar sua investigação novamente. Nesse sentido, V, 8, é apenas um começo tão novo, embora siga imediatamente as III, 8, e Plotinus está sempre pronto para apontar, assim como Platão, o inadequacy de suas imagens e linguagem. No *Sétima carta* atribuído a Platão (que assumirei neste livro é por Platão ou por uma mente comparável à de Platão, e, portanto, por Platão) uma passagem descreve a dialética exatamente nesse sentido como a "esfregar juntas" de todas as imagens e formas de linguagem na conversa, para que se possa entender o que é algo *é* ao invés do que aquilo *é gostar*:

Apenas apenas [*mogis*] quando . . . nomes, proposições, assim como aparências e percepções, são esfregados um contra o outro, cada um deles sendo refutado através de um bem-intencionado [ou seja, refutações não contraditórias] em um processo de questioning e resposta sem inveja, sabedoria da vontade [*phronensis*] junto com a inteligência [*nous*] comece a lançar sua luz em um esforço nos próprios limites da possibilidade humana. (344 b – c)

Embora Plotinus escreva tratados, ele pensa dialeticamente. Para Platão, a dialética começa em jogo livre, mas olha para a autodivulgação do Bem, cuja luz é o próprio meio pelo qual vemos. Da mesma forma, Plotinus em III, 8 indica seu objetivo de ver as coisas como um todo, começando com o jogo em prol do objetivo mais sério (*telos*) (cf. III, 8, 6, 16; 32-3; 7, 17-18), que acabará sendo o

Um, ou o Bom, refletido intimamente mesmo em todos os autênticos *prático* bom (como ação moral comum).

3.3. *Contemplação, ação e produção: o problema*

O segundo tema, de Aristóteles, coloca o problema central dos 8 primeiros capítulos do tratado e determina o curso do argumento.⁶ O pensamento de Aristóteles sobre contemplação, alguém poderia argumentar, leva a um dilema. Por um lado, ele afirma especificamente que a contemplação não é produtiva; "não faz" nada (*PT X 8, 1178 b 20–21*) Nem se estende aos animais brutos (cf. Deck, 1967, 106–9). Isso parece seguir a maneira como Aristóteles vê a hierarquia das ciências: as ciências teóricas ou contemplativas (teologia, metafísica, física) são claramente demarcadas do prático (política, economia, ética) e do produtivo (artesanato e artes)). As ciências produtivas examinam o ser humano como um *criador* de objetos fora de si (*poiensis*). As ciências práticas ex-amine *ação*, ou que pessoa *faz* (*práxis*) onde o objeto da ação é mais unificado com o sujeito agindo, como em todos os casos de moral, econômico ou político *eu-organização*; em outras palavras, há uma dimensão mais profunda ou interior da ação, na medida em que a ação envolve o desenvolvimento do caráter e do eu. Finalmente, as ciências teóricas veem ou têm uma visão (*theôria*), toda a realidade, não apenas a esfera humana de ação ou produção, e não mais pelo bem dos sujeitos inquiridos, mas pelo bem das próprias coisas. *Theôria*, a palavra contemplação significa a capacidade de olhar ou olhar para um espetáculo. Até agora tudo bem. As demarcações entre as ciências parecem fazer sentido.

Mas em III, 8, Plotinus assume um problema oculto. É contemplação para o título de Aris como olhar para um objeto ou espetáculo? Por causa de um paradigma predominante na ciência moderna, podemos concordar que é "objetivo" no sentido de que é um escrutínio desapaixonado dos fatos. Mas como Hegel observou há muito tempo na dele *Fenomenologia do Espírito*, é possível fazer ciência dessa maneira sem nunca ter autoconsciência ou ter qualquer forma mínima de autoconhecimento. Pode-se ser um brilhante técnico "teórico", digno do prêmio Nobel, mas ao mesmo tempo uma criança moral, intelectual e espiritual. Agora, para Aristóteles, a ciência teórica não pode ser concebida dessa maneira, pois, na contemplação, a compreensão do mundo é elevada à auto-entendimento, de modo que a auto-entendimento (ou seja,, o paradigma para todo entendimento autêntico: a vida de Deus é uma compreensão da compreensão ou uma reflexão do pensamento : *noêseôs noêsis*, *Metafísica* XII 9, 1074 b 34) e compreensão (*noensis*) são um. Isso é concebido, é claro, como um ideal ao qual um ser humano só pode aspirar nos limites de seu ser (*PT X, 7*). No entanto, é essencial para Aristóteles (como também para Platão) que o pensamento científico rompa com sua própria individualidade estreita e, na melhor das hipóteses, mesmo com seu próprio foco especificamente humano, ver o mundo e a si próprio como permeado por uma sabedoria que é auto-entendimento. Portanto, para contemplação, o mundo não é um objeto; antes, como Aristóteles tende a dizer sobre as menores ou aparentemente menos divinas coisas do universo, o *partes*

6. Em Aristóteles, veja espec. H. H. Joachim, 1951; J. Lear, 1988; T. H. Irwin, 1988; R. A. Gauthier-H. Y. Jolif, 1970.

de animais (cf. *PA I* 6), “há deuses aqui mesmo” (citando Heráclito com aprovação, veja *DK*, Heraclitus A 9).

A justaposição dessas duas perspectivas bastante diferentes - isto é, a realização de resultados como a mais alta atividade e contemplação humana como uma atividade divina já abraçando e permeando tudo - coloca um grande problema filosófico e um problema específico de interpretação em Platão e Aristóteles. Os gnósticos, com boa autoridade da Bíblia e de Platão *Timaeus*, representam divindades como fazendo, dizendo e elaborando muitas coisas. Seus seres superiores são visivelmente e audivelmente criativos, uma característica atraente para qualquer ser humano que naturalmente prefere “som e luz” ou efeitos especiais no som estéreo de Dolby, e são ainda mais atraentes na ausência de qualquer alternativa filosófica poderosa. Portanto, a questão para Plotinus é como podemos pensar no mundo por meio de ambas as perspectivas simultaneamente; isto é, como podemos vê-lo como genuinamente permeado pela contemplação e, ao mesmo tempo, ser capaz de rastrear até um paradigma autêntico os tipos de contemplação obscuros ou mais obscuros que encontramos incorporados, mesmo em ação e produção criativa no universo físico. Esta é a pergunta que ele tenta responder em *III*, 8, 1–8.

No entanto, este não é apenas um problema filosófico enraizado em Platão e exposto pelos gnósticos. Nesta nova concepção de contemplação, Plotino conscientemente desenvolve uma linha de pensamento implícita e até importante em Aristóteles, mas que Aristóteles não se desenvolveu. Se a vida divina da contemplação ou do entendimento próprio é o que faz tudo se mover (e “deus se move”, diz Aristóteles, “como sendo amado”; isto é, Deus se move como o objetivo de todos os organismos naturais), então como esse objetivo - a direção realmente opera *todos* da natureza se torna um prob-lem. Se a vida divina é a mais pura auto-contemplação, essa orientação-objetivo só pode operar se a contemplação tiver efeitos criativos reais no mundo. De fato, Aristóteles parece acreditar nisso - apesar de sua afirmação *PT* 1139 a 39 a 35–6 que “pensando [*dianoia*] não move nada, mas apenas pensar que é por uma questão de algo prático e prático” - desde o intelecto produtivo (*nous*) em *De Anima* *III*, 5, deve ser um poder contemplativo que *torna real* a possibilidade e potencialidade do mundo. Assim também *sophia* ou a sabedoria, cuja atividade é essencialmente e compreensivamente contemplativa, diz-se que não é apenas a excelência (*aretê*) da arte (*technê*) (*PT* *VI* 7, 1141 a 12; cf. *V*, 8 [31] 5, 4–5), mas um poder produtivo interno em seu próprio modo de felicidade (*PT* *VI* 12, 1144 a 1–6) “como a saúde faz a saúde” (ou seja,, não como médico [causa eficiente], mas como o princípio da saúde [causa formal] provoca uma condição saudável). *Sofia* ou sabedoria, então “faz” internamente como uma causa final e quase (assim como a natureza de qualquer organismo em seu ambiente adequado age causalmente para trazê-lo à maturidade, etc.), *não* como uma causa eficiente (como *x* externo a *y* se move *y* empurrando, chutando, etc.) (cf. Gauthier-Jolif *II*, 542-47). Embora John Deck (1967, 107–9) proponha que Plotinus desenvolva em *III*, 8 um tipo curioso de causalidade, não formal ou final, mas uma “causalidade real e eficiente”, Plotinus está mais preocupado em mostrar como os princípios das coisas em seu ambiente natural funcionam

de dentro (ou seja, formal e teleologicamente), e não de fora pela agência externa.

Agora, para Aristóteles, não é uma pequena afirmação dizer isso *sophia* faz bem-estar ou felicidade⁷⁾ pois essa felicidade não é apenas humana (embora *eudaimonia* aparece como um objetivo especificamente humano em *PT* I) mas coextensivo com o bem-estar de toda a realidade: “pois se o estado de espírito preocupado com os próprios interesses de um ser humano deve ser chamado *sophia*, haverá muitos *sophiaie*; não haverá ninguém preocupado com o bem de todos os animais” (*PT* VI 7, 1141 a 29–32). *Sofia* não está limitado a *específico* interesses, mas é “conhecimento [*epistêmê*] e intelecto (*nous*) das coisas que são mais honrados por natureza” (1141 b 2–3). *Sofia* ou *contemplativo* sabedoria, ao contrário *prático* sabedoria, deve, portanto, ser internamente produtivo do bem-estar de todas as espécies e coisas, se for uma atividade contemplativa enraizada no intelecto divino e se esse intelecto não apenas mover os instintos, desejos, e amores de todas as coisas naturais sendo amados, mas também fazem, juntamente com os princípios immanentes dos organismos (isto é., suas almas), a “saúde” essencial de seu *be-ing*.

Aristóteles, claro, nunca desenvolve explicitamente essa teoria, mas a teoria Plotinus esboça a contemplação criativa em ação em todos os níveis e em todos os pensamentos, agir, ou fazer um processo no universo físico é um desenvolvimento inovador e altamente preciso dessas possibilidades genuínas latentes na teleologia e na teoria do intelecto de Aristóteles. A contemplação não acaba com a ação ou a produção, mas as coloca em uma nova perspectiva: fazemos para poder “ver” o que não podemos obter diretamente por qualquer outro meio; agimos ou fazemos coisas para desdobrar poderes naturais que são perfeitamente inteligíveis em si mesmos, mas que se realçam demais para nos aproximarmos diretamente da experiência, percepção, ou raciocínio. Ações e produções, portanto, desembalam o conteúdo unificado da realidade contemplativa em modos mais discursivos de apreensão (raciocínio, imaginação, etc.) para que possamos “atravessá-los” e vê-los como são.

Em III, 8), 1–8 Plotinus reúne implicitamente dois poderosamente diferentes, mas maneiras relacionadas de olhar as coisas; a tentativa divertida da dialética de Platão de ver as coisas inteiras em termos de seu derradeiro (sério) Bom e, por outro lado, a tentativa contrastante da sabedoria contemplativa de Aristóteles de ver as coisas inteiras

7. A palavra *eudaimonia* é difícil de traduzir. O sentido geral é revelado por “viver bem”, “fazer bem” (*para eu zein, para eu prattein*) (*PT* 1095 a 18). O inglês *feliz* é muito estreito e sugere prazer ou satisfação de nossa natureza sensual. O grego a concepção envolveu a satisfação de nossa natureza ativa, bem como a noção de prosperidade (*euêmeria*) e até boa sorte (*eutúcia*) (cf. H. H. Joachim, repr. 1962, 28). Armstrong traduz corretamente “bem-estar.” Alguns estudiosos aristotélicos insistem em “florescer humano” (por exemplo, John M. Cooper, Indianapolis, 1986, 89–90). Prefiro “felicidade” aqui simplesmente para evitar confusão. Para a questão de *eudaimonia* em Plotinus, veja *Enneads* I, 4 (46) e I, 5 (36).

luz do desejo de todo o universo pela vida divina, uma sabedoria refletida para o título de Aris, mesmo nas pernas de sapo ou nas partes mais básicas dos animais. Para Plotinus, essas duas maneiras de encarar as coisas, embora diferentes, claramente não são incompatíveis, e a tentativa de pensar nos quebra-cabeças que apresentam terá consequências de longo alcance. O resultado é uma nova teoria da criação não-eliberativa, mas proposital, que terá imensa influência na teologia filosófica cristã, árabe e judaica. Deus e a criação não operam a tempo, pois não há tempo antes do início do tempo em que a criação pode ocorrer. Em vez disso, o mundo físico é desdobrado sem tempo de dentro do intelecto divino. Assim, pode-se explicar por que as coisas são assim (de muitas maneiras diferentes, por exemplo, pela ciência ou pela arte), mas não se deve supor que as coisas sejam assim *porque* das razões que se apresenta. O intelecto como força naturalmente criativa para Plotinus é como a conclusão *antes* o silogismo (cf. V, 8 [31] 7, 36-41), *antes* pensamento propositivo (41-43). Nossas razões para as coisas, por mais precisas ou não, estão sempre atrás do fato, já que o fato e a causa já são um antes de começarmos a pensar nelas separadamente. A vida do intelecto divino, portanto, é para Plotinus de forma criativa *imediato*: direta e dinamicamente presente *agora*, nem ecoando distante algum artesanato divino ir-depreendentemente passado nem adiado indefinidamente para alguma “fu-ture gloriosa e inatingível.” Essa teoria também é a resposta de Plotinus aos gnósticos: não precisamos de revelações antropomórficas de áudio e vídeo de outros reinos que não podemos testar pelo pensamento filosófico ou mesmo por uma experiência mais estável, pois somos varridos imediatamente pelo brilho apocalíptico. . A contemplação criativa, em contraste, é silenciosa e tão intimamente presente em todos os lugares para qualquer pessoa e qualquer coisa que nem percebemos (cf. V, 5 [32] 12, 13–14: “mas as pessoas não vêem isso porque está presente para elas enquanto dormem”).

Presumivelmente, as objeções usuais à teleologia de Aristóteles também se aplicarão à teoria da contemplação criativa de Plotinus, a saber (1) que faz tudo pelo bem do “todo” (teleologia universal) ou (2)) que é mera projeção mental antropomor-fica sobre a natureza; ou (3)) que envolve vagas “invasões” espirituais na natureza.⁸⁾ Plotinus pode muito bem estar aberto a esse tipo de objeção, mas em III, 8 e V, 8 (assim como mais tarde em VI, 7 [38] e VI, 8 [39]), ele obviamente não *média* essas coisas. Portanto, é importante dar a ele o benefício da dúvida e ver se ele pode defender uma teleologia contemplativa de maneiras pelas quais outros pensadores (de Aristóteles a Leibniz e Kant) podem não.

3.4. Um mundo animado e livremente dependente (1, 11 e segs.)

No capítulo 1, 11 e adiante, vemos como Plotinus vê instintivamente essa contemplação. A ação obrigatória depende não de nós mesmos, mas de algum agente ou coisa exter-nal. A ação voluntária brota de nós mesmos e, portanto, é menos externamente. Mas ser uma pessoa autenticamente “livre” não é o que normalmente

8. Cf. M. Nussbaum *De Motu Animalium*, introdução.1978.

média por "ação voluntária", para *voluntário* é um termo altamente ambíguo que traz uma ampla gama de significado. É por isso que Plotinus chama de "ação voluntária."No entanto, mesmo nesta fase preliminar, *livre* a ação revela sua dependência de um desejo de contemplação.⁹

Devemos notar também que a terra é animada. Para Plotino, há uma "alma da terra" (IV, 3 [28] 30), bem como uma "alma do mundo" (IV, 3 [28] 1–9). Ambas são nossas "irmãs" e a alma do mundo é nossa "irmã mais velha".Nesta perspectiva, não há nada que não seja permeado pelo significado ou pela inteligibilidade. Até rochas cortadas da terra, argumenta Plotinus em VI, 7 (38), continuam a crescer. Em outras palavras, o que é apenas uma pedra para você ou para mim pode ser uma janela para um universo inteiro para um geólogo. É preciso estar pronto para "ver" as coisas como janelas abertas para um universo de relações entre amigos, ou então veremos pouco ou nada.

Isto é particularmente verdadeiro na "natureza."Os estóicos usaram os termos "natureza sem imaginação" (*physis afhantastos*) e "natureza intelectual" (*physis noera*) (SVF II 1016) para distinguir entre natureza irracional em coisas em crescimento e a razão divina onipresente, ou *logotipos*. Mas, nos próprios termos dos estóicos, mesmo a natureza "irracional" deve admitir algum tipo de "racionalidade" ou inteligibilidade, se for o divino. *lo-gos* permeia tudo. Portanto, a questão para Plotinus é como uma natureza irracional e unimagiativa pode ser "atingida" à atividade da contemplação (para uma visão bastante diferente dessa questão, veja IV, 4 [28] 13).

3.5. Atividade (energia) e poder (dynamis)

Já em 1, 21, o termo *atividade (energeia)* ocorre e qualquer atividade de realização de contem naturalmente precisa ter algo para trabalhar. Então Plotinus pensa na matéria (em 2, 1–3) ou na potência (*dynamis*), o correlativo da atividade, embora ele não use o termo *dynamis* até muito mais tarde no tratado. Sem um estudo adequado do pensamento de Aristóteles, estes termos, *dynamis* e *energeia*, tão importante para Aristóteles e Plotinus, são quase impossíveis de explicar. Para Aristóteles, a realidade é composta não apenas *coisas reais* (ou seja, você, eu, árvores ou cabras em vários estágios de desenvolvimento), mas também de potencialidades / potências / potências e possibilidades genuinamente presentes na natureza. Como dizemos a diferença entre potencialidades e possibilidades? Muitas vezes, não podemos discernir exatamente, mas reconhecemos por experiência que uma potencialidade responde a algo ativo que a acorda e a torna desconcentrada. Outras potencialidades simplesmente permanecem como possibilidades, mas são ativadas apenas quando o estímulo adequado se desenvolve (por exemplo,., telégrafo, telefone, eletricidade, viagens espaciais, aparelhos de fax, etc.). Em cada caso, para uma possibilidade de se tornar uma potencialidade genuína, algo ativo (ou seja,., uma coisa real como você ou eu) é necessária para acordá-lo e desenvolvê-lo. O caso dos artefatos é análogo, mas diferente, dos organismos que ocorrem naturalmente. Como artefatos, precisamos ser despertados

9. Sobre a relação entre providência, destino e livre arbítrio, ver III, 2–3 (47–48); III,

1

(3); VI, 8 (39), 1–6. Ver também J. M. Rist, 1967, capítulo 10; e G. Leroux, 1990.

nossas certezas satisfeitas em a *mundo* de alegria e sofrimento, verdade e beleza não determinadas apenas por nossas próprias preferências, embora mais frequentemente do que não tenhamos criticamente a maior parte de nossas vidas. A diferença aqui é que não somos apenas um reservatório de potencialidades, como o mundo, mas também *auto-atuando*; isto é, temos um princípio ativo em nós que nos torna quem somos e o que nos tornamos. Esse princípio ativo em nós é nossa "forma", "energia" ou alma intelectual. Quando unidos à matéria, cujas "coisas" somos feitas, resulta no desenvolvimento dinâmico e na auto-atualização das potências latentes nessa questão. A "forma" chega até nós de nossos pais com uma série de influências ambientais escondidas dentro dela e lidera o desenvolvimento de nossa natureza humana na direção natural de nossa maturação mais completa (isto é, o objetivo ou causa final) se nada atrapalhar e se a matéria estiver adequadamente receptiva e sem defeito. (Para Aristóteles, decadência e morte não são o cumprimento de nenhuma potência além da deles *privação*).

Então os termos *dynamis* e *energeia* são especialmente difíceis de traduzir, pois variam consideravelmente em significado. *Dynamis* pode significar "poder", "potência", "possibilidade", "capacidade" e *energeia* pode significar "energia", "ato", "atividade", "atualidade", "atualização" e "realização". Para Aristóteles, as coisas são "reais" de várias maneiras: você e eu somos reais *coisas*, mas nossas almas também, como formas organizadoras de nossos corpos, estão operando em nós como (relativamente) motores indiferentes, ou como várias pessoas colocaram nos últimos vinte anos, como o projeto de DNA que controla e auxilia todas as etapas do nosso desenvolvimento. A energia pura ou a atividade mais completa é a vida de Deus, que não precisa de potência ou matéria de desenvolvimento, porque expressa completamente o que é. Assim, mesmo em "teologia" *en-ergeia* expressa o *ergon*, a "obra" ou "função" de qualquer coisa; para Aristóteles, Deus é a expressão mais pura do entendimento próprio, que aparentemente abraça tudo no universo. Mas em organismos naturais *energeia* significa *en-tel-echy* (literalmente, com objetivos) na medida em que o organismo tem o seu *telos* ou objetivo em si (assim como em Deus), o que o torna um exemplo ativo, funcional e relativamente desenvolvido de uma espécie específica.¹⁰⁾

Para Plotinus, assim como para Aristóteles (se de maneiras diferentes), a potencialidade adormecida ou passiva é uma característica real do mundo, mas em todos os casos essa potencialidade depende de algo fora de si para efetuar sua realização em um determinado momento e local (veja o capítulo 1, parte I, passagem 6). O caso dos seres humanos é ainda mais complexo, porque temos a dificuldade adicional de ter que desenvolver vidas morais, culturais, intelectuais e espirituais integradas. Portanto, precisamos que o mundo, nossas famílias, professores e amigos nos acordem em nosso eu ativo, e também precisamos de algo mais: uma atividade dentro de nós e, no entanto, também em certa medida além de nós e para a qual possamos crescer como "intelectuais" seres. Essa atividade na alma e no intelecto é aquela à qual Plotinus tentará rastrear as chamadas funções irracionais da natureza. Isso não é pouca coisa: o termo *intelectual* pareceria excluir qualquer pessoa ou coisa sem o aparelho necessário

10). Cf. Delbrück, 1971; também Corrigan 1996, 103 para *entelechy* e *energeia*.

para um certo nível de pensamento. A noção de intelectualidade de Plotinus não é tão exclusiva, no entanto. Ele chama até cavalos de "intelectos de um tipo específico" em um trabalho posterior, VI, 7 (38) 9. E em III, 8 ele argumentará pela visão filosófica um tanto nova de que todas as formas de vida (até a existência vegetativa) são formas de pensamento. Assim, os termos *intelecto* ou *intelectual* vá muito além de quaisquer noções modernas de razão ou racionalidade.

3.6. Natureza (III, 8, 2)

O capítulo 2 emprega as noções de uma atividade imóvel, junto com sua "expressão," ou logotipos (que eu traduzo como "princípio de formação" por razões que serão aparentes abaixo) e importa, expressar o senso preciso de produção natural que Plotinus tem em mente (para a natureza geralmente veja também IV, 3) [27] 1–10 e IV, 4) [28] 10-13). Tendemos a dizer, é claro, que a natureza faz e forma as coisas (ou pelo menos Aristóteles, os estóicos e epicuristas), mas não pretendemos fazer isso com um tropomorfismo, como se imaginássemos um homenzinho, ou *homúnculo* alavancar, empurrar ou chutar potências relutantes para a realização. Não nós *média* que a soneca funciona sobre o assunto, mas além disso, nesta fase, ainda não estamos realmente claros sobre o que nós *fazer* média.

A produção natural não pode ser concebida nem mesmo no modelo da arte mais espetacularmente bem-sucedida (por exemplo,, modelagem de cera), argumenta Plotinus, porque a natureza faz inteiramente de si mesma, enquanto o artista não pode fazer isso. A arte tecnológica imita a natureza, mas é externa demais para servir de modelo para a compreensão da produção natural (Plotinus terá uma perspectiva bastante diferente em V, 8 (31) 1–2). Mas a natureza e o artista são análogos, na medida em que alguns princípios de organização indiferentes em ambos devem ser responsáveis por seus respectivos produtos. Podemos ver em 2, 9–15, como o "princípio" da explicação e o verdadeiro "princípio" na natureza aparentemente coincidem. Para Plotinus, eles parecem ser apenas duas maneiras diferentes de encarar a mesma coisa. Como mais tarde os filósofos medievais poderiam ter dito, enquanto a ordem da descoberta (*ordo inveniendi*) e a ordem de ser (*ordo essendi*) são diferentes, estão enraizados no mesmo princípio.

O restante do capítulo é difícil, em parte por causa do diálogo interno (questão-resposta / objeção-resposta) e em parte porque Plotinus está rapidamente esboçando uma conclusão provisória que é óbvia demais para ele, mas não para nós. Se a natureza é uma causa totalmente ativa (que parece inicialmente altamente discutível), o princípio imóvel deve ser toda a natureza. Caso contrário, teremos que dividir a natureza em duas: parte imóvel e parte movida, mas isso é desnecessário, afirma Plotinus, pois quando falamos de uma parte da natureza sendo movida, na verdade queremos dizer matéria, não natureza. Alternativamente, dividir a natureza dessa maneira faz da natureza uma espécie de princípio composto intermediário (ou seja,, composto de forma e matéria), de modo que somos forçados (redundantemente) a procurar um motor natural primário em outro

lugar além dessa composição, o que derrota nosso objetivo ao nos referirmos à natureza como um princípio. Esta segunda alternativa faz sentido, mas a primeira parece suspeita :

se definirmos a matéria como o que é movido e a natureza como o que faz o movimento, chegaremos a uma conclusão analítica trivial: a natureza deve ser imóvel.

A objeção a seguir mostra que Plotinus está revisando diferentes opiniões ou maneiras de falar sobre a natureza. Poderíamos dizer, por exemplo, que o princípio da formação, ou *logotipos* é imóvel, e não natureza. Como os estóicos, podemos muito bem ter a visão da natureza como um material passivo em movimento para ser distinguido de sua forma ativa, que é, em última análise, a *logotipos*. O problema com essa posição, para Plotinus, é que, se consideramos toda a natureza em movimento ou apenas uma parte dela como imóvel, precisamos incluir a sua *logotipos* ou formando princípios, com ele, ou então não estamos nos referindo *natureza* (o que significa que Platão e Aristóteles têm uma "forma" deficiente). É por isso que na linha 22 Plotinus introduz a palavra pela primeira vez *eidos*, forma. A natureza deve ser uma forma e não um composto de matéria e forma, conclui. Isso novamente dificilmente parece seguir logicamente o argumento ou ser evidente. Aristóteles, por exemplo, identifica a natureza com a "forma" e a "compound" e a "matéria" (no sentido de definição ou constituintes materiais) em *Física* II. Por que Plotinus deveria ignorar esses outros significados óbvios do? palavra? Precisamente, ao que parece, pelas razões pelas quais ele já rejeitou a "natureza" como um princípio intermediário composto em favor de seu significado primário, forma. Aristóteles concordaria: *Formato* é o significado primário da natureza.

Ao pensar na natureza como forma, não estamos pensando em um princípio que de alguma forma exija matéria quente ou fria para lhe dar carne e sangue. A matéria nunca fica sem qualidades ou quantidades particulares, embora por si só seja "sem qualidade", afirma Plotinus (2, 25). Esta é a afirmação mais obscura até agora. Como a matéria pode ser sem qualidade e ainda assim se tornar com qualidade ou se qualificar para ser moldada por um princípio de formação? O que se segue é ainda mais obscuro: uma outra razão de apoio para essa visão da matéria é que o fogo não precisa "abordar" a matéria para que a matéria se torne fogo, mas um princípio de formação precisa abordar a matéria para que a combinação ocorra.

Exatamente o que Plotinus significa? Embora as questões da matéria e *logotipos* re-consiga um tratamento separado, talvez possamos olhar a passagem provisoriamente como foles. A matéria, para Plotinus, é um "princípio" da potencialidade, capaz de receber formas apenas por não ter uma forma em si. Portanto, a matéria não tem qualidade ou forma e, portanto, é capaz de receber todas as formas diferentes do princípio ativo, ou seja, da forma *logotipos* ou natureza. Ao mesmo tempo, o que realmente *Vejo* nunca é uma matéria sem qualidade (embora possa ser nossa hipótese que espaço ou matéria ou como chamamos é infinitamente plástico e desprovido de qualidades), mas seja a matéria próxima, como Aristóteles chama (ou seja, a matéria já "trabalhou" e preparada para uma nova forma) ou matéria mais remota que ainda precisa de mais desenvolvimento orgânico para receber uma forma apropriada. Agora, se

pensarmos apenas em termos de duas "coisas" interagindo quando a forma e a matéria "se reúnem" para formar um novo composto (como Gilbert Ryle [1973] concebe o dilema mente-corpo no que ele chama de mito de Descartes), então fazemos uma imagem mental de uma forma "fogo." Mas não podemos pensar

matéria e forma (ou potência e atualidade) dessa maneira, Plotinus argumenta implicitamente, pois as potências podem permanecer inativas por séculos, se necessário, e precisam de uma causa ativa além de si para acordá-las. Então, é claro, faz sentido dizer que não é o "fogo" que precisa "abordar" ou acordar, matéria, mas forma, ou *logotipos*.

Chegamos agora a uma dificuldade ainda maior: as últimas dez linhas do capítulo 2 são complicadas. Isso não é um pequeno sinal, Plotinus continua argumentando, que a natureza é um princípio comum tanto externo às coisas quanto, no entanto, também trabalhando nas coisas. A natureza, ele conclui, é (1) um princípio de formação que faz (2) outro princípio de formação que dá (3) algo (4) ao substrato (ou seja,, a matéria subjacente, próxima ou mais remodelada), mas que - de volta a (2) novamente - permanece imóvel. Plotinus especifica o éter do pêlo que o princípio de formação opera na forma visível (qual é [3]) acima, o "algo" dado é não generativo, mas o princípio de formação que tem vida (isso deve ser [2]) acima) já que é o "irmão" do princípio da formação que faz a forma (que deve ser natureza ou [1] acima) tem o mesmo poder e produz aquilo que surgiu (isto é., [3] e [4]) um novo composto en-tity). Devemos observar como a articulação de Plotinus do processo dinâmico como um todo (a partir de uma conclusão de um argumento tornado um pouco menos obscuro pela inserção de algarismos arábicos) na verdade, captura algo do desenrolar orgânico da coisa visível, partindo de natureza imóvel e atingindo o termo completo no surgimento de um novo composto. Mas o que Plotinus significa? Natureza e o princípio de organização ou organização da coisa (ou seja,, o que pensadores posteriores chamarão de forma substancial ou princípio responsável pela *substância*, estão intimamente ligados, mas *diferente* (ou então cada um de nós seria simplesmente toda a natureza, o que evidentemente não somos). O terceiro *logotipos* é o "último" e está morto no sentido de que não pode fazer outro *substância* enquanto pode *qualificar* ou seja mais qualificado, pois é um princípio de que tudo opera na forma visível: posso corar de amor ou branquear de medo, mas não posso (nesse sentido de *EU*) faça uma planta ou um animal ou outro *sujeito* das minhas affections. Por outro lado, a natureza como um princípio organizador, na verdade em mim, mas não deve ser identificada ou classificada simplesmente com a forma visível, é responsável por ser uma substância distinta e, como princípio generativo, é capaz de ajudar a produzir outras substâncias. .

3.7. Logotipos e logoiirmãos (III, 8, 2, 27–35)

A palavra *irmão* parece metafórico demais para ser verdadeiramente informativo, mas na verdade é cuidadosamente escolhido em vista da metáfora do parentesco que percorre esses primeiros capítulos. Lembramos que Plotinus descreveu a alma do mundo como nossa “irmã mais velha.” Parece que parentesco ou vínculos generativos descrevem adequadamente nossa herança genética como organismos que funcionam naturalmente. Mas Plotinus, sem dúvida, tem em mente o uso de tais termos por Platão, por exemplo, no *República*, onde todos os diferentes tipos de indivíduos (e constituições), do aristocrático ao tirânico, herdaram as mesmas

linhas genéticas, por mais infinitesimalmente desconcentradas ou progressivamente regadas

lá embaixo eles podem estar e realmente moram “na mesma casa.” Aqui, no entanto, há mais do que uma dica do *Phaedrus*. *Logotipos*, é claro, significa - entre muitas outras coisas - discurso, diálogo ou relato, uma nuance simplesmente intranslatível na passagem pré-enviada. No *Phaedrus*, em sua crítica radical à escrita, Platão distingue entre discurso escrito, que parece estar vivo, mas não pode responder perguntas, e o mesmo acontece com “discurso morto” sempre exigindo que seus “pais” venham em seu socorro e “discurso vivo”. “, Que é chamado de “irmão” para discurso escrito. O discurso morto é externalizado, lançado em uma forma supostamente fixa, mas de fato sujeito ao fluxo constante de erros de interpretação. O discurso vivo, por outro lado, está escrito na alma do aluno e pode se defender. É o original de qual discurso escrito é a imagem (*Phaedrus* 275 d – 276 b).

Em III, 8, Plotinus muda o contexto platônico. O irmão-*logoi* tornar-se na-ture e a natureza substancial ou *logotipos* na coisa, enquanto a fala “morta” se torna a expressão de qualidades e relações na forma visível. Essa mudança provavelmente não é acidental. Plotinus está pensando no *Phaedrus* passagem e seu contexto mais amplo. O discurso morto e improdutivo é de ordem inferior à do discurso vivo, enquanto a natureza e a natureza no trabalho são tão genuinamente parecidas que se falam como família. Essa liberdade de expressão é o diálogo entre almas, ou o que Sócrates caracteriza como obra do dialectista na passagem imediatamente seguinte na *Phaedrus*: ou seja, discurso verdadeiramente criativo ou de gêneros. O verdadeiro dialectitano seleciona o tipo certo de alma

e nele ele planta e semeia suas palavras baseadas no conhecimento, palavras que podem defender a si e àquele que as plantou, palavras que, em vez de permanecer estéril, contêm uma semente de onde novas palavras crescem em novos personagens, pelo qual a semente é garantida imortalidade, e seu possuidor, a medida mais completa de bem-aventurança que um ser humano pode alcançar. (276 c – 277 a)

O poder generativo dos dois princípios formadores é exatamente paralelo ao poder de gêneros dialéticos, que une os “discursos” vivos de dois sujeitos diferentes em si. Como o capítulo 1, o capítulo 2 é construído sobre um problema em Aristóteles, mas é delicadamente “enquadrado” por Platão.

Como é que a palavra *logotipos* passa a significar “princípio da formação” ou, como Armstrong costuma traduzir, “princípio da formação racional” (Cilento : “*la forma racional*”; Bréhier : “*la raison*”; Beutler-Theiler: “*Mentira lógica Formkraft*”)? *Logotipos* pode ter uma série de significados relacionados, mas diferentes: “discurso” (como acima), “expressão”, “proporção”, “palavra” (como na abertura do Evangelho de João), “significado”, até “conto” ou “história” (como *mitos*, como em Platão), “razão”, “raciocínio”, “forma”, “definição”, “inteligibilidade.” Como é que o *logotipos* passamos a incluir inteligência, inteligibilidade e atividade formativa que encontramos em Plotino, para quem é uma realidade viva na alma e no trabalho no universo físico? A influência de Platão é decisiva: a fala, ou “palavra”, é um meio de dois gumes. Pode expressar

uma visão privada independente ou satisfeita que estultifica o pensamento, como alguns dos primeiros discursos do filme

Simpósio ou discurso de Lisias no *Phaedrus*, ou ao estar ciente de suas limitações, pode apontar além de si mesmo para um mundo que desperta o pensamento. A palavra viva da dialética, por exemplo (em oposição à palavra escrita dos próprios diálogos de Platão), é o mais próximo que um ser humano pode chegar de um entendimento genuíno (*noensis*, *epistêmê*, *nous*) do ser real ou do "o quê" algo é (em oposição ao quê algo é *gostar*). Então é por meio de *logotipos* para quem chegamos *Vejo* para nós mesmos, mas na companhia dos outros, a natureza das coisas reais. Nesse sentido, o autêntico dia-logo já é uma realidade viva da alma em ação no mundo.

Os estoícos levam isso um pouco mais longe em alguns aspectos. Eles adotam a distinção entre uma palavra "interna" e uma palavra "externa" (*logotipos endiathetikos* vs. *logotipos profho-rikos*) e veja esta "palavra" em diferentes formas operando em todos os níveis do universo de deus a esperma (cf. Plotinus, I, 2 [19] 3, 27-30). Eles pensam em Deus como um princípio racional im-manente e organizador, do qual nós, como inteligências individuais, somos fragmentos. Este divino *logotipos* que permeia tudo, também garante que o mundo esteja aberto à compreensão. Como Heráclito já havia indicado naqueles fragmentos gnômicos que possuímos, é em virtude de *logotipos* que podemos compartilhar o não-entendimento em vez de viver vidas privadas hermeticamente fechadas. Os estoícos veem esse entendimento potencialmente compartilhado em ação de diferentes maneiras em todo o mundo. Mesmo no "esperma", há uma racionalidade implícita que vemos se desenrolar quando um organismo recém-fertilizado começa a se desenvolver. Então os estoícos falam de "espermático *logoi*" O universo inteiro está cheio de racionalidade divina que pode parecer. necessidade bruta em um lugar e boa sorte em outro, mas que na perspectiva divina de todo o universo está a beleza da providência de Deus. A influência (pelo menos em parte) da tradição heraclitaana-tóica pode ser vista no prólogo do evangelho de João: "No começo era a palavra." Então, no pensamento estoíco, a "palavra "viva" se torna um princípio organizador imanente da racionalidade em todos os níveis do universo. Enquanto Plotinus vê as coisas de maneira bastante diferente (ele usa o termo *logotipos de esper-matikos*, por exemplo, mas também se distancia disso [cf. IV, 4 (28) 39, 5-17]), o pensamento estoíco é um fator no uso do termo.

Vários outros fatores importantes desse termo polissemântico podem ser agrupados em torno de um de seus significados mais importantes: "definição." Para definir algo, temos que empregar um processo de raciocínio. Na prática, isso significa que, se reivindicarmos saber algo, podemos ser solicitados a fornecer uma conta (*didonai logon*) da nossa reivindicação. Pelo menos é o que Sócrates diz que o dialectista pode fazer *República* VI-VII (e em outros lugares). Mas como vemos em um diálogo posterior, o *Theaitetus*, crença verdadeira justificada (ou seja, opinião correta de que tal e tal é o caso *mais* uma conta ou *logotipos*) não é equivalente ao conhecimento, ou *episteme* Parece que o conhecimento envolve mais do que a crença verdadeira justificada; isto é, envolve compreensão ou.

noensis Uma "contagem de acesso" é algo que fornecemos após o fato e, portanto, é mais uma imagem de não-entendimento do que de se entender. Se o conhecimento é ir além da crença verdadeira justifi-cacionada, deve ser novamente o conhecimento do que x. *é*, não do que x *é gostar*.

Aqui uma consideração de *logotipos* como "definição" obtém. A palavra *logotipos* significa "definição" e "conta" e, de um ponto de vista filosófico e não histórico, o último deriva do primeiro. Quando definimos algo, reunimos os elementos da definição (por exemplo,, gênero e diferença específica, no caso de Aristóteles: "animal racional e humano"), para não olhá-los separadamente ou desempacotar ainda mais seus diferentes significados, mas vê-los em conjunto como uma única "expressão" do que é real. É assim que Aristóteles parece ver a "essência" em termos dessa frase estranha que ele emprega: *a ti ên einai*, ou como veio a ser traduzido para o latim: *quod quid erat esse*, "o que era para ser." O *essence* é a totalidade unificada de todos os elementos da definição (gênero e diferença) *apreendido em um único ato de pensamento* (cf. Tricot I, 24; Ross I, 127). O que é coletado e apresentado discursivamente por um processo de raciocínio é unido pelo pensamento e se torna um com o "real". Uma definição, portanto, representa discursivamente a inteligibilidade do mundo, como entendida pelo pensamento. Assim *logotipos* como definição é o encontro do pensamento *logotipos* como um princípio realmente ativo no mundo.

Essa abordagem à qualidade polissemântica de *logotipos*, enraizado no título Platão e Aris, é mais informativo para nossos propósitos do que a visão estoica reconhecidamente importante, pois mostra como os diferentes significados de *logotipos*, da "inteligibilidade" ou "independência inerente" do mundo ao "raciocínio" ou "racionalidade" de alguém que pode "explicar" uma "reivindicação", pode ser mediado pela "definição". Por sua vez, a definição pode em princípio (*kata logon*) seja uma "expressão" da tenda da alma, assim como a alma de Plotino é uma "expressão" (*logotipos*) do intelecto (e intelecto daquele), bem como uma "expressão" da natureza do real. Plotinus usa *lo-gos* em todos os sentidos acima, e nisso ele também depende da tradição peripatética anterior (Alexander of Afrodiasias and other), que emprega *logotipos* significar "definição" e "princípio de formação" dentro ou fora da matéria. Formando princípios na matéria, Alexander chama *enula eidè* (formas incompreendidas), e formando princípios sem matéria *auloi logoi*.¹¹⁾ Plotinus também usa essas expressões (embora não nos trabalhos que estamos considerando aqui).

Minhas razões para traduzir *logotipos* como "princípio de formação" em vez de "princípio de formação racional ou formativo" são, primeiro, porque tal *logoi* são *ativamente* formando e, segundo, porque *racional* pode ser enganoso: *logoi* são exposições ativas e unificadas de pura inteligibilidade que chegamos a entender por meios racionais e discursivos, mas não são racionalmente discursivos em si mesmas.¹²⁾

11. Cf. Alexander, *Questiones* 2, 10, 55, 9-10; cf. 1, 26, 43, 9; 1, 25, 39, 13-19; Sharples, 1992, 65 n. 192.

12. Para a gama de significados no *Enneads* ver M. Atkinson, 1986, 51-54; e M. Fattal, 1998. *Logotipos* é a "palavra" interna e externa na alma e no intelecto (I, 2 [19] 3, 27-30; II, 7 [37] 3, 14-15; IV, 3 [27] 5, 18; V, 8 [31] 2, 18-19; VI, 2 [43]

[5] 3, 30-6), e existem *logoi* na matéria (II, 7 [37] 3, 12; VI, 1 [42] 29, 11; VI, 7 [38] 11, 10; II, 6 [17] 2, 15) e *logoi* ativos e produtivos (II, 8 [30] 2, 27–28; II, 3 [52] 16, 19–20; VI, 7 [38] 4, 25; cf. III, 3 [48] 4, 10).

No *Enneads*, sempre existem muitas perspectivas diferentes. Em III, 8, 2, temos três diferentes *logoi*, um na matéria e dois sem matéria - isto é, se a forma substancial em ação no organismo puder ser considerada como “sem matéria.” Imaterial *logoi*, portanto, são distintos da matéria; mas em outros lugares tal *logoi* já pronto *incluir* o assunto no sentido de que as qualidades que essa ou aquela parcela da matéria sempre possui já são realmente um reflexo da *logotipos* em sua pura in-teligibilidade e não da matéria em sua tendência à indefinição.¹³⁾ Por que isso deveria acontecer, devemos examinar brevemente antes de voltarmos ao III, 8, capítulo 3.

3.8. Matéria: De Platão, Aristóteles e os estóicos a Plotino

Platão não usa o termo *importam* (*hylê*) como tal.¹⁴⁾ Em vez disso, no *Timaeus* ele fala do “receptáculo” ou “lugar” de vir a ser no qual as formas de coisas entram e saem da existência, de modo que temos dificuldade em chamar essas coisas particulares de “*thises*” individuais, pois elas estão sempre mudando. Portanto, o “princípio do companheiro de julgamento”, se é que podemos chamar assim, tem uma espécie de qualidade ilusória ou onírica, e coisas particulares se vêem unidas desconfortavelmente entre “*ser*” e “*não-ser*”, como no *República* (e o *Sofista*).

Aristóteles descobre a matéria como tal, poderíamos dizer. Ele aceita a palavra *hylê*, que significa “madeira” ou “coisa”, e a torna a matéria subjacente que, juntamente com a forma, a forma e as naturezas definidas que realmente encontramos em nossa experiência, compõe coisas compostas individuais. A matéria é um verdadeiro subjacente *sujeito* de mudança, pois atua como um assunto em que mudança de forma ou privação dessa mudança (ou seja,, um blush ou um blanch), pode ocorrer. Estes são os assuntos sobre os quais falamos e nos referimos, os assuntos de gramática e sintaxe que parecem tão triviais e chatos quando os estudamos na escola, mas que são de fato as “primeiras substâncias” sobre as quais somos capazes de conversar de maneira inteligente, na verdade, dependem. Tanta dependência em um carrinho de mão vermelho, escreve o poeta William Carlos Williams; isto é, sobre uma substância aparentemente insignificante, mas definida, capaz de mover a terra. Muito também depende de ser capaz de distinguir assuntos de adjuntos, advérbios, verbos, preposições e outras partes da fala e depois ver o significado muitas vezes esquecido das próprias substâncias.

Mas o que acontece quando uma nova substância surge ou uma antiga desaparece? Nesse caso, para Aristóteles, dada a ausência de microscópios, precisamos entender a relação forma-matéria de maneira análoga, pois não podemos determinar exatamente qual é o problema em certos momentos da mudança. Quando coramos ou branqueamos, esses quali-

13. Ver II, 7 (37) 3; III, 3 (48) 29–34.

14. Para “matéria” no pensamento antigo em geral e em Plotinus, veja H. Happ, 1971; F.-P. Hager, 1987; D. O’Brien, 1971, 1981, 1991; H. Benz, K. Corrigan, 1986a, 1992, 199. Sobre a questão da geração de matéria em Plotinus (ou seja,, a matéria não é um princípio

independente, mas é gerada a partir e pelo Um) ver H.-R. Schwyzer, 1973; D. O'Brien, 1971, 1981, 1990, 1991, 1996; K. Corrigan, 1986, 1996a.

mudanças nativas dependem de nós como substâncias já formadas. Mas quando chegamos a ser ou perecemos, ocorre uma mudança substancial e o assunto que não é um "isso" definitivo (por exemplo,, Não posso mais dizer que sou você, eu, caudas de sapo ou sopa de larva) está em processo de se tornar uma nova substância. Mesmo aqui, para Aristóteles, o assunto não é apenas nada, mas uma espécie de potencial simples - com ênfase *potencial*.

Portanto, a matéria é uma noção positiva no pensamento de Aristóteles, pois é de uma maneira diferente para os estóicos, desde o divino *logotipos* e tudo no universo é realmente tradicional. Espírito e matéria não são dois reinos separados, mas duas maneiras diferentes de olhar para qualquer coisa: plantas, animais, seres humanos, demônios e até deus. Toco a di-vidade mesmo na tarefa mais humilde e justa. O grande lema beneditino, “trabalhar é orar”, não está muito longe desse espírito.

O que acontece então com Plotinus para turvar esse quadro positivo? É um pouco como a física quântica ou a geometria não euclidiana que encontra uma visão newtoniana ou euclidiana do universo. As coisas parecem tão sólidas até começarmos a olhá-las e, infelizmente, como Bertrand Russell observa em seu livrinho *O Problemas de filosofia*, a solidez deles se dissolve, e parece que ficamos apenas com um enigma.

Antes de III, 8, Plotinus já havia escrito três tratados sobre o assunto: II, 4 (12), intitulado *Nos dois tipos de matéria* (Plotinus assume dois assuntos: matéria inteligível e a questão do mundo físico); II, 5 (25), intitulado *Sobre o que existe po-tencialmente e o que realmente*; e III, 6 (26), intitulado *Sobre a impassibilidade de seres sem corpo*. Cada trabalho realmente contribui com uma nova perspectiva sobre o geral. teoria, então só podemos dar uma versão em vaso dessa teoria aqui. Plotinus mais tarde escreveria mais um trabalho pouco antes de sua morte: I, 8 (51) *Na origem dos males*; abordaremos a questão do mal em V, 8. Mas o ponto realmente significativo a ser observado é o seguinte: a questão da matéria incomodou Plotinus de diferentes maneiras ao longo de sua carreira de escritor. Então, evidentemente, ele deve ter sentido que não havia dito a última palavra sobre essa questão intrigante.

O problema para Plotinus é o que queremos dizer e nos referimos quando falamos, pensamos e experimentamos a matéria. A análise aristotélica é boa no que diz respeito a uma concepção positiva, mas, na visão de Plotinus, a análise filosófica precisa ir um pouco além do que Aristóteles estava preparado para levá-la. Sim, a matéria faz uma contri-buição positiva para a formação de corpos, mas se supusermos essa qualidade, quantidade, e similares são formas e, portanto, avançamos ainda mais em direção à indeterminação da matéria (uma indeterminação que Plotinus argumenta que experimentamos mesmo na vida cotidiana como um abismo, ou não ser) encontramos uma imagem diferente. Como contido na forma, a matéria é positiva, mas indeterminada, a matéria é "outra" que tudo o mais, tendo uma espécie de relação negativa com a forma; nem é simplesmente "outro" se a palavra "outro" implica uma noção formal e unitária. Em vez disso, Plotinus argumenta que, nesse nível de análise, devemos nos referir

a ela como "outros"; isto é, indeterminado *pluralidade* negativamente terac-
terizado por *privação* ou ausência de forma. Aristóteles fez da privação um
conceito formal (ou seja,, forma e privação são contrastadas com a matéria como
subjacente

"Coisas") mas Plotinus insiste que isso deve deixar a indefinição sem exame; isto é, estar satisfeito com ele como um conceito puramente formal e não chegar ao negativo, pluralidade in-determinada que para ele faz parte da análise e experiência de uma matéria não formal (veja II, 4) [12]] 6-15). Ao mesmo tempo, a indeterminação da matéria é tal que é *potencialmente tudo*, enquanto *na verdade* sendo nada (uma fórmula empregada de maneiras diferentes por Platão, Aristóteles e Peripatéticos). Então é *posi-tive* qualidade (que é potencialmente tudo) é paradoxalmente uma função de sua própria *negatividade* (que é realmente *nada*). Os dois, positivos e negativos, têm que ir juntos; mas em termos de negatividade, isso significa que não podemos falar sobre verdade ou falsidade da mesma maneira que podemos para um mundo de determinação, coisas definidas (gosto de você, mim, ou árvores) pois não há coisas ou pontos formais distintos de referência em uma paisagem indeterminada. Consequentemente, em II, 5 (25) e outras obras, Plotinus desenvolve uma espécie de lógica do indeterminado, na qual o princípio da não-contradição não se aplica mais estritamente, porque nenhum princípio de identidade pode ser encontrado na indeterminação da matéria como tal. Em vez de fazer declarações verdadeiras ou falsas, temos que abordar o caráter intrigante da indeterminação, combinando declarações aparentemente opostas : *x* ambos é e não é. Plotinus não, claro, antecipar a física quântica, mas há uma certa semelhança entre os dois, na medida em que a física contemporânea foi obrigada a pensar e falar de probabilidades, em vez de medições científicas precisas, e a reconhecer o terminação de descrições como ondas e partículas, ou de novo, velocidade e posição.

Isso certamente é mais do que precisamos para nossos propósitos aqui em III, 8 ou V, 8, mas fornece informações adicionais para ajudá-lo a se decidir sobre o problema.

Como nós, leitores modernos, encontramos nossos rolamentos neste mundo estranho? Bem, poderíamos supor que Plotinus esteja de alguma forma comprometido com um "infinito em si mesmo" ou com uma indeterminação essencial de alguma forma separada das coisas ou que ele simplesmente queira superar Aristóteles e voltar a uma visão platônica de "não-ser" das coisas. Mas, no primeiro caso, Plotinus argumenta precisamente contra um *essencial* indeterminação (II, 4 [12] 15) e, no segundo, ele está muito mais interessado no problema filosófico do que em marcar pontos sectários. Podemos então supor que a análise de Plotinus antecipa o sinal da morte de tal pensamento nos empiristas britânicos. John Locke (1632-1704) supõe que a matéria (e a mente também) seja um substrato indeterminado "não sei o que". O bispo Berkeley (1685-1753) (a propósito, um leitor de Plot-inus) acaba com a hipótese da matéria e coloca tudo em espírito como o verdadeiro substrato ou subjacente "não sei o quê", no (indigno).) com base em que mente ou espírito são conhecedores, enquanto a matéria não é. Por acaso, David Hume (1711-1776) aparece e dispensa *ambos* substrata indeterminado, mente e matéria, em favor de "agrupamentos", "contiguidade constante" e "associação psicológica." Então Kant (1724-1804)

tenta fazer a fênix subir das cinzas, argumentando pelo fundamento de fenômenos no transceno-

unidade odontológica de appercepção. Hegel ignora mais ou menos (e ainda incorpora) todos eles, desempacotando o mundo completo do "espírito" do imediatismo ingênuo do objeto dos sentidos.

Essa certamente pode ser uma maneira de situar a teoria de Plotinus como um passo logicamente desastroso em direção ao aparente absurdo do problema na filosofia moderna, mas devemos ao mesmo tempo levar em conta algumas das sutilezas em sua posição. Primeiro, mesmo o substrato indeterminado para Plotinus não é um princípio quase independente de "não sei o quê". Plotinus argumenta, de fato, que temos uma forma especial de "cognição" de tal indefinição (II, 4 [12] 8–10), como Sartre (1905–1980) e Heidegger (1889–1976)¹⁵ também argumentaria muitos séculos depois. Segundo, o *significado* da matéria emerge à luz da forma; a matéria não é eliminada, como no universo imaginativo de Berkeley, mas entra em sua própria natureza própria como totalmente expressiva da forma no mundo do "intelecto". Por contraste, a noção de matéria de Plotino, portanto, é multidimensional, variando de pura multiplicidade indefinida a coisas físicas formadas e, finalmente, ao intelecto (para o mal, veja o capítulo 4.13 abaixo).

A teoria da matéria de Plotinus realmente acaba com os assuntos materiais reais no mundo físico, como às vezes se pensa? Não de acordo com III, 8, 2, pelo menos, a matéria é próxima (ou seja,, formas mais desenvolvidas ou menos desenvolvidas, como vimos [2, 23–25]). A matéria não poderia, claro, ser um sujeito genuíno na ausência de forma, mas, juntamente com a forma, pode assumir todos os diferentes graus de complexidade do sujeito que encontramos no pensamento de Plotinus, de elementos ou compostos elementares a seres humanos e seus princípios organizadores, a saber, almas e intelectos. A questão da alma e do intelecto, no entanto, já é uma atividade completa, ou *energeia*, sem potencialidade física, pois é idêntico à forma e ex-pressa perfeitamente a natureza ou substância da coisa. Plotinus chama essa matéria "inteligível" de "substância totalmente iluminada" (II, 4 [12] 5, 22–23: "o sujeito ali [ou seja,, no mundo inteligível] é substância [*ousia*] "), e a única potencialidade que essa substância tem é em relação à sua origem e retorno ao Um. Portanto, para Plotinus, a matéria é um sujeito e substância autênticos apenas no mundo inteligível; isso não significa, no entanto, que o mundo físico seja ilusório, mas apenas que os sujeitos físicos não sejam capazes de expressar completamente o que são. O que significa chamar o intelecto de sujeito ou substância que examinaremos abaixo.

15. Veja, por exemplo, como a ausência promove a percepção de Sartre: "A figura que escorrega [*qui se glisse*] constantemente entre o meu visual e os objetos sólidos e reais do café é precisamente um desaparecimento perpétuo; é Pierre se levantando como nada no chão da niilação do café "(*L'Être et le Néant*, 1943, 15a ed., Paris, 47-52; *Ser e nada*, tr. Hazel E. Barnes, Biblioteca Filosófica, Nova York, 1956. Para Heidegger em sua palestra inicial *O que é metafísica?* o "nada" é essencialmente repulsa que não aniquila ou brota de uma negação, mas niila : *Das Nichts selbst nichtet* ("O próprio nada nihilates") (*Wegmarken* II, Klosterman, Frankfurt, 1967). Para mais comentários no contexto ver K. Corrigan, 1996, 169-75.

3.9. Logotipos e ação, uma maneira de entender a produção contemplativa neoplatônica (III, 8, 3)

No capítulo 2, Plotinus chega à conclusão de que a natureza como um todo e a natureza individual nas coisas estão formando princípios, e ele esboça a relação desses princípios formadores com seus produtos naturais. Tais princípios de formação agem como motores indiferentes ao movimento de coisas físicas (uma visão em que Aristóteles havia originalmente sugado *Física VIII* 6, 258 b 12–13). No capítulo 3, ele agora explora o que significa dizer que os princípios formadores fazem. Poderíamos supor que, ao fazê-los, eles compreendem ou alcançam alguma forma de contemplação (3, 1–2). O verbo que Plotinus usa aqui é *ephaptesthai* (“atingir”), um verbo bastante comum no *Enneads* com uma variedade de aplicações diferentes. Aqui parece ter o sentido do *lo-gos* alcançando além de si mesmo, como na subida ao “belo em si” no final de Discurso de Diótima-Sócrates no *Simpósio*, onde o amante finalmente “se apegar à” verdade, não é mais uma imagem (212 a 4–5). Plotino exclui imediatamente esse sentido do *logotipos* subindo além de si para alcançar a contemplação desde que o *logotipos* permanece imóvel em si mesmo (um princípio neoplatônico mais importante, como veremos), ou seja, que sua ação não é como ação física, sempre preocupada com algo fora de si, então já deve *estar* contemplação. Plotinus então ilustra o que ele quer dizer, dando um exemplo da ação humana concreta.

Segundo Aristóteles, quando agimos de maneira moral bem-sucedida, atingimos uma média proporcional entre excesso e deficiência (muito ou muito pouco). Essa média proporcional (novamente, *logotipos*) não é uma média aritmética fixa (como se simplesmente aplicássemos um plano pré-estabelecido), mas é baseada em informações suficientes, bom senso, deliberação e nossa experiência de vida, para que possamos obtê-lo “certo” em circunstâncias particulares variadas. Temos que “encontrar” esse meio adequado e ajustá-lo à nossa ação. A ação moral, então, não é uma questão de absolutos, nem é puramente relativa. Cada ação moral é diferente, mas deve ser informada por a *logotipos*; isto é, uma proporção inteligente entre extremos, uma proporção sensível ao próprio desenvolvimento da natureza, a outras pessoas e às circunstâncias. Este *logotipos* é o tipo de coisa que podemos, em princípio, dar uma “conta” depois, mas na pessoa moral habitualmente boa (a *spoudaios* ; cf. III, 8, 6, 16, 37), é uma autoconsciência inteligente em ação, assim como um gol brilhante marcado de qualquer ângulo em qualquer circunstância não é simplesmente o acaso, mas o produto de anos de treinamento e insights práticos. O objetivo é “perfeito.” Também com outras formas de ação. A ação correta incorpora uma espécie de descoberta do real, para cada um *logotipos* ou média proporcional nos mostra o mundo de uma nova maneira.

Algo deste Plotinus argumenta aqui, embora em taquigrafia. A ação é diferente do seu princípio de formação e é guiada por ela, mas se o princípio de formação não puder ser reduzido simplesmente à ação, deve ser contemplação ou, como Loneragan coloca corretamente, uma forma de insight. Neste contexto, *insight* é

uma tradução melhor de *theôria*, pois discernimento claramente não é ação; no entanto, se genuíno, é *real*, não apenas o meu racionalidade melancólica. A visão, no entanto, não se encaixa *theôria* em outros contextos, então eu

preferiram o tradicional *contemplação*. O insight também não se encaixa em todas as ações, já que Plotinus não está apenas falando sobre a ação certa.

Então, como a contemplação se encaixa em toda ação? A noção de ação de Plotinus não deixa de ter problemas significativos para o leitor moderno. Tendemos a pensar na ação como tendo pouco a ver com a realidade; embora saibamos teoricamente dos microscópios de elétrons que o observador influencia o campo de observação, não vemos interação dialética no nível macro entre nossas ações e a chamada realidade além da impressão de que ambas são "construções" (de uma maneira meio confusa de Hume-Kantian). Plotinus não negaria que algumas ações sejam impensadas, sem propósito ou mal executadas ou que mesmo a ação correta possa acontecer por acidente. Mas ele alegaria que a ação correta, na medida em que é cognitiva, voluntária e incorpora a ordem correta das emoções, não é apenas a minha construção do real, mas a verdadeira atuação real que me molda. Da mesma forma que podemos chamar de ações impensadas ou acidentais, colocamos toda ação implicitamente no contexto da inteligibilidade, de modo que toda ação tem algum tipo de "propósito", mesmo que estejamos inconscientes ou desejemos fazer. acabar com os propósitos completamente. Portanto, toda ação, e não apenas a ação correta, está presa à inteligibilidade da realidade, seja ela encarna essa inteligibilidade de maneiras novas, comuns ou inconscientes, ou se tenta destruir a inteligibilidade ou reduzir a significância para construções subjetivas.

Plotinus continua a aplicar o caso específico de ação de maneira mais ampla. Se estados físicos, coisas, e eventos na esfera de ação são os resultados finais da formação de princípios e da formação de princípios são contemplação (como já concordamos) então a instância física final resultante de qualquer princípio de formação deve ser o resultado de uma contemplação que já foi contemplada. O tempo perfeito *tetheôrêmenos* (3, 8) tem uma sensação do presente. Da perspectiva da coisa fisi-cal, o ato de contemplação *já tem* esteve lá desde o início de sua existência. Mas, para o princípio da formação, está presente agora e não como um mero espetáculo ou objeto, mas como uma contemplação ativa que também está sendo contemplada. Já existe uma "vigilância" dialética de sujeito e objeto dentro dele. Compreender também deve ser entendido. Atuar é expressar, no entanto, imperfeitamente uma visibilidade intelectual, e a inteligibilidade não é um objeto ou modelo, mas essencialmente um diálogo. Essa contemplação viva é realmente operacional nas coisas, embora não tenhamos consciência de sua atividade.

Aqui já temos uma maneira desconhecida de entender a teoria neoplatônica da produção ou emanção. Todas as substâncias quando estão completas se entregam a seus produtos, permanecendo inalteradas em suas próprias nures, assim como as boas de Platão *República* torna as coisas "bons formadas" por sua luz. Esse princípio geralmente é encapsulado na frase latina posterior : *bonum diffusivum sui* (o bem é difusivo de si mesmo). Ou como Plotinus diz mais tarde no grande trabalho o bem "é gentil, gentil e gracioso, e presente a quem quiser" (V, 5 [32] 12, 33–34). Para descrever essa doação iminilizada, Plotinus usa im-idades de luz, cheiro e som. Às vezes, ele usa a linguagem de dois atos, um de

qual *pertence* à substância e à outra das quais brota *de* a substância e serve para gerar algo novo. Nesse contexto, A. C. Lloyd mostrou como Plotinus adapta os modelos psicológicos e físicos de causalidade de Aristóteles *De Anima* e *Física* respectivamente para seu próprio propósito platônico (1987, 155-86). O criador e a coisa fizeram da forma um *solteiro* atividade em formação, embora sejam, é claro, distinguíveis. O mesmo se aplica, embora ainda mais intimamente, à relação entre cada atividade e ação nossa e toda a alma que as torna possíveis. Essa produção é inconscientemente parte integrante de toda ação ou produção. Fazer é coextensivo com ser. Portanto, a teoria neopla-tônica da geração de princípios espirituais (intelecto e alma) é aparentemente uma característica concreta refletida mesmo nas experiências mais comuns.

O tratado III, 8, 3, 8–10 é intrigante. Agimos de acordo com a *logotipos* consciente ou inconscientemente. Mas o *logotipos* antes disso, Plotinus continua dizendo: *tudo* e sob dois aspectos: natureza e alma. O que significa Plotinus? O a afirmação parece absurda: estou ciente de mim mesma, sim, e posso fazer alguma diferenciação sensata, talvez, entre meu "ego" e um "eu". "Eu posso até reconhecer um" ego transcendental "na medida em que não consigo entender o" ego "que organiza meu campo de consciência realmente nesse campo. Mas não consegui reivindicar acesso *tudo* O argumento de Plotinus, no entanto, não é introspectivo dessa maneira. Minha natureza individual é um irmão. *logotipos* isso vem da natureza como um todo, e toda essa natureza é a manifestação mais baixa da alma. Mas se a alma anima todo o universo - isto é, se ele contém todos os princípios formadores e, portanto, tudo -, então natureza e alma são de maneiras diferentes o todo do que é. Para Plotinus, a distinção entre o animado e o inanimado faz sentido do ponto de vista específico, mas é finalmente artificial, pois tudo (mesmo os elementos aparentemente inanimados) é permeado e formado pela inteligibilidade da alma (cf. VI, 7 [38] 10–11), como é para Platão no *Timaeus* (36 e segs.).

Portanto, o princípio da formação é o resultado de outra contemplação (maior) e, novamente, isso não é apenas um objeto, mas o resultado de um sujeito contemplando (linha 12). A natureza, portanto, é contemplativa, não por causa do raciocínio (3, 13 é um bom exemplo de como *logotipos* mantém o significado "raciocínio") ou examinando seu item de conteúdo por item. Estar em processo de olhar ainda não é necessário, assim como Sócrates fica em varandas ou campos *olhando*. *Skopein* é o verbo que Platão usa no *Symposium* de Sócrates: ele está sempre em busca.¹⁶ A contemplação da natureza não é assim : ela faz simplesmente por *sendo* o que ela é e, como criadora de tudo, ela não está morta ou tem um plano de plástico, mas uma contemplação viva contemplando a si mesma, sem precisar de pés, mãos ou ação para dar vida ao universo.

16. A caminho da casa de Agathon, Sócrates pára na varanda de um vizinho, envolto em um reflexo "prestando atenção a si mesmo" (174 d 5–8). Isso não é um tipo de ajuste, pois ele está ciente do que está acontecendo e diz a Aristodemos para continuar sem ele. Alcibiades mais tarde descreve como ele se envolveu em um problema durante uma

campanha militar e "ficava olhando" (220 c 4-5) para grande diversão de seus companheiros soldados.

3.10. O discurso silencioso da natureza (III, 8, 4)

Por que Plotinus deveria fazer a própria natureza falar no capítulo 4 depois que ele já se deu ao trabalho de desantropomorfizá-la? Como Platão fornece mitos, ex-amplificadores, interlúdios lúdicos, promessas dramáticas, bem como diferentes tipos de argumentos, Plotinus fornece uma promulgação dramática para que possamos ver através dela o tipo de contemplação viva na natureza pela qual ele tem sido discutindo. Ele também tem outro motivo. Os "princípios" gnósticos têm papéis muito dramáticos e falam muito apocalíptico. Plotinus torna o discurso da natureza dramaticamente atraente, mas a enfatiza *silêncio*. Ele repreende gentilmente seu curioso interlocutor - "você deve ficar calado como eu" - e depois descreve o que ela vê nela. *silêncio*.¹⁷ Em um tratado posterior sobre providência, Plotinus tem a resposta do universo (3, 19–20: “se você contemplar isso”) a alguém que culpa o todo por causa de suas partes (neste caso, um gnóstico) em termos remanescentes de São. Palavras de Paulo no corpo de Cristo, ou pelo menos de uma versão gnóstica de São. Paulo: não é função do dedo ver, mas o olho no contexto de todo o corpo (III, 2 [47] 3, 21–42). Aqui também em III, 8, ele tem em mente os gnósticos, ou pelo menos aqueles amigos em seu próprio círculo que foram atraídos pelo gnosticismo.

A imagem central do discurso da natureza é a da geometria natural. No Platão *República* VI (510 d – e), os geômetros usam formas visíveis para pensar através delas paradigmas inteligíveis. Aqui em III, 8, eles também desenham figuras “como contemplam a placa”, enquanto a fonte, a natureza contemplam e as figuras caem nas linhas dos corpos. Platão representa essa atividade miticamente no *Timaeus* como a ordem in-teligível do caos primordial com formas geométricas pelo demi-urge divino ou artesão.¹⁸

17. Cf. Rilke *Ich bin, du Ängstlicher*: “. . . Siehst du nicht meine Seele, como dicht / vor dir in einem Kleid aus Stille steht? / . . . Wenn du der Träumer bist, bin ich dein Traum. / Doch wenn du wachen willst, bin ich dein Wille / und werde mächtig aller Herrlichkeit / und ründe mich wie eine Sternenstille / über der wunderlichen Stadt der Zeit ” (“Minha alma, vestida em silêncio, se levanta / e fica sozinha diante de você: você não pode ver? / Se você é o sonhador, eu sou o que você sonha. / Mas quando você quer acordar, eu sou o seu desejo, / e eu cresço forte com toda magnificência / e me torno o vasto silêncio de uma estrela / acima da cidade estranha e distante, Time”). A *poesia selecionada de Rainer Maria Rilke*, e trans. Stephen Mitchell, Vintage, Nova York, 1982, 2–3. Compare o poeta russo F. I. Tyutchev (1803-1873) *Silêncio* (trad. Yuri Corrigan): “Fique em silêncio, cubra-se e esconda-se / Seu sentimento e seus sonhos / Deixe-os entrar nas profundezas da alma / Deixe-os subir e ficar / Silenciosamente, como estrelas à noite / Delicie-se neles - e fique em silêncio / - Como o coração pode se articular? / Como outro pode entender você? Ele entenderá como você vive? / Um pensamento, uma vez falado, é uma mentira / Erupção, você nubla as fontes / Bebe delas - e fica em silêncio / - Aprenda apenas a viver dentro de si / Existe um mundo inteiro em sua alma / De misterioso - contemplação mágica / Isso é abafado pelo ruído externo / A luz do dia dispersa os raios / Atende à música deles - e fique em silêncio.”

18. Compare a visão de Coleridge dessa passagem na dele *Biographia Literaria*, capítulo 12. A realidade das “fontes muito mais altas e muito mais internas” só pode ser adequadamente avaliada

3.11. *Synaesthensis* (III, 4, 15 e segs.)

Qual é o caráter da contemplação da natureza? A contemplação da natureza é uma autopresença reflexiva, uma espécie de contemplação em transe, adormecida consigo mesma, em contraste com a contemplação "mais clara" da alma superior, que gosta do pensamento divino de Aristóteles *Metafísica* é como o pensamento auto-reflexivo acordando (cf. VI, 9 [9] 3, 24). No entanto, mesmo nesta contemplação sombria, tudo está incluído e há "conhecimento" (*synese*, traduzido aqui como "entendimento") e "com exceção"¹⁹ (*synesthensis*, traduzido aqui como "percepção íntima"). Essa percepção envolve um tipo de consciência do que flui da natureza (assim como a alma do mundo tem tanta consciência em III, 4 [15] 4, 10–11 e, assim como se diz que a razão discursiva está ciente dos sentidos. impressões em I, 1 [53] 9, 20). Tratado IV, 4

(28) 13, representa a natureza como abaixo da razão e da imaginação e nega especificamente a compreensão (*synese*) para ela. Este *synesthensis* (um tipo de "senso comum" que está ciente dos muitos dados sensoriais individuais), inclui um senso da relação de um todo consigo mesmo: diz-se que o mundo tem isso *synesthensis* (cf. IV, 4 [28] 24; 45, 8). Duas passagens parecem atribuir *synesthensis* para o Um (V, 4 [7] 2, 18 e V, 1 [10] 7, 11–13), mas em cada caso o contexto exige que o não especificado

experiência e melhor representada pelo silêncio. Coleridge liga esta passagem a V, 5) (32)) 8: "não se deve procurar de onde vem" e comenta o seguinte: somente aqueles que se preparam em silêncio para ver "podem adquirir a imaginação filosófica, o poder sagrado da auto-intuição, quem dentro de si pode interpretar e entender o símbolo, que as asas do sylph do ar estão se formando dentro da pele da lagarta; somente aqueles, que sentem em seus próprios espíritos o mesmo instinto, que impele a crisálida da mosca com chifres a deixar espaço em seu involucrum para antenas ainda por vir. Eles sabem e sentem que o *potencial* trabalhos *no* eles, mesmo como o *real* trabalha neles! Em suma, todos os órgãos dos sentidos são enquadrados para um mundo correspondente de sentido; e nós temos isso. Todos os órgãos do espírito são enquadrados para um mundo de espírito correspondente: embora os últimos órgãos não sejam desenvolvidos da mesma forma. Mas eles existem em todos, e sua primeira aparição se revela no *moral* sendo. De que outra forma poderia ser que mesmo os mundanos, não totalmente degradados, contemplem o homem da bondade simples e desinteressada com sentimentos contraditórios de piedade e respeito? "Pobre homem! Ele não foi feito para isto mundo "Oh! Nisto eles profetizam uma profecia de realização universal; para o homem *deve* subir ou afundar."Comparar Rilke (re: seu poema "Gravidade" em "tirar a vida com força ") em uma carta a Franz Xavier Kappus, 16 de julho de 1903: "Aquele que é solitário . . . lembre-se de que toda a beleza em animais e plantas é uma forma silenciosa e duradoura de amor e desejo, e ele pode ver animais, como vê plantas, unindo e aumentando pacientemente e aumentando, e não por prazer físico . . . mas curvando-se a necessidades maiores que prazer e dor, e mais poderosas que a vontade e a resistência. Se apenas os seres humanos pudessem receber mais humildemente esse mistério - com o qual o mundo está cheio, mesmo em suas menores coisas -, poderia suportar . . . mais solenemente, sinta como é terrivelmente pesado, em vez de tomá-lo levemente. Se ao menos eles pudessem ser mais reverentes com sua própria fecundidade, o

que é essencialmente 1, se manifesta como mental ou físico . . ." (*Poesia selecionada* Mitchell, 342).

19. Para *synesthesia* ver F. M. Schroeder, 1992; A. Graeser, 1972.

sujeito desbotado é intelecto, pois vem do Uno e tem uma espécie de consciência pré-intelligível de seu poder múltiplo.²⁰ De qualquer forma, Plotinus define *synesthensis* em V, 3 (49) 13, 21–22 como “uma percepção de algo que é muitos” e a exclui do Um em V, 7 (24) 1–5 e VI, 7 (38) 41, 25–8; se alguma coisa pertence a um, está muito além *gnôsis* e consciência de si mesmo (*synesthensis heautou*). Portanto, essa percepção íntima, ou “indignidade”, da contemplação sombria da natureza aguarda com expectativa *synese* e *synesthensis* do verdadeiro pensamento próprio, que Plotinus nos diz que toma cuidado para não se afastar da união com seu objetivo de querer perceber demais (V, 8 [31] 11, 23). Aristóteles usa *synesthensis* descrever a consciência compartilhada do pensamento e da existência entre amigos (PT 1170 b 10). Há uma delicadeza semelhante e menos explícita no caráter de amor à visão da natureza aqui, mesmo na representação de Plotinus sobre ela, incluindo o questionador em sua contemplação silenciosa.

3.12. A natureza das imagens e da arte produtiva : Platão e Plotino (III, 4, 39 e segs.)

A natureza, no entanto, é uma imagem (*eidôlon* III, 8, 4, 44) porque a verdade de sua visão não está em si mesma, mas vem da alma e do intelecto. Portanto, os produtos aparentemente sólidos de sua visão são de fato imagens de imagens (como Sócrates havia argumentado *República* X). Grande parte da linguagem de Plotinus nesses capítulos tem uma ressonância extra do uso platônico no *Simpósio*, *República*, e *Phaedrus*, e algumas de suas observações casuais, no entanto, capturam a essência da maneira como Platão usa imagens, particularmente a noção de “preencher e ser preenchido” que percorre os diários médios de Platão. Na visão de Plotinus, a alma se volta para ação e produção, por exemplo, porque ela quer ver o objeto da visão, mas é fraca demais para contemplá-lo de maneira direta e ser preenchida com ele (4, 34–6). Por esse motivo, Plotinus continua discutindo, fazer e fazer é um “enfraquecimento” ou um “acompanhamento” (*para-kolouthême*) de contemplação. Eles são um enfraquecimento simplesmente se a ação e a produção, por assim dizer, esgotam a visão e deixam o agente sem nada além do artefato, e são um acompanhamento se o artefato ou ação de alguma forma abrir um caminho para algo maior que ele. (4, 41–3).

A bolsa de estudos contemporânea às vezes assume acriticamente que a crítica de Platão à arte mimética está presente *República* II, III e X é sua última palavra sobre o assunto e que resta a Aristóteles apontar uma função mais alta da arte (por exemplo,, no *Física*, II 199 a 15–17: “e geralmente a arte conclui parcialmente o que a natureza não pode compor e imita parcialmente”). Essa é uma abordagem simplista demais para um pensador multifacetado como Platão. O *República*, é verdade, critica a arte mimética porque são necessárias as imagens da verdade que nos dominam tanto que o foco

20. Cf. K. Corrigan, 1984; F. M. Schroeder, 1986a; J. Bussanich, 1988.

do nosso mundo se restringe à busca particular de imagens de sombras, como na analogia da caverna. Mas isso não é apenas verdade para imagens de coisas físicas. *Qualquer* a imagem, para Platão, pode se tornar um beco sem saída idólatra para o pensamento. Mesmo as imagens e ex-amostras da ciência, por exemplo, ou de hipóteses científicas podem obscurecer e limitar o que pretendem representar se não abrirem novos caminhos para o pensamento e a compreensão. Então arte e suas imagens são *sempre* de dois gumes. Platão nunca muda sua visão das limitações fatais da arte mimética (até o final *Leis* [816 d ff.] desaprova comédia imitativa e tragédia). No entanto, ao mesmo tempo, mesmo no *República* uma visão mais positiva de uma arte não-imitativa (nesse sentido) é sugerida, se as imagens e hipóteses puderem ser "destruídas" para libertar a arte de ver através dessas imagens o mais vasto "mar de beleza" ou sendo que representam imperfeitamente (533 c; 501 a – c). Consequentemente, Sócrates fala da “Musa Filosófica” (499 c – d), porque apenas a dialética, ou a conversão crítica, mas bem-intencionada, entre amigos que leva ao “estudo” (*mathêma*) do bem e do bem, liberta e reorienta a alma para entrar em um mundo de realidades compartilhadas, em vez de semblâncias privadas (*República* VII 522 b e segs.). Na escada de subida de Diotima na *Simpósio* (cf. Apêndice A, 1), é a visão do verdadeiramente bonito, uma visão livremente concedido, descongelado e preparado apenas pela subida, que dá ao amante e amado juntos a possibilidade de dar à luz "coisas verdadeiras" (*talêthê*), não "imagens" (*eidôla*) (212 a). No *Simpósio* Sócrates também aborda a possibilidade adicional (rejeitada *República* III) de uma noção mais autêntica de arte, que pode incluir tragédia e comédia (223 d). Este é certamente o tipo único de arte filosófica refletida no *Simpósio* em si, que dramatiza a “comi-tragédia” da vida (cf. *Philebus* 51 b) de uma maneira que permita ao leitor ver além das imagens dramáticas o convite dialético da obra como um todo.

No entanto, em III, 8 (30) 4, como mais tarde em V, 8 (31) 1–2, Plotinus está bem ciente dessa dupla função da imagem. Por um lado, a fraqueza da alma leva à privação ou extinção do insight.²¹ Algumas obras de arte, podemos dizer, não deixam nada além de si. Eles funcionam como superfícies mate ou até buracos negros. Outras imagens se dobram, entram, giram e passam por si mesmas para abrir caminhos para o pensamento vivo. Para quem pode ver, mesmo uma pedra reflete todo o uni-verso e muito mais, mas do seu próprio ponto de vista. Mas para Plotinus, a atração crucial da imagem bem-sucedida é que ela libera a visão da camisa de força *somente* seu próprio ponto de vista: ação ou produção é um acompanhamento se alguém tiver outro objeto de contemplação antes disso (4, 42–3); isto é, se o produto abrir a conexão essencial do pensamento vivo. Este é o ponto em que a noção de "preencher e ser preenchido" entra em jogo.

21. Na abordagem da arte de Plotinus, ver A. N. M. Rich, 1960; J. Anton, 1964–5, 1967–8; E. de Keyser, 1955; R. Ferwerda, 1965; A. H. Armstrong, 1975; K. Corrigan, 1993a.

3.13. O problema dos graus de realidade: Preenchimento e preenchimento (III, 8, 4–5)

No capítulo 4, Plotinus vê ação e produção como conseqüências do fracasso da alma em ser preenchido pelo que é principalmente verdadeiro (*proêgoumenôs* 4, 44; cf. 33-44). Então, no capítulo 5, ele fala da "plenitude" da alma e de suas "dores de parto" (5, 4; cf. 6, 12–13) e aplica a metáfora à arte: “quando cada arte está cheia, ela faz outra pequena arte como ela em um brinquedo que tem uma imagem de tudo nela” (5, 6–8). O que Plotinus poderia significar com esta última imagem é extremamente difícil de entender. Além disso, a metáfora do preenchimento mascara um problema central, que é sentido com mais força quando Plotinus aplica essas metáforas em outros lugares à produção criativa das próprias hipóstases. Ao ser preenchido por sua visão daquele, o próprio intelecto surge, argumenta Plotinus (VI, 7 [38] 16, 31–17, 6), e essa plenitude no intelecto é, em última análise, a causa do intelecto dar à luz a alma. Para gerações de almas mais praticamente de mente, esse tipo de linguagem metafórica simplesmente deu ao neoplatonismo um nome ruim. Mas o problema já é evidente em Platão; pode ser chamado de problema dos "graus da realidade", uma maneira de pensar desassistida por estudiosos como Maritain, mas criticada fortemente por outros (por exemplo, Vlastos, 1965).

Nas seções finais dos nove primeiros livros do *República* (585 c – 586 e), Sócrates defende a superioridade da vida filosófica sobre as vidas de honra e de ganhar dinheiro, alegando que a primeira é de fato a mais inclinada e agradável, pois envolve ser preenchida por coisas reais e verdadeiras, e não por imagens vazias da verdade. A visão de Sócrates não é diferente da de Plotino em III, 8. Olhamos para a "verdade" para sermos cheios de coisas reais, mas quando focamos a alma inteira em coisas menos reais, como honra ou dinheiro, não estamos realmente cheios, mas nos empolgamos em várias formas de ação isolada que tentam substituir a coisa real. Por conta do *República*, o tirano é a forma final de tal vazio pervertido, pois na figura do tirano tudo é aparência parasitária e não substância: a aparência de força, mas a realidade da dependência servil da multidão. Em seu mestre-escravo dia-lético, Mais tarde, Hegel traça essa contradição entre aparência e realidade como o mestre aparente cuja palavra é lei para o escravo gradualmente se torna escravizado pelos serviços do escravo, enquanto o escravo inversamente se torna uma autoconsciência emancipada através de seu medo do mestre e de sua obra. Essa dialética foi de grande importância ao longo do século XIX, no pensamento de Marx, Kierkegaard, Nietzsche e outros. Mas a noção de realidade "mais ou menos", tão fundamental para a tradição platônica de Platão a Agostinho, e que Hegel pode parecer evitar ao traçar os estágios fenomenológicos do movimento de um estado em seu oposto, se mostrou problemática para os estudiosos recentes.²²⁾ Como pode

22. Para Hegel, veja *A Fenomenologia do Espírito*, seção sobre autoconsciência, “A verdade da autoconsciência.”

alguém fala de "graus da realidade" ou de ser preenchido pela "sabedoria" mais verdadeiramente do que por "pão"? Como alguém pode existir ou ser um ser humano mais ou menos? Existência e humanidade não admitem graus dessa maneira. Ou existimos ou não; não há intermediário. Platão e Plotino, no entanto, consideram a vida como de alguma forma suspensa por graus entre ser e não ser e parecem ser da opinião de que o que se sabe, pensa, imagina ou vê tem um efeito fundamental sobre o caráter de alguém. vida. Dover, por exemplo, acha absurdo que Platão assuma uma correlação "contrária à experiência comum . . . entre a verdade de uma crença e seu efeito sobre a conduta do crente" (Dover, 1980, 159). Como esse problema ameaça minar a coerência do platonismo, precisamos enfrentá-lo diretamente aqui.

Vamos conceder a Vlastos essa estranheza aos ouvidos modernos da maneira de falar de Platão e Plotino. De fato, Plotinus, como Porphyry e Augustine depois dele, diz que quanto mais nos aproximamos daquele "mais estamos" (*Mallon Esmen*).²³ Mas a verdadeira questão é o que Platão e Plotino significam? Por mais ser, ou mais verdadeiramente ser, Platão significa, quase literalmente, literalmente *mais cheio* sendo; isto é, não apenas para ativar um *dy-namis*, poder ou parte da alma e viver exclusivamente dentro dos limites disso parte, mas sim viver de acordo com os poderes integrados de toda a alma. Para Platão, somente no contexto de "toda a alma" recuperar "sua melhor natureza" é o cuidado adequado do corpo estabelecido: a harmonia do corpo em prol das harmonias da alma (*República* IX 591 b – d). Mas não basta que a alma se bata como um sapo para atingir uma existência inteira. A alma deve ser transformada por sua experiência de uma realidade fora de si, para que ela não seja o único critério do que é real. Pausanias no *Simpósio*, por exemplo, expõe uma distinção platônica entre alma e corpo, e ele aperta todos os botões que soam certos quando fala sobre excelência e sabedoria como os verdadeiros critérios para a ação correta. No entanto, esses termos são vazios de conteúdo e, portanto, talvez involuntariamente possam mascarar apenas suas próprias preferências (ou seja, que os amados tenham relações sexuais com o amante, neste caso um professor como Pausanias, por uma questão de virtude ou excelência). Sócrates, por outro lado, estabelece o problema de "preencher" em suas palavras iniciais a Agathon: se ao menos a sabedoria pudesse fluir do sábio para o imprudente pela proximidade física, ele ironicamente declara, que barganha seria (175 d – e) . O problema - no contexto de *Simpósio* - é que essa transferência material envolve apenas a repetição e evacuação de identidades corporais, psíquicas e até epistêmicas fugazes: temos que aprender coisas novas apenas para impedir o esgotamento de todos os trechos de conhecimento que estamos constantemente perdendo (cf. 207 d – 208 a). Se "encher" em um sentido vertical mais autêntico significa alguma coisa, envolve ser transformado por um princípio divino, a saber, o próprio belo. No caso de Sócrates, isso resulta em

23. Veja, p.Porphiry *Máximas* 40, 48, 5–51, 2 (Lamberz); e Agostinho, *De Vera Religião* XI, 22, Bibliothèque augustinienne, 8, 54; *Contra Secundinum*, Bibliothèque augustinienne, 17, 574–5; 10; 15.

sua absoluta singularidade, sua superioridade à constante sucessão de opostos e a imagem que Alcibiades usa daqueles bonecos no mercado que, quando abertos, possuem poucas imagens divinas dentro que "sozinhos têm inteligência dentro deles" e "se estendem a tudo" (*Simpósio* 222 a, 2–5). O "divino" para Platão não está fechado da experiência humana; é antes a base prática, ou "boa", de toda experiência, descoberta na busca dialética pelo que é melhor em si e no outro, capaz de ser *testado* em todos os níveis de subida (como no *Simpósio*),²⁴ e com muito *prático* consequências para a auto-organização da vida individual e política.²⁵ Assim, para a plenitude de Platão de ser envolve *totalidade* de alma *transformação dialética* do eu pelo mundo e pelo divino *prático*, *testável* concessões ou *descendência* em todas as perspectivas da existência, e se for genuína plenitude, a *singularidade* e *abrangência* manifestar-se a olho nu, como pequenas obras de arte perfeitas vendidas no mercado. O pensamento moderno tende a se divertir em um planisfério ou em um único nível em que a verdade é uma questão de correspon-dence, consistência ou representação preferida. Mas para Platão a vida humana é vazia e a verdade apenas uma convenção chata sem a busca pelo bem e pelo belo, que pertencem exclusivamente a ninguém.

Algo da visão de Platão é básico para Plotinus, mas especialmente o caráter de *pesquisa* O movimento dialético em direção ao ser, ou o bem, especialmente para o pensamento descursivo, nunca é simplesmente realizado. Até o intelecto, Plotinus argumenta mais tarde neste tratado, está "sempre desejando e sempre alcançando" (11, 23–4). Em outros lugares, como veremos, ele usa de maneira impressionante a linguagem discursiva do ser do intelecto ou se torna "o que é" para enfatizar não apenas as limitações da linguagem, mas também a trajetória eterna do desejo, que começa em plenitude e termina em plenitude, mas sem saciedade. (cf. III, 8, 11, 35–44).

3.14. A paisagem da alma (III, 8, 5)

O conceito de preenchimento e preenchimento é especificamente importante para entender como, em III, 8, 5, Plotinus tece duas maneiras diferentes de olhar para a alma: a alma vulnerável e discursiva de nossa experiência atual e a plenitude da alma como um todo (ou seja,, o que poderíamos chamar de hipóstase da alma). A alma produz um mundo de aprendizado e um mundo físico (junto com a natureza), não muito diferente da maneira como "cada arte" produz uma imagem do universo, algumas artes mais completamente do que outras. Cada artista precisa absorver e ser transformado pelo mundo, assim como a alma deve ser preenchida para dar à luz. Mas os produtos da arte - como o discurso morto -*logotipos* no

24. *Simpósio* 210 a.

25. No *Simpósio*, Alcibiades testemunha essas consequências na própria vida de Sócrates. Por causa do caráter de sua busca pelo Bonito, ele é "diferente" de qualquer outro ser humano (221 c 4–5) e ele e suas palavras, quando aberto, são os únicos que "têm intell-igence dentro deles," "Que" se estendem a tudo o que é adequado para a pessoa de qualidade real considerar [*skopein*] "(221 a 1–6).

forma visível (2, 30–3) - não são mais discurso vivo: eles não podem se ajudar (ou seja,, responda à sua própria defesa). Isso faz parte da crítica de Platão à escrita no final do *Phaedrus*. A palavra escrita, como a pintura, parece estar viva, mas se você a questionar, ela não poderá responder porque está morta e congelada em um momento no tempo, ao contrário do discurso vivo na alma, que é reflexivo, dialógico (ou seja,, sabe a quem fala, pode perguntar e responder) (*Phaedrus* 274 c – 278 b). A palavra escrita é uma imagem (*eidôlon*) da palavra viva e ensoulada (*logotipos*) (*Phaedrus* 276 a). Em III, 8, 5, Plotinus traz esse entendimento implicitamente para o "brinquedo que tem uma imagem de tudo dentro dele" (uma imagem colorida pelo cantor Sócrates de Alcibiades no *Simpósio* para uma boneca, pode-se abrir para revelar as belezas internas), mas "não pode ajudar" a si mesma (5, 6–9). Este é um bom exemplo de como as próprias imagens de Plotinus podem ser densamente colocadas em camadas. Nesse ponto - isto é, no desaparecimento da vida dialógica na forma fixa "objetiva" - Plotinus naturalmente retorna à questão da plenitude da alma.

Leitores e editores anteriores evidentemente sentiram essa transição violenta demais e, portanto, o brilho *para logistikon*, a parte racional (excluída por Kirchoff, mas entre colchetes aqui) entrou no texto para vincular a sequência do pensamento ao "amor de aprender e indagar espírito" da alma mais cedo (5, 3). Mas a frase *para prôton autês* "A primeira dela" significa naturalmente toda a hipóstase da alma em sua plenitude, mesmo que o conceito e a linguagem subsequente pareçam um pouco abstratos neste momento. O "primeiro" da alma não é a parte racional que nos pertence no sentido disso, na maior parte, está em nosso poder raciocinar sempre que desejamos e no sentido de que a capacidade de raciocinar nos define como seres que precisamos resolver as coisas laboriosamente pouco a pouco. Por outro lado, toda a alma, perfeitamente conformada ao intelecto, não está em nosso poder da mesma maneira, pois temos que admirá-la, por assim dizer, em vez de ser capaz de "baixá-la" à vontade. Em outras palavras, temos que nos preparar para receber a plenitude de sua pura atividade intelectual, mesmo que também sejamos "partes" de toda a sua natureza. Plotinus diz em um trabalho posterior que é a parte racional que primeiro recebe o intelecto (V, 3 [49] 3, 31–32), mas ele parece significar mesmo aqui que recebe a atividade intelectual da alma conforme o intelecto ou que é "nosso intelecto" (3, 24). Quaisquer que sejam as dificuldades da terminologia aqui - "intelecto da alma", "nosso intelecto" - Plotinus argumenta que é "tanto nosso quanto não nosso": "é nosso quando o usamos, mas não nosso quando não o usamos" (3, 28–29).

Toda a natureza da alma é semelhante para Plotinus.²⁶ Não é simplesmente "nosso", porque o foco de nossa consciência psíquica é normalmente tão estreito (e até convivemos a reduzi-lo ainda mais) que estamos inconscientes da maior parte do que somos ou poderíamos

26. Em alma, veja H. Blumenthal, 1971; W. Helleman-Elgersma, 1980; D. J. O'Meara, 1993. Sobre a questão da onipresença, ver D. J. O'Meara, 1980; F. M. Schroeder, 1980, 1992; e *Enneads* VI, 4-5 (22-23). Na unidade de todas as almas, ver IV, 8 (8) e nas

diferenças entre alma, alma do mundo e almas individuais, ver IV, 3 (27) 1–8; IV, 4 (28) 13–14; II, 1 (40) 5.

estar. Portanto, a plenitude da alma, como uma realidade viva na qual tudo no universo tem seu nascimento e ser, é estranha à nossa mentalidade histórica normal, que se contenta em levar apenas os sinais externos das coisas para todo o real. Tratado III, 8, 5, 10 ss. então, vem com um choque: “O primeiro [de alma] então isso está acima e está sempre sendo preenchido e iluminado em sua relação com a esfera acima, mas um subsequente [parte] participando da primeira participação do sujeito participante, pois a vida sempre sai da vida; pois a realidade chega a todos os lugares e não há lugar onde ela falhe.” O que significa Plotinus?

3.14.1. A natureza da alma como um a muitos: procissão e onipresença (III, 8, 5)

Devemos olhar para três idéias nesta frase difícil: primeiro, a natureza da alma; segundo, a noção de participação e procissão; e terceiro, a onipresença da alma (como de todo ser real). Todas essas idéias estão interconectadas, mas vamos começar com a própria alma. A alma, para Plotinus, é ao mesmo tempo um e muitos, indivisíveis e, no entanto, divisíveis sobre os corpos (como Platão descreve a criação da Alma Mundial no *Timaeus* 35 a). A divisibilidade como tal não é uma característica da alma, mas do corpo; e assim, quando Platão ou Plotino diz que a alma tem uma natureza a ser dividida sobre os corpos, ele não quer dizer, de acordo com Plotinus, essa alma se divide fisicamente, mas essa alma é capaz de animar a multiplicidade física sem perder sua própria natureza. O que é essa natureza, então? A natureza da alma é uma atividade simples, com muitos poderes diferentes, entre eles os poderes da vida, locomoção, reprodução, percepção e pensamento. Existe então apenas uma alma para todos e tudo? Sim e não. Sim, existe uma única alma, mas não, a alma não é como uma unidade ou ponto físico (compare IV, 9 [8] em geral; VI, 9 [9] 1). Portanto, não há homúnculos fantasmagóricos à espreita por trás de cada instância física de um animal racional em um quantitativo, base individual, ainda nossas vidas e experiências individuais (apesar do que Plotinus diz sobre a perda de memória no mundo inteligível— porque não precisamos de memória quando tudo está eternamente presente de qualquer maneira) não são il-lusórios. Ser eu ou você é inerentemente significativo para Plotino (cf. IV, 3 [27] 15, 9–10), mas ser apenas eu com a exclusão virtual de todo o resto é ilusório. Portanto, “grande sonolência”, uma virtude importante para Aristóteles, assume um novo significado em Plotino. “Nós” somos muito maiores do que nos consideramos, mas também cavalos e o resto do animal e até dimensões elementares.

Plotino tem isso a dizer em um de seus primeiros trabalhos sobre a substância da alma (IV, 2 [4] 1, 66–76) :

E quem vê claramente *isto* magnitude da alma e vê seu poder claramente saberá como ela é divina e maravilhosa e que ela é uma das *naturezas* além *coisas* Não tendo magnitude, ela está junto com todas as magnitudes . não com uma parte diferente de si mesma, mas com a mesma . . . para ela. . .

permanece inteira consigo mesma, mas ela é dividida em relação aos corpos em virtude da divisibilidade especial dos corpos, que são incapazes de recebê-la indivisivelmente, de modo que a divisão é um afeto dos corpos, não dela.

A alma então é uma atividade única, mas uma e várias, e não como uma e muitas unidades físicas individuais, pois, como Plotinus argumenta, "dando-se ao todo, ela não abandona ser uma" (IV, 2 [4] 1, 59). Ele descreve essa doação imaculada da alma, portanto, como uma procissão atemporal ou se entregando às muitas almas e aos muitos compostos fisicamente que ela anima e um retorno sem tempo a toda a sua natureza imaculada. Mais tarde, os neoplatonistas passaram a descrever isso como uma tríade: respeitar a unidade-processão-retorno (*monê-prohodos-epistrophê*),²⁷ mas essa tríade está implícita em Plotinus, que gosta frequentemente de Platão evita coisas excessivamente esquematizantes. Nos dois primeiros momentos desta tríade, podemos ver claramente em outra passagem do mesmo trabalho sobre a substância da alma, que vale a pena citar porque fornece um paralelo com III, 8, 5, 10 e segs. Plotinus argumenta que o primeiro "momento" atemporal²⁸ da alma é sua natureza ou substância indivisível (*ousia*):

Mas, novamente, ao lado dessa natureza totalmente indivisível, há outra realidade [*ousia*] seguindo-o e derivando dele, tendo indivisibilidade dessa outra natureza, que se apressa em sua procissão (*prohodos*) de uma para a outra natureza, estabeleceu-se no meio entre os dois. . . . (IV, 2 [4])

Portanto, a procissão envolve uma espécie de articulação e transformação da indivisibilidade em uma espécie de média proporcional entre a pura unidade da alma, por um lado, e a divisão do corpo, por outro. Mais uma vez, Plotinus está pensando em fazer a alma do mundo na casa de Platão *Timaeus* (34 b – 37 c), mas o ponto mais limitado que devemos notar é que essa articulação da natureza interna da alma corresponde ao que encontramos em III, 8, 5, 10 e segs. Como uma pura unidade indivisível, a alma é preenchida e iluminada pelo intelecto, enquanto em sua procissão ela se desdobra em uma forma de participação, na qual diferentes formas ou poderes de vida (ou seja,, presumivelmente os vários poderes da alma sobre os quais Plotinus fala mais tarde em III, 8, 8, 14–16: alma do crescimento, alma perceptiva, etc.) tornar-se desdobrado ou atualizado (cf. IV, 8 [6] 8, 11–16). Plotinus nos conta em um trabalho anterior (V, 1 [10]) que talvez sua única contribuição original à filosofia antiga fosse a teoria da "alma irrestrita"; isto é, a visão de que a alma permanece como uma unidade no mundo inteligível, apesar de sua "descida" neste mundo (ou como Andrew Marvell [1621–1678] coloca em seu poema "A definição de amor," "Onde minha alma estendida *está consertado* "). Seja como for, a frase de Plotinus "par-

27. Em Proclus, por exemplo, *Elementos da Teologia* 35; para Iamblichus, *Em Tim.* III, 45, 5 e segs.; cf. Wallis, 1972, 132–3.

28. Examinaremos os problemas com esse tipo de linguagem mais tarde, quando chegarmos ao intelecto desassociado.

ticipando da primeira participação do sujeito participante”(3, 11–12) tem um anel formulado incomum, como se empregasse um tipo de jingoísmo filosófico que ele sinalizasse *en passant* o contexto técnico a que ele se refere, um contexto que ele e os textos gnósticos sethianos frequentemente filosoficamente formulados herdaram dos platonistas anteriores.

"Participação", é claro, não significa que tal teoria seja apenas "platônica", uma vez que Aristóteles usa conspicuamente a palavra em relação às suas próprias teorias de cate-gories e de intelecto (provavelmente o humano, e não o intelecto divino). -ticipando no objeto inteligível.²⁹ Mas implícito aqui é que a procissão da alma é a articulação de um único *sujeito* isso chega *em toda parte* no uni-verse físico, apesar do desenrolar de diferentes tipos de vida e do surgimento de muitos assuntos diferentes da alma. A alma não é dividida, por assim dizer, em uma alma superior que então se torna simplesmente um objeto para uma alma inferior muito diferente. Há uma continuidade de assunto que paradoxalmente fornece tanto a onipresença da alma quanto a sua multiplicidade. Como essa também é uma característica do tratamento de Plotinus de "ser" como um todo, e como essa continuidade de sujeito no intelecto é dada um tratamento impressionante pelo colega e amigo de Plotinus, Amelius, em sua teoria dos três intelectuais *subjetos* (aquele que é, quem tem e quem vê)³⁰ deve ter sido de particular importância para Plotinus e sua escola. No entanto, para muitos leitores modernos, a visão plotiniana da onipresença de todos os seres simultaneamente (na qual Plotinus havia escrito anteriormente duas obras (VI, 4 e 5 [22–23]) parece tão estranha que ajuda a marcar a separação dos caminhos. entre filosofia dura e fantasia religiosa. No entanto, isso certamente não é a verdade da questão - pelo menos não para Plotinus.

3.14.2. Substância da alma: falta e inness (III, 8,5, 14 e segs.)

A natureza da alma, onde a substância realmente começa para Plotino, envolve a falta e a co-presença, enquanto a natureza dos corpos, onde as aparências e o fluxo de qualidades, quantidades e relações afastam os olhos da substância, envolve a violência e ainda dependência.³¹ Este é o ponto das linhas difíceis a partir de 5, 14: “pois a realidade chega a todos os lugares. . . . No entanto, ao sair, ela deixa sua parte mais antiga . . . permaneça imóvel onde ela a deixou; pois se ela abandona o que está diante dela, ela não estará mais em todo lugar, mas apenas naquilo em que ela acaba." A divisão física resulta em viver a vida apenas de uma parte externa e se apegar a isso, mas a onipresença da alma significa que precisamos mudar nosso ponto de vista externo e reconhecê-lo, embora a alma possa parecer "em" corpo, é o caso disso, como Platão argumenta no *Timaeus* (36 d – e), o corpo está "na" alma e que, como nenhum pedaço de alma é cortado de nenhum outro, toda a alma está presente em todos os lugares. Agora, isso parece contrariar nossa experiência normal em que ..

29. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1030a 11-14; 1037b 14-21; 1072b 19-20.

30. Veja Proclus *No timaeum* I 306, 2–3.

31. Cf. F. M. Schroeder, 1992.

para o bem ou para o mal - nossos pensamentos e sentimentos são em grande parte irredutivelmente nossos. Não posso experimentar diretamente sua alegria ou dor, embora eu possa muito bem ter alguma idéia de como é ser você, mesmo que eu não o conheça bem.

Como a alma pode estar em toda parte e, no entanto, minha experiência é minha e não sua? Esses e outros problemas relacionados que Plotinus aborda nos trabalhos de onipresença (VI, 4–5 [22–23]) e na alma (IV, 3–5 [27–29]; veja especialmente aqui IV, 3 [27] 2–8), mas ele também dá uma resposta implícita em III, 8, 5. Minha alma e sua alma não são simplesmente a alma inteira, mas imagens dessa alma e imagens que passaram a ser condicionadas pelas capacidades e pontos de vista das coordenadas espaço-temporais específicas em que habitamos. Toda a alma permanece presente para nós, mas desconhecemos sua verdadeira extensão e, portanto, não a "usamos". Em vez disso, já que é da natureza de uma imagem estar "em" outra coisa (pois as imagens não são fantasmas flutuantes, mas manifestações de energia ou atualidade que precisam de algum suporte ou fundamento) então a imagem vem para se identificar com o que parece ser sua base: "aquele em que" acaba, a saber, seu corpo e ambiente particulares. Mas esse sentimento de estar "dentro" de algo é infundado. Como Plotinus argumenta em outros lugares, o foco exclusivo no corpo é um ponto de fuga, onde a confusão de qualidades, quantidades, relações e similares não só se mostra efêmera, mas também tende ao desaparecimento do não ser do princípio organizador, que é alma. Mas a alma já está presente "antes" da organização corporal (ou seja,, não temporalmente, mas no sentido de que não poderia haver um corpo orgânico sem o princípio organizador que o torna). Ou como Plotinus coloca aqui: "se o anterior deve sempre ser diferente do posterior, e se a atividade vem da contemplação ou ação, mas *ação fez ainda não existe*- pois não é possível *antes* contemplação - depois uma a contemplação da alma deve ser mais fraca que outra, mas toda atividade deve ser contemplada." Portanto, não é o caso de o princípio organizador desaparecer no não-ser. O problema é que olhamos para a questão do corpo da alma da maneira errada. Sim, o corpo e a matéria também são sujeitos, mas apenas na medida em que são *formulários* ou são mantidos pela energia da alma. Portanto, a alma deve ser o sujeito real. Mas embora "minha" alma possa ser uma imagem limitada por seu ponto de vista, ela também deve ser o princípio organizador, no ambiente psíquico mais amplo que compõe o mundo (já que "eu" sou apenas parte de uma espécie), que articula todo o meu desenvolvimento biológico, moral, cultural e intelectual. Portanto, a alma nesse sentido imediato, mas mais amplo, deve conter tudo *logoi* ou formar princípios, e ser a base adequada para o corpo. E todas as diferentes imagens da alma, poderosas ou mais fracas, devem estar enraizadas nessa totalidade unificada mais ampla da alma.

Aristóteles e seus comentaristas posteriores (principalmente Alexandre de Afrodisias no terceiro século UMA.D).³²⁾ tem uma maneira bastante diferente de resolver esse problema, e Plotinus gosta de usar sua linguagem. A natureza de uma imagem deve depender

32. Alexander, *De Anima* 13-17; *Questiones* 1, 8; 2, 17; 2, 26 (Bruns). Compare Plotinus IV, 3 (27) 20–22.

outra coisa (está "em outra", como Platão afirma no *Simpósio* e *Timaeus*). Categorias derivadas, como qualidade, quantidade e assim por diante, dependem de mais alguma coisa para sua existência, corpo ou matéria, uma vez que não estão no corpo como "em um substrato", pois a alma é substância no sentido primário (como Aristóteles argumenta no *Metafísica*),³³ e substância não se baseia em um sujeito; isto é o sujeito (cf. IV, 3 [27] 20 ss.). Quando nos referimos à substância, não estamos predicando uma coisa (ou seja,, uma qualidade) de outro (um assunto), mas apontando diretamente para o que já é. A definição da substância de algo, portanto, é diferente da predicação externa de uma qualidade de uma substância específica; o que nos referimos no caso anterior é uma compreensão unificada do que é isso. É aqui que Plotinus vai além de Aristóteles e Alexandre. Embora meu argumento aqui não apareça em III, 8, 5–7, certamente está implícito nesses capítulos e se torna explícito no tratamento do intelecto mais tarde no capítulo 8, 40–8. Se a alma é substância no sentido "pri-mary" (embora a alma seja "primária" para Plotino nem Aristóteles; no *Metafísica* o intelecto divino é a primeira substância ou *ti ên einai*, o "o que é isso deveria ser" [veja 3.7 acima] e se as almas são muitas e possuem diversas atividades, então a alma também tem que ser organizada por alguma coisa, caso contrário, a substância da alma seria um evento casual apenas "esperando para ser reunido" de maneira organizada, como Plotinus coloca em III, 8, 8), 45. Mas mesmo o acaso e a espontaneidade (o que poderíamos chamar de "aleatoriedade" hoje) são significativos apenas no contexto da cau-salidade regular (como Aristóteles argumenta *Física* II). Portanto, o princípio da inteligibilidade no universo não é resolvido por um apelo acrítico ao acaso ou pura aleatoriedade.

O que então organiza a alma? Não pode ser corpo, pois a alma é "prior" do corpo e não pode ser chance, porque inteligibilidade é o que dá sentido até aos eventos do acaso. A alma, portanto, deve ser organizada de dentro pelo todo unificado que é o que realmente é a alma, e deve ser organizada de maneira ainda mais profunda pelo intelecto. Portanto, mesmo que a alma seja finalmente uma imagem em qualquer sentido, pois é uma "imagem" - embora uma imagem substancial, não qualitativa - ou "expressão" do intelecto, então o sujeito ou substrato (ou seja,, sujeito subjacente ou princípio organizador) da alma não é corpo, mas intelecto. Portanto, se o corpo está realmente "na" alma, a alma também está realmente "na" seleção de informações. Consequentemente, as almas podem ser uma e muitas, mas nas muitas atividades (mesmo que algumas sejam imagens psíquicas de uma realidade superior), a mesma atividade ilimitada é vislumbrada: "Pois a contemplação é . . . sem limite. E por causa dessa contemplação está em toda parte; pois onde não está? Pois o mesmo objeto contemplativo também está em toda alma, uma vez que não é limitado por magnitude espacial" (5, 30–33). Portanto, a contemplação enfraquece à medida que desce precisamente porque é dividida por seu foco mais particular. Mas a hierarquia do mundo espiritual é radicalmente democrática, pois está presente para todos e limitada apenas pela capacidade e função do destinatário. Assim, a frase

“de acordo com a capacidade do destinatário” (*Kathoson dynatai*) torna-se característico de todo neoplatonismo posterior.

33. Por exemplo., *Metafísica* 1035 b 14-16; 1043 a 35-36.

O que exatamente está envolvido nessa mesma atividade estar presente em todos os lugares (5, 18) ou na "mesma coisa" (*para auto*) estar em toda alma (5, 32)? Neste ponto do argumento, não podemos dizer, exceto que é toda a alma e a totalidade do ser in-teligível refletido na alma. Essa “mesmice” resulta em universalidade ou conformidade branda, ou sua presença ativa nos torna individualmente o que somos? A última dessas alternativas parece ser o caso, mas ainda não temos meios de determinar com precisão por que isso deveria acontecer.

3.15. Amor e beleza (III, 8, 5, 34 e segs.)

Plotinus extrai as conseqüências dessa visão radical em III, 8, 5–7, primeiro, nos termos do *Phaedrus* ' analogia da alma tripartida, cocheiro e cavalos (ver apêndice A). Paixão erótica em ponte e até desenfreada, o de um dos cavalos ou do amante que pula sobre o amado, é uma espécie de imperfeito, saudade parcial pela visão do bem ou do belo: “os cavalos evidentemente desejariam o que viam, mas eles não levaram tudo ” (5, 35-6). Em um trabalho posterior, “No amor,” III, 5) (50) 1, Plotinus medita sobre a qualidade ambígua da beleza —como, por exemplo, algumas pessoas até adoram belezas terrenas e isso é suficiente para elas, enquanto outros reconhecem seu arquétipo inteligível (60-2) ou novamente como até o “desejo do bem” geralmente envolve “a queda no mal” (64-

5). No entanto, Plotinus argumenta que a relação sexual e suas esmagadoras emoções só se tornam explicáveis se o bem e o belo forem a fonte da natureza (23–9; cf. VI, 7 [38] 31, 11 e segs.; 34, 8-27). Da mesma forma para Sócrates no *República*, a alma “divina” obscurecamente, mesmo em suas experiências menos importantes, de que o bem existe; ou na voz de Aristófanes no *Simpósio*, amantes trancados nos braços um do outro “divinos” que o que eles querem é algo que suas almas não podem expressar completamente.³⁴ Plotinus declara sua visão sucintamente no final de III, 8, 7: “E os amantes também estão entre aqueles que vêm e se apressam ansiosamente em direção a uma forma” (26–7).

3.16. Caminhe, curvando-se para trás e confie (III, 8, 6)

Como é toda a visão da alma que as pessoas realmente querem, e como não conseguem entender isso diretamente, elas chegam a ela, por assim dizer, caminhando “sobre” (III, 8, 6,

3: *periplanômenoi*): isto é, indiretamente. Agimos não apenas pelo bem da ação, mas para o bem da ação (6, 8-9) Nisso, já estamos implicitamente no caminho do retorno da alma à sua fonte, pois queremos que esse bem não seja externo a nós, mas parte do que realmente somos, a saber, nossa alma: “e isso não é para ter o bom ressentimento de sua ação fora deles . . . mas . . . tê-lo . . . [na] alma. Então a ação se dobra novamente [*aekampsen oun palin*] contemplação ”(6, 7–10). Aristóteles usa o verbo *anakamptein*, “para dobrar para trás”, no contexto de movimento circular e retilíneo retornando sobre si mesmo, e Alexander o usa no contexto do

34. Cf. *República* 505 e ; *Simpósio* 192 c – d.

reverberação de um eco.³⁵⁾ Plotinus o usa para descrever a duplicação da autoconsciência em seu retorno sobre si mesmo (I, 4 [46] 10). Essa "recuperação", portanto, é semelhante ao natural *epistrofê*, ou retorno da alma dentro de si.³⁶⁾ Plotinus enfatiza o interno, *silencioso* natureza dessa atividade, presumivelmente contra os gnósticos, e o tipo de convicção silenciosa, ou *fé* (*pistis* 6, 15-16)³⁷⁾ que o acomoda: "pelo que se recebe na alma que está formando princípios, o que mais poderia ser senão um princípio silencioso de formação? E quanto mais for um princípio de formação, mais silencioso será; pois então a alma fica quieta e não busca nada porque foi preenchida, e a contemplação, tão disposta porque a alma confia em sua posse, está dentro. E quanto mais clara a confiança, mais silenciosa também a contemplação, pois ela tende mais à unidade "(6, 10–15). Em outros lugares do *Enneads* Plotinus contrasta a necessidade epistêmica (*anangkê*) próprio ao intelecto com a necessidade de persuasão (*peithô*), convicção ou fé própria da alma (cf. V, 3 [49]).³⁸⁾ Aqui, a interioridade desse discurso silencioso e a fé silenciosa da contemplação mais unificada da alma contrastam fortemente com as aparências apocalípticas de áudio e vídeo de figuras divinas ou semidivinas que são invariavelmente representadas externamente, mesmo nos textos gnósticos filosóficos mais sofisticados que possuímos sob os nomes de *Allogenes*, *Zostrianus*, *Marsanes*, *Tractate Tripartite*, *Três Steles de Sethe* outros.³⁹⁾ Plotinus não descarta os gnósticos, pelo menos em o modo antigo de invectivo direto e mordaz, pois sua linha de pensamento não é *anúncio hominem* mas sempre se apóia no assunto em questão.

3.17. A dialética do jogo e da seriedade: da inércia da indiferença ao parentesco da alma (III, 8, 6, 15 e segs.)

Assim, com o maior contraste entre o interior silencioso *logotipos*- visão e sua contraparte implícita, o espetáculo externo, Plotinus finalmente chega ao outro lado da dialética platônica; isto é, ele vem da brincadeira para a seriedade. Nos dois *República* e o *Phaedrus*, dialética e discurso em geral são divertidos, mas seu objetivo subjacente é sério: levar-nos ao bem.⁴⁰⁾ Aqui na unidade profunda da alma com o que é conhecido, "já devemos ser sérios" (III, 8, 6, 16).

Essa unidade que exige que sejamos sérios não é apenas um evento psíquico automático que chega à alma do alto, mas um desafio a partir de dentro, para "parentesco" entre eles *logoi* ainda não vem empacotado e rotulado com as instruções certas para endereço e abordagem. Todo movimento da alma, em termos

35. Aristóteles, *Física* 261 b 27 e segs.; Alexander, *De Anima* 48, 9 (Bruns).

36. Em *epistrofê* ver W. Beierwaltes, 1991, 192; M. Atkinson, 1983.

37. Na tríade neoplatônica posterior, "amor da verdade da fé", ver Wallis, 1972, 154.

38. Veja também em V, 8 (31) 11 abaixo.

39. Cf. J. D. Turner, 1992, 425-60.

40. *República* VII 536 d – 537 c ; *Phaedrus* 277 e – 278 b.

de ação e produção, possui dimensões externas e internas. Quando perseguimos a dimensão externa, estamos de uma maneira ou de outra voltados para a dimensão interna, de modo que algo que parece puramente aleatório e desconectado na esfera externa de ação exibe sentido e significado na dimensão interna. Por outro lado, *logoi*- definições, discursos, relatos, contos - podem parecer indiferentes entre si e conosco. Podemos ficar entediados até com os eventos mais significativos. No idioma de W. H. Auden's *Museu de Belas Artes*, o sofrimento é sempre retratado nos Velhos Mestres da pintura, enquanto outros eventos perfeitamente ordinários estão acontecendo, seus súditos desconhecem totalmente o sofrimento próximo: "o cavalo do torturador coça seu traseiro inocente,"e na pintura de Breughel sobre a queda de Ícaro, o fazendeiro que ara seu campo nem percebe um garoto caindo no mar.⁴¹ Existe então uma desconexão aterradora na vida que nos faz desesperar com o mundo e com nós mesmos "como quando formar princípios que habitam na alma não faz nada" (6, 19). Tão convencido é Plotino desse estudo marrom existencial na experiência do homem que, em um trabalho posterior, ele diz que mesmo a beleza das próprias idéias divinas no intelecto é chata ou ociosa para nós (*argônio*, como gás argônio inerte) sem a luz do bem para animá-los (VI, 7 [38] 22, 10–17). Lá, como aqui, ele usa a palavra *parakeisthai* "Deitar ao lado."Em VI, 7, 22, a alma fica alada com paixão pelo que está ao seu lado, mas sobe mais para algo maior que de alguma forma desperta sua memória. A imagem é tirada da de Platão *Phaedrus* e a história erótica das asas da alma (Apêndice A, 2). Aqui em III, 8, 6, há uma referência implícita altamente compactada, mas excepcionalmente inteligente, à *Simpósio* Estes. *logoi* na alma "mentirá, por assim dizer, um ao lado do outro", assim como o *logoi* Ou seja, os discursos ou os participantes - no Platão *Simpósio*, que mentem literalmente um ao lado do outro em seus sofás de banquete. A contemplação, continua Plotinus, tem que relacionar o *logoi* em parentesco não de fora, mas de dentro. Para Platão no *República*, o parentesco natural entre estudos e atividades deve ser unido pela dialética em uma única visão sinóptica, para que se possa ver de relance as inter-relações entre as coisas. "Somente a visão sinóptica é a da dialética" (*Re-público* VII 537 c). Da mesma forma no *Simpósio*, os discursos estão ao lado de um outro, e seu parentesco deve se tornar uma realidade viva na alma contemplante. Se Plotinus tem isso em mente, é uma visão muito mais profunda do *Simpósio* e o *República* do que muito na bolsa de estudos moderna e deve ser pelo menos anotada ao lado da interpretação de Plotinus do nascimento de Eros (em III, 5 [50]), que é tudo o que os estudiosos de Platão tendem a notar (e invariavelmente negativamente).

41. "Sobre o sofrimento, eles nunca estavam errados, / Os Velhos Mestres: quão bem eles se sustentavam / Sua posição humana; como isso acontece / Enquanto alguém está comendo ou abrindo uma janela ou apenas andando mal; . . . No Breughel's *Ícaro*, por exemplo: como tudo se afasta / Muito longe do desastre; o lavrador pode / ouviu o respingo, o grito abandonado / Mas para ele não foi um fracasso importante . . ."

3.17.1. Para fazer algo próprio : Oikeios (III, 8, 6, 19 e segs.)

O desafio para a alma é se libertar da "alongamento" e da inércia de "não fazer nada" para fazer esse parentesco *dela própria*. Mais uma vez, a palavra. *oikeios*, empório, o suficiente, como é no pensamento estoíco, é crucial para o de Platão *República*, onde parte do desafio de Sócrates a Glaukon, Adeimantos, Thrasymachus e os outros é a primeira a reconhecer quantos indivíduos e tipos vivem conosco na mesma "casa" (*oikos*) - do melhor ao pior - mas também de uma maneira auto-organizada para descobrir a complexidade do que está envolvido no que é nosso. Não é simples chegar à conclusão de Sócrates *República* IX que o melhor para cada um pertence a cada um (*eiper para beltiston hekastô oikeiotaton* [*República* 586 e]), pois isso envolve ver a justiça em um contexto mais amplo do que Cefalus e Polemarchus haviam feito *República* Eu (ou seja,, devolvendo o que se deve ou ajudando os amigos e prejudicando os inimigos), isto é, no amplo contexto das muitas dimensões do indivíduo humano e da vida social, de modo que realize a tarefa adequada de cada parte (*Repub-lic* II: *praticando para heautou*)⁴² pode ser integrado à luz de uma visão sinóptica mais compreensiva. Para Plotinus, a fala e o raciocínio discursivo nos ajudam a ex-aminar as coisas de seus muitos ângulos diferentes e a "aprendê-las completamente", mas isso ainda empreendemos como uma espécie de intelecto examinador "vendo algo diferente de si mesmo" (6, 21). 6). Mas ver ou procurar dessa maneira é o resultado precisamente de não estarmos "cheios": queremos aprender algo mais profundamente e, portanto, falamos sobre isso ou externalizamos; ou, ao agir, nos encaixamos no conteúdo da alma (ou seja,, nossa experiência) para circunstâncias externas (6, 29–30). A linguagem de Plotinus aqui de alma está sendo descartada (*diatethei*) de acordo com o princípio da formação, mas mesmo assim o pronunciando (*propherei*) e segurá-lo na frente dela para vê-lo, lembra a distinção estoíca entre duas formas de fala, a palavra interior ou concepção (*logotipos endiathetikos*) e a palavra ou expressão externa (*logotipos prophorikos*).⁴³ Então o A teoria dos "dois atos" (o ato da substância e o ato da substância que torna uma outra realidade), tão fundamental para a produção neoplatônica de realidades - frequentemente denominada teoria da emanção - faz parte de toda a realidade imediata, a concepção-expressão da fala, bem como o caráter de dupla face da ação comum (*lo-gos* - *praxis*). Plotinus aqui fala em ajustar o interior às circunstâncias externas (*efarmottei*) (6, 30; cf. VI, 7 [38] 29, 19; VI, 8 [39] 7, 23), uma expressão usada particularmente pelo Epicteto Estoíco (por exemplo,, 2, 11, 4), de adaptar nossos pensamentos ou pré-concepções (*prolêpseis*) para coisas individuais (*tais epi merous ousiais*).

42. Por exemplo., *República* 369 e segs.

43. O *Corpus Hermeticum* (13, 7) também usa a expressão "homem interior" (*endiathetos anthrôpos*). Para variantes nessas formas de "discurso" em relação à alma em outras partes do Plotinus, veja V, 1 (10)) 3), 7–10: como discurso expressivo é uma imagem de fala em alma, assim como a alma, o discurso expressivo do intelecto e toda a

sua atividade e a vida que ela envia para estabelecer outro ser (cf. V, 1 [10] 6, 44–5; IV, 3 [27] 5, 10; I, 2 [19] 3, 27).

Para Plotinus, então, a alma é ainda mais quieta que a natureza. Essa quietude estável inerente é o que mais caracteriza o sábio platônico ou estóico, ou mais ainda a pessoa aristotélica da sabedoria prática (a *spoudaios* no *Nicomachean* e *Ética Eudemiana*) que serve como modelo prático para a ação correta⁴⁴ - isto é, alguém que pode bater à direita *logotipos* entre excesso e defeito na conduta moral ordi-nária que estabelece uma nova ressonância transformadora entre o eu, o real e o divino. Para Aristóteles, habitualmente uma boa ação moral abre o agente human à auto-entendimento, a outros agentes como amigos e concidadãos e, assim (especialmente através de uma amizade "verdadeira" baseada no bem) à necessidade de compartilhar uma auto-entendimento divino que vai além de si e dos outros. Este é o ideal teleológico prático que Aristóteles descreve em sua *Ética* e com o qual Plotinus conclui a primeira parte de seu argumento sobre contemplação neste tratado.⁴⁵ A pessoa da sabedoria prática já é uma visão contemplativa em relação a si mesma e autogestão para seu amigo, não porque ele é auto-absorvido, mas porque existe um mundo transformador vivo dentro e através dele :

É por isso que a pessoa séria já argumentou quando revela a outra o que tem de si mesma; mas em relação a si mesmo ele é visão. Pois já esta pessoa é dirigida a quem e ao silêncio, não apenas de coisas externas, mas também em relação a si mesma, e tudo está dentro dele. (6, 37-40)

3.18. Teoria da criação de Plotinus no contexto (III, 8, 7, 1–15)

A primeira frase longa de III, 8, 7, 1–15 resume os resultados do argumento até agora. O que é surpreendente nesta conclusão é como Plotinus pensa de maneira tão simples e livre através de um problema que perturbou todo o curso da filosofia anterior, mas de maneiras que sugerem soluções ao mesmo tempo desconhecidas e iluminadoras de quebra-cabeças em platônico, Aristotélico, Estóico, Epicurista, e pensamento platônico médio. Platão representara o mundo como sendo feito a tempo por um artesão deliberado, embora divino (no *Timaeus*). No entanto, como Diotima diz a Sócrates no *Symposium*, e em outras partes dos diálogos, fica claro que, se os deuses são sábios, eles o fazem não precisa deliberar dessa maneira.⁴⁶ Aristóteles rejeitou o modelo de artesão de Platão. A natureza não precisa de deliberação ou de dores de parto para produzir. Além disso, se o mundo não tem começo, mas é eterno, não pode ser “feito.”Ao mesmo tempo, porém, como indicamos acima, o intelecto divino não apenas

44. Cf. *PT* II, 6, 1106 b 36–1107 a 2: “A virtude é então um estado de caráter preocupado com a escolha, com uma média em relação a nós, definida por um princípio racional [*logotipos*] e por esse princípio pelo qual a pessoa da sabedoria prática [*phronimos*] definiria isso.”

45. Isso abrange o período da análise de Aristóteles em *PT* II-X. Sobre o papel da pessoa da sabedoria prática, o *phronimos* ou *spoudaios*, ver H. H. Joachim, 1951, 104.

46. *Simpósio* 204 a 1–2: “Nenhum deus filosofa ou deseja se tornar sábio, para os deuses são sábios.”

move as coisas "sendo amadas", mas alguma forma de intelecto, divina ou humana (e pelo menos coextensiva *sophia*, ou sabedoria contemplativa), diz-se que "faz" coisas de véspera, incluindo saúde, e o motor imóvel aparentemente abraça todo o cosmos. Mas como? Mais uma vez, para os estóicos, o divino produtivo *logotipos* funciona de dentro da matéria e não sobre a matéria, mas como uma ordem inteligível articulada surge da matéria não é clara. Por outro lado, estão os epicuristas que zombam da idéia de um deus trabalhador manual produzindo um mundo malfeito, cheio de imperfeições e maldade. Basta pensar na observação antiteológica de Voltaire para capturar a força da crítica epicurista: quão inteligente Deus é colocar buracos exatamente onde os olhos do gato estariam! Finalmente, entre os platonistas do meio, encontramos um debate complexo sobre a criação do mundo, alguns afirmam que deve ter um começo no relato de Platão e outros sustentam que o mundo está eternamente chegando a ser o resultado de uma combinação de independentes, causas não feitas (por exemplo., a alma do mundo, matéria, Deus).

Para Plotinus, o mundo não é feito nem no tempo nem por deliberação, labuta, ferramentas, figuras divinas antropomórficas ou com efeitos sonoros apocalípticos. Tudo (incluindo até a matéria) atemporal e silenciosamente, sai da onipresente contemplação criativa da natureza, a alma inteira, e intelecto, e podemos ver em ação e fala comuns, bem como em todas as formas de geração, o tipo de saudade da plenitude, visão, nascimento, e cuidar da prole característica da geração da alma do intelecto e do intelecto daquele.⁴⁷ O modelo epistemográfico e existencial platônico de (a) procriação sobre o belo⁴⁸ (b) a dor de dar à luz (com a ajuda de uma parteira no *Theaetetus* ou de um guia no *Simpósio*),⁴⁹ e (c) cuidar e educar ou testar a prole pode ser retido e desenvolvido dentro deste modelo não-eliberativo de causalidade (cf. 7, 18–21), pois tudo é criativamente contemplativo, desde formas bem-sucedidas de geração artística e natural até suas falhas e perversões (4, 7, 21–7). De forma bem-sucedida “fazer . . . é preencher tudo com contemplação”(21–

2). Fazer algo novo envolve não apenas criar um formulário, como diz Plotinus, mas trazer uma nova orientação contemplativa ao mundo: isto é, ao ser preenchido, preencher tudo com contemplação. Esta é uma afirmação notável. Em termos de uma dicotomia epistemológica subjetiva-objetiva moderna, o que Plotinus parece sugerir aqui é simplesmente absurdo. A criatividade não apenas muda o caminho

47. Para a geração de matéria, ver III, 4 (15) 1. Para outras passagens relacionadas, consulte o capítulo 1.10.

48. Cf. *Simpósio* 206 c: “Todos os seres humanos . . . estão grávidas de corpo e alma e, quando atingem a idade certa, nossa natureza deseja dar à luz. Mas não pode dar à luz no feio, mas pode no belo.”

49. *Theaetetus* 150 b – c: “Minha arte de obstetrícia . . . difere . . . nisso é sua preocupação almas dos homens dando à luz. E essa é a maior característica da minha arte, que pode testar de todas as formas se o pensamento de um jovem dá origem a uma imagem

falsa ou fértil e verdadeira ”; *Simpósio* 210 a 6: “se aquele que o lidera liderar corretamente.”

nós olhamos para o universo; enche intensamente o universo de uma nova maneira. Heidegger fala em seu pequeno ensaio "Sobre a origem da obra de arte" sobre o mundo emergindo dinamicamente como se pela primeira vez com o aparecimento da obra de arte. Quando o templo é construído em Delfos, por exemplo, o conflito e a interação dinâmica entre a terra e o céu criados chamam a atividade essencial do mundo de uma nova maneira; ou na sempre curiosa linguagem de Heidegger "die Welt weltet" ("os mundos do mundo"). Se a linguagem de Heidegger parece absurda, Plotinus parece ir ainda mais longe. Como o mundo é atemporal, silencioso e eternamente sendo criado pela visão viva e auto-dada, qualquer forma de criatividade genuína realmente faz tudo *Mais* o que eles são. Por outro lado, falhas ou males emergem como um desvio de (*parafora*) ou deformação do que é contemplado. Para usar uma imagem que Plotinus empresta em outros lugares da Platão *Sétima carta*,⁵⁰ o olho da alma se afasta da realidade substancial que deseja ver e se volta apenas para o fluxo de qualidades e quantidades, tornando algo menos do que realmente é ou poderia ser. Ou, novamente, se a feiúra é uma privação de forma, como Plotinus argumenta em outros lugares, a alma não apenas causa um erro de categoria ou falha em capturar a vi-sion mais completa, mas de fato distorce seus produtos para que, em vez de abrir caminhos para o pensamento extingue estar em não-ser. A feiúra e o mal, para Plotino, não são apenas ausência de forma, mas uma negatividade que tende a aniquilar a forma (no mal, veja 4.13 abaixo). Os epicuristas supunham um desvio aleatório de átomos caindo através do vazio que levou à formação de um universo imperfeito. O universo físico de Plotinus é imperfeito, mas não é o produto mal feito de alguma divindade inferior ou aleatoriedade inexplicável, para toda a formação regular é um produto da contemplação inteligível, enquanto fracasso e feiúra são desvios, ou simples ausência de capacidade para, o mundo complexo e dinâmico da forma contemplativa.

3.18.1. Contemplação criativa e finalidade

Ao mesmo tempo em que Plotinus desenvolve o lado platônico dessa questão, sua teoria da contemplação produtiva também é um desenvolvimento radical da teoria da finalidade de Aristóteles. Para Aristóteles, a natureza trabalha de dentro para produzir toda a formação regular de organismos, e assim como "a arte não delibera", nem a natureza (cf. *Física* II, 8, 199 b 28; *Ennead* IV, 8 [6] 8, 13-16). As várias formas de movimento, instinto e desejo no universo, por conta de Aristóteles, são expressões dessa finalidade e, finalmente, da causalidade da substância como a forma mais pura de energia auto-reflexiva. Em III, 8, Plotinus produz uma nova maneira filosófica de pensar através desse problema em Aristóteles. Esta não é uma tentativa de conciliar o pensamento de Platão e Aristóteles (pelo menos na evidência de III, 8, 7). Dizem que Porphyry escreveu dois tratados sobre esse problema de reconciliação, e é verdade que reconciliar Platão e Aristóteles era uma preocupação neoplatônica favorita

50. Ver II 6 (17) 1, 42–44 ; *Sétima carta* 343 c 1: “a alma procura saber . . . não a qualidade, mas o quê . . .”

tion.⁵¹ Mas Plotinus nem sequer começa a fazer tal tentativa: ele está mais interessado em seguir uma linha de pensamento que lhe parece simplesmente evidente, como 7, 14–15 indica. Assim, um quebra-cabeça em Platão e Aristóteles leva aqui a repensar as noções de contemplação, atividade e finalidade de Aristóteles. Plotinus não abole a distinção de Aristóteles entre as ciências teóricas, práticas e produtivas, mas mostra como os práticos e produtivos são fundamentados e fluem como consequências do teórico. Plotinus também não desenvolve uma espécie de "causalidade real e eficiente" ou apenas uma causalidade formal arquetípica.⁵² A contemplação criativa funciona e se desenrola de dentro das formas naturais das coisas como seu derramamento constitutivo e finalidade imanente. Plotinus sugere o vínculo interno com a filosofia aristoteliiana como uma forma viva e aberta de pensamento contínuo, enfatizando a palavra *telos* objetivo, três vezes neste capítulo e, ao aprofundar, traçar nossa atitude à questão da finalidade com a fórmula teleológica aristotélica de som clássico (em que ele, claro, parece diferente de Aristóteles, como veremos) sobre a necessidade epistêmica própria do intelecto: “era necessário, desde que os primeiros princípios estavam envolvidos na contemplação, para todas as outras coisas que anseiam por isso, como deve ser o caso, o princípio original de tudo é o objetivo ” (7), 16-18).⁵³

3.19. O problema do intelecto (III, 8, 8)

Para Plotinus, o intelecto é "separado" no sentido de que não está "em" nada além daquele, e constitui um mundo inteligível onde as Formas Platônicas e o Intelecto de Aristóteles, por meio da tradição platonista intermediária, parecem coalescer.⁵⁴ Também pode ser visto adequadamente apenas em virtude de si mesmo, de modo que todas as nossas imidades, desenhadas como são de outros lugares, são claramente inadequadas. Então, por que Plotinus deveria supor que houvesse esse princípio em primeiro lugar?? Somente na autoridade de Aristóteles? E então por que esse intelecto deveria ser dois, em vez de um e muitos, em vez de dois? E por que deveria haver algo além disso?? Além disso, como podemos falar sobre isso se este mundo inteligível é não-discursivo; isto é, espiritual, não-patível e não "uma coisa após a outra", mas "tudo junto", na frase Plotinus gosta de citar Anaxágoras (DK fr. 1)? Plotinus tem bons argumentos para nos impedir de pensar que isso é apenas projeção conceitual ou uma nostalgia profundamente religiosa do que deveria ter sido, mas dificilmente será o caso? Mesmo se pensarmos finalmente que ele não, há algo útil na empresa ou para ser justo, uma vez que a utilidade não deve ser nossa

51. Cf. Armstrong, 1967, 275, 302.

52. Como, p.J. Deck, 1967, sugere.

53. Cf. Platão, *República* 509; Proclus, *Elementos da Teologia*, proposições 12 e 33.

54. No intelecto, geralmente veja mais A. H. Armstrong, 1967, 1971; J. Bussanich, 1988; P. Hadot, 1961 em *Les Sources de Plotin*, "Etre, vie, pensée chez et avant Plotin", 107-41 "; D. J. O'Meara, 1975, 1993; T. A. Szlezák, 1979.

critério pesado, especialmente neste caso, Plotinus consegue traçar um caminho de investigação que nos ajuda a pensar filosoficamente em novas direções? Acima de tudo, se nos sentirmos assustados com a qualidade abstrata desse “idealismo,” Vamos apenas tentar seguir um ser humano pensando em um problema que para ele é muito real, já que o intelecto para Plotinus não é de todo abstrato, assim como a percepção e a razão discursiva de certa forma. O intelecto está realmente mais próximo do que o mundo significa, pois (*intel-lect*) é imediata e diretamente o que as coisas *são* ao invés do que *são gostar* (por motivo discursivo) ou o que eles *parece* (para percepção). De fato, na visão de Plotinus, o intelecto não é um tipo ou uma natureza universal (se uma natureza universal é como um saco de tipos ou instâncias), mas uma realidade completamente individual que contém tudo, não como objetos, mas como *sujeitos*. O intelecto é verdadeiramente “substância primária” e Plotinus aplica-se a ele o termo de Aristóteles para uma substância primária: o intelecto é um. *tode ti*, um “este indivíduo”; isto é, não é uma instância ou um tipo, mas uma totalidade distinta, individual e unificada, como sujeito no objeto. Todo intelecto é simultaneamente intelecto e sujeito. Nada no intelecto é apenas objeto. Não há objetos que não sejam sujeitos simultaneamente. Aqui então, paradoxalmente, antes da descoberta de hologramas (em tudo o que tudo é praticamente pré-enviado) e antes da descoberta do comportamento das partículas subatômicas (poderíamos dizer que não há partículas sem todas as partículas) já existe uma espécie de modelo inteligível pré-entífico para entender essas coisas. Aqui também, antes da realização de Des-cartes da prioridade do infinito sobre o finito *Meditação* III, é a articulação orgânica desse infinito como o fundamento de toda a realidade - interioridade e exterioridade. Por um sinal semelhante, no entanto, esse terreno já é o que um “neoplatonista” posterior, Kant, chamaria de “a unidade transcendental da appercepção”, mas esses antigos *noumena*, ou objetos de pensamento, quebram o molde da subjetividade e objetividade do pensamento moderno e, portanto, na visão talvez excessivamente otimista de Plotinus, eles já constituem uma espécie de super reino de fins em si mesmos, para emprestar o termo de Kant *Metafísica da moral* -isto é, assuntos que nunca devem ser tratados apenas como meios. De fato, nas próprias palavras de Plotinus em outros lugares, o intelecto é como “uma coisa totalmente cara brilhando com rostos vivos” (VI, 7 [38] 15, 26). Precisamos apenas olhar para a filosofia continental contemporânea, por exemplo, as poderosas análises fenomenológicas de Levinas sobre o caráter irreduzível da “face do outro”, para reconhecer uma afinidade com o que Plotinus está tentando expressar à sua maneira.⁵⁵ Então, deixemos de lado nossos preconceitos o máximo que pudermos e nossos preconceitos instintivos sobre o arcaico, formas religiosas, e tente ver se podemos seguir seus próprios termos esse pensador que nos faz ver o mundo de dentro para fora e impregnado a todo momento pelo desejo de um transcendente indescritível.

55. Veja, por exemplo, E. Levinas *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*, Dordrecht-Boston-Londres, 1991.

3.19.1. Auto-vivência vs. vida de imagem (III, 8, 1–17)

Como abordamos o intelecto e qual é a sua natureza? Abordamos o intelecto através da alma "séria" ou "melhor" (assim como de qualquer lugar, já que a contemplação viva está em toda parte), porque aqui começamos a ver que a unidade é um termo de graduação e experimentamos a identidade de uma nova maneira.

Nos estágios iniciais de subida, precisamos examinar as imagens, ver uma coisa "em" outra (8, 11), a fim de experimentar o parentesco de *logoi* na alma. Embora essa seja uma forma de unidade, não é a identidade de dois em um que é característica do próprio pensamento intelectual. Segundo Plotino, a característica da alma séria é uma ânsia por essa identidade do intelecto, que não é apenas conhecer as coisas, mas conhecê-las como a si mesmo, de modo que se experimenta o mundo e a si mesmo como a vida própria (8, 12).

Aqui está novamente essa palavra "eu" / "mesmo" (*auto* em grego, no qual dois sentidos se fundem: o pronominal e o intensivo) tão importante para falar sobre a identidade: "sameness." Exploramos a frase *para auto* anterior: "o mesmo em toda alma" ou "a mesma atividade" em todos os lugares (5, 18, 32). Platão geralmente se refere à "forma" como *auto kath'automático* (ele mesmo em si). No *Alcibiades* Eu, Sócrates e Alcibiades procure o *autotauto*, o mesmo em si, a identidade suprema do autoconhecimento humano.⁵⁶ Os estudiosos descobriram isso "impessoal" (por exemplo, Annas, 1985), o que de certa forma é porque parece ir além da identidade individual ou pessoal. No entanto, a imagem que Sócrates usa é muito íntima, o olho da alma se encontra e a videira refletida no olho do amigo com consequências práticas para ambos e para a sociedade.⁵⁷ No *Simpósio*, também, a visão do belo é uma visão de "ele mesmo sempre sendo em si mesmo de forma única" (*auto kath' hauto meth' autou monoeides* [211 b 2]), uma passagem que Plotinus adora citar. Mais uma vez, se este é o objetivo do "amor platônico", os estudiosos talvez tenham considerado esse amor "impessoal" (por exemplo, Vlastos, 1973, 3-42; Nussbaum, 1986, 178 ss. etc.). Mas Platão conhece muito bem o tipo de amor que normalmente aceitamos como pessoal, pois ele o retrata vividamente—ambos no discurso de Aristófanes, o desejo pela nossa outra metade, e no elogio de Alcibiades a seu amado Sócrates, então ele claramente deve ter pensado que essas formas de amor, enquanto comum, não são os indivíduos mais profundamente característicos como tais. Isso pode parecer estranho, mas verdadeiramente *indivíduo* o amor nos termos de Platão, assim como para Plotinus, tem que ter um *vertical* eixo,⁵⁸ e assim é Sócrates

56. *Alcibiades* I, 129 b: "Venha então, de que maneira o mesmo pode ser encontrado? Para dessa maneira, podemos encontrar o que somos . . ."

57. *Alcibiades* I, 133 b: "Se um olho vai se ver, deve olhar para um olho e para aquele lugar do olho em que a excelência de um olho está situada; e isso presumivelmente é visão. Então, minhas queridas Alcibiades, se a alma vai se conhecer, ela deve olhar para uma alma, e acima de tudo a este lugar da alma em que a excelência da alma está situada, isto é, sabedoria, e para qualquer outra parte de uma alma que seja assim?"

58. Sobre isso, veja o capítulo 4.6 e seguintes.

O testemunho de Alcibiades, que, transformado por sua busca ao longo da vida pela "forma única bonita", não é apenas um "personagem" ou tipo genérico, mas *único* (ou seja,, ao contrário de todos os outros). Se Sócrates é diferente de outros, então a própria "forma" platônica é certamente a fonte dessa singularidade. Ou como Plotinus coloca aqui em uma variante do argumento do "terceiro homem", se não houver uma identidade de sujeito e objeto, mas apenas uma coisa e outra (que podemos comparar e sobre os quais podemos predicar uma unidade abstrata adicional) então ainda temos que parar em algum lugar para impedir a regressão e supor uma identidade genuína de sujeito-objeto, onde cada um reflete o outro como eu que experimentamos no pensamento e que Hegel chama o início de "Espírito."⁵⁹

Que vida própria então (8, 12)) é diferente de tudo o resto, mas porque é a identidade do pensamento e do ser, também podemos ver à luz que todas as formas de vida são de fato formas de pensamento, mais claramente na alma intelectual e menos claramente nos poderes psíquicos inferiores aparentemente autônomos (8, 14 ss.). Como Plotinus diz em VI, 7 (38), 7, "essas percepções aqui são pensamentos obscuros, mas os pensamentos existem percepções claras" (29–31).

3.19.2. *Intelecto e todas as coisas*

Não apenas formas de vida aparentemente impensada, mas tudo *seres* (*panta ta onta*; neste caso, não apenas seres reais, mas qualquer coisa que *é*), diz Plotinus, são subprodutos da contemplação (8, 25–26). Isso se encaixa nas principais análises posteriores de Plotinus sobre o que o intelecto deve incluir. Por exemplo, animais brutos devem ser incluídos no intelecto (VI, 7

[38] 7–10), para os quais os animais Plotinus - assim como Sexto Empírico e, portanto, ceticismo radical - parecem preparados para permitir até "muitas obras de um filho discursivo" (*polla dianoias erga*, VI, 7 [38] 9, 13-14). Mesmo formas particulares de vida aparentemente impensada (por exemplo,. cavalos) são na realidade "um tipo particular de intelecto; pois é um tipo particular de vida " (VI, 7) [38] 9, 28-29): "Pois assim como qualquer vida em particular não deixa de ser vida, assim também um intelecto de um tipo particular deixa de ser intelecto " (9, 29-31). Se mesmo em coisas aparentemente inanimadas (ou seja,, os elementos) ainda é possível "deduzir a vida neles" (VI, 7 [38] 11, 51–53) para que possam ser ligados *logotipos* e alma, e se mesmo "corpos e matéria" fazem parte do conteúdo do intelecto divino (VI, 2) [43] 21, 52-53) então essa visão holográfica não apenas do conteúdo direto do intelecto, mas de toda forma particular de existência que brota dele teria pouca dificuldade em assimilar e superar alguns dos aspectos mais estranhos da ciência moderna (incluindo nossas noções revisadas de extensão da vida em matéria supostamente inanimada ou, de novo, de inteligência artificial). Plotinus, como alguns físicos modernos, por exemplo, pombas que "cultivam" se estão ligadas à terra.⁶⁰

— 59. Isso já está implícito no tratamento de Hegel de "Estoicismo, Ceticismo e Consciência Infeliz" no *Fenomenologia do Espírito*.

60. Cf. VI, 7 (38) 11, 24–32: “o crescimento e a formação de pedras, então, e a formação interior das montanhas em seu crescimento, deve-se supor . . . ocorre porque um en-

3.19.3. Vida e biologia inteligível

A noção de vida (*zôê*) desempenha um papel crucial no pensamento de Plotinus (e particularmente seus escritos posteriores) não apenas na alma e em sua animação do mundo físico, mas também dentro do intelecto, como em variantes sobre a famosa tríade, sendo-intelecto-vida, que tenta traçar os momentos de emergência do intelecto de uma unidade original com o Um (em que ver III, 8), 9 abaixo). Essa tríade é familiar nos textos gnósticos sethianos do corpus de Nag Hammadi⁶¹ bem como no *Anônimo Comentário sobre os Parmênides de Platão*,⁶² atribuído por Hadot a Porphyry, mas possivelmente mais cedo que Plotinus.⁶³ Deriva da "criatura viva inteligível" de Platão no *Timaeus* (30 c ff.) e de seu movimento decisivo para atribuir movimento, vida e inteligência ao ser inteligível *Sofista* (248 c – 249 d), bem como da inscrição da vida de Aris-totle (*zôê*) e até "modo de vida" (*diagôgê*) ao intelecto divino de pensamento próprio (ver Apêndice A, 4).⁶⁴ De fato, no platonismo médio (particularmente alcinous e neoptagoreano Numenius)⁶⁵ e em Plotinus, temos o desenvolvimento do que é efetivamente uma biologia ou zoologia inteligível (ambos os termos, *bios* e *zôê*, vida média, mas é a última aplicada ao intelecto), um inclusivo prefiguração na vida da mente divina da variedade fervilhante de espécies e até *sensual* características no mundo físico. Em uma passagem famosa, Plotinus diz que, no intelecto completo, não há pobreza ou falta de recurso⁶⁶:

mas todas as coisas estão cheias de vida e, por assim dizer, fervendo de vida. Todos eles fluem, por assim dizer, de uma cabeça de fonte, não como uma respiração específica [*pneuma*] ou calor, mas como se houvesse uma qualidade que possuísse e mantivesse em si todas as qualidades de doçura com fragrância e fosse ao mesmo tempo uma qualidade

princípio de formação de alma está trabalhando de dentro deles . . . e quando a pedra é cortada, ela está no mesmo estado como se algo fosse cortado da árvore . . ."

61. Para o que está incluído na rubrica "Sethian", ver J. D. Turner, 1992, 425 e segs.; para um exemplo da tríade, veja *Allogenes* 49, 28–36: "Pois então aquilo que é constantemente possessem sua vitalidade e mentalidade, e a vitalidade possui ser (*ousia*) e mentalidade; mentalidade (*noêtês*) possui vida e aquilo que é "(trad. J. D. Turner, 437).

62. Veja o *Comentário anônimo* (texto em Hadot II, 1968b) XIV, 10 ss.: "Com respect to [existence (*hyparxis*) sozinho] é um e simples . . . no que diz respeito à existência [*hyper-parxis*], vida [*zôê*] e pensamento [*noensis*] não é nem um nem simples."

63. Veja G. Bechtle *O comentário anônimo sobre "Parmênides" de Platão* Berna, Stuttgart, Viena, 1999; e K. Corrigan, 2000b, 141–78.

64. Cf. P. Hadot, 1961, 1968.

65. Em Alkinoso e Numenius, parece haver um interesse crescente no problema de como ser, vida, e o pensamento passa a ser articulado prefigurativamente em um intelecto eternamente real, de modo que os compostos naturais de nossa experiência (arquitetos e artesãos) ostentar essa marca inteligível na raiz de sua própria criatividade. Para Alkinosous, veja a prefiguração tripartida da alma encarnada tripartida (*Didaskalikos* 178, 40–5, Hermann), e para Nu-menius veja frs. 12, 13, 14, 15, Des Places.

66. Cf. o *Symposium* mito do nascimento de Eros.

de vinho e os poderes de todos os gostos, vistas de cores e toda a cognição do toque; e tudo o que as audiências ouvem, todas as músicas e todos os ritmos. (VI, 7 [38] 12, 21-30)

Como parte da visão inclusiva de Plotinus sobre o intelecto, bem como de seu desenvolvimento de uma biologia inteligível que prefigura a biologia natural (um pouco como um modelo científico), também há frequentemente uma sensualidade mais intensa da descrição, como se fosse irresistível *realidade* de todos os aromas, sentimentos e percepções, é experimentado de maneira mais profunda e noética apenas no nível do intelecto ou na abordagem de alguém ou, novamente, como se *corpo* só entra em seu pleno significado no intelecto (o que deve ser feito, se o corpo é uma forma). Platão fala de maneira semelhante no mito no final do *Phaedo*,⁶⁷ um mito que Plotinus adora citar (como, por exemplo, em V, 8 [31] 4 abaixo).

3.19.4. A estrutura do intelecto (III, 8, 8, 18 e segs.)

Mas qual é o *estrutura* do intelecto em III, 8, 8 e seguintes? Plotinus nos dá uma série rápida de esboços que se mostram bastante difíceis de interpretar, mesmo em comparação com textos semelhantes em outros lugares. Se a vida mais verdadeira e o pensamento mais verdadeiro são os mesmos, o intelecto deve ser os dois: um pensamento auto-vivo (ver também Aristóteles, Apêndice A, 4). Mas se esses dois são um, como podem ser muitos? Aristóteles, lembramos, fez uma variante dessa pergunta *Metafísica* XII, 9, mas deixou o assunto por resolver, por todas as coisas em que o intelecto poderia pensar, era inconcebível que ele pensasse coisas indignas. Ainda, nos termos de Aristóteles, podemos supor ainda que é inconcebível que o intelecto pense apenas um objeto, pois se o intelecto se pensa, então deve ser dois, e se o eu pensa que não será uma mera unidade ou um pensamento abstrato solitário, então deve ser a natureza de tal intelecto pensar *tudo* Para Aristóteles no. *De Anima* (III, 4), o intelecto humano tem dois aspectos: como passivo (correspondendo ao assunto), "se torna tudo"; tão ativo, "faz tudo." Agora, no intelecto divino, não pode haver tal passividade, pois o intelecto divino deve ser puramente ativo. Portanto, se o intelecto divino pode ser dito em algum sentido para "fazer tudo" (como Alexandre de Afrodísias supõe ser verdadeiro em seu próprio "primeiro intelecto")⁶⁸ então tudo deve fazer parte do pensamento divino. Nem Aristóteles nem Alexandre adotam essa visão em particular, mas Plotinus certamente aceita o problema não apenas de como todos os cinquenta e cinco ou quarenta e oito "agentes indiferentes" de Aristóteles *Metafísica*

67. Por exemplo., *Phaedo* 110 d – 111 c: “e nesta terra ricamente variada as coisas que crescem, as árvores, flores e frutos são proporcionalmente bonitos; e também as montanhas e as pedras são mais suaves, mais transparentes e mais adoráveis do que a nossa terra . . . e há bosques e templos dos deuses nos quais os deuses realmente habitam, e fala, profecias e reuniões e tais reuniões com os deuses ocorrem ali cara a cara.”

68. Cf. geralmente F. M. Schroeder, 1981, 1982 “O potencial ou intelecto material e a autoria do *De Intellectu* : Uma resposta a B.C. Bazàn ”, *Symbolae Osloenses*, 57, 115-25, 1984 e com R. B. Todd, 1990.

XII, 8 ou as "almas" imóvel de *Física* VIII (capítulo 6) realmente move as coisas, mas sim como esses intelectos e almas estão relacionados *internamente* um ao outro e às coisas. Leibniz's *Monadologia* e *Nova ciência* são uma tentativa moderna de lidar com esse problema.⁶⁹ O projeto de Plotinus, no entanto, é pensar em um problema deixado em grande parte inexplorado pelo de Aristóteles *Metafísica* e de Platão *Sofista*, *Par-menides*, e *Timaeus* mas tornado mais urgente pelos tratamentos de Alexander sobre tentativas in-tellect e Middle Platonist de pensar nas relações internas do intelecto ou intelecto.

3.19.5. Por que o intelecto é muitos??

Se o intelecto é auto-pensamento, por que não pode ser apenas "dois" e não muitos?? Se ler este tratado é a primeira exposição de alguém ao *Enneads*, a resposta é intrigante. Mesmo que o intelecto se veja como um, ele não se contempla como um, mas se transforma em muitos, pois, segundo Plotino, é exatamente isso que faz quando contempla o Um (8, 30–2). Existe uma unidade além da do intelecto que Plot-inus chama de Um e, mesmo ao ver essa unidade inexprimível, o intelecto é essencialmente uma visão pluralista. Essa unidade é tão rica ou cheia (V, 2 [11] 1, 8–9), que o intelecto precisa dividi-lo em um mundo apenas para que possa vê-lo como ele mesmo. Plotinus também argumenta em VI, 7 (38) 8, 22–32, que o intelecto não pode ser dois simplesmente, porque mesmo em seu caráter dádico (ou seja,, sua twoness em um), cada unidade nessa twoness não pode ser ela mesma puramente uma (como o primeiro princípio de Plotino, o Único, pois, caso contrário, seria simplesmente *estar* o um). Em vez disso, deve envolver pelo menos mais uma twoness, e assim por diante com cada unidade em cada nova twoness que aparece.

3.19.6. A origem e o retorno do intelecto

Se o intelecto é uma visão pluralizadora, parece que estamos comprometidos com a visão de que deve ser tudo, não uma coisa após a outra em sucessão em série, mas tudo junto. Portanto, a totalidade do intelecto deve envolver não o infinito quantitativo, mas um tipo de infinito diferente, limitado apenas por sua visão original daquele, que é seu ori-gin, objetivo e horizonte. Nesse caso, a estrutura do intelecto deve depender do Uno e de sua própria auto-articulação em relação ao Uno. Assim, nos relatos "nem-mal" de Plotinus sobre a origem do intelecto, o intelecto emerge em uma espécie de estágio pré-intelectual daquele, estabelece ou define-se como intelecto totalmente constituído em virtude do poder daquele, e atemporalmente retorna ao Um em sua dependência, amor apaixonado, e desejo de se unir a ele.

Plotinus descreve essa atividade originativa de muitas maneiras diferentes :

69. Veja, por exemplo, *Monadologia*, prop. 56: “Agora, essa conexão ou adaptação de todas as coisas criadas para cada um de cada um para todos significa que cada substância

simples tem relações que expressam todas as outras e, conseqüentemente, que é um espelho vivo perpétuo do universo” (tr . e ed. por R. Latta, Oxford, 1898, repr. 1948).

- a) No caso de seres vivos (por exemplo,, no Platão *Simpósio* ou biologia de Aris-totle), quando atingem a maturidade, normalmente procriam; portanto, intelecto e alma em sua plenitude dão à luz novas reali-ties (por exemplo,, V, 4 [7] 1, 25-30).
- b) Há também um padrão mais geral em todas as coisas: uma radiação de luz de sua fonte ou um transbordamento daquele que torna algo “diferente,”Que então recua e é preenchido por Aquele para se tornar intelecto; fogo libera calor (V, 4) [7] 2), 27-33) o sol dá luz, a neve sai fria, e rosas fragrância (V, 1 [10] 6, 28–35). As coisas se dão (e, portanto, são di-miniadas), mas os princípios divinos (e às vezes nós também) podem dar sem serem diminuídos. O divino é relutante, diz Platão *Timaeus* 29 c. Para Plotinus, isso se torna uma generosidade imaculada e auto-doadora.
- c) Nas atividades e seus desenvolvimentos, isso também pode ser descrito como uma potencialidade não formada, ou "uma visão que ainda não está vendo", um "desejo indefinido" com um "fantasma" daquele que se manifesta em multiplicidade inteligível (por exemplo,, V, 3 [49] 11).
- d) Ou mesmo dentro do discurso, como uma espécie de argumento que se articula e inclui todas as possibilidades lógicas, o intelecto não permanece em repouso na pura semelhança, mas também se move para a alteridade e, portanto, possui em seu próprio movimento e descanso, mesmice e alteridade (como Platão chama de mesmice, alteridade, movimento, descansar, e ser "tipos muito importantes" que podem permear um ao outro no *Sofista* 254 d) (cf. VI 7 [38] 13; V, 3 [49] 10, 18ss.).
- e) Ou, novamente, isso pode ser descrito como interno ao Intelecto (como as atividades simples de ter visto ou o desenrolar de um aristotélico [*dínamo* / *hexis* / *energéia*] ou potência estoica em ação) como uma estrutura de três partes ou até quatro partes (ou seja,, ser mente-vida ou retorno-processão permanente ou novamente ser como número unificado - seres múltiplos como número desdobrado - intelecto como número de movimentação em si - ser vivo como número que abrange tudo; essa última estrutura de quatro partes é do difícil trabalho de Plotinus em numbers, VI, 6 [34] 9, 29–31).

Às vezes, nessas descrições de argumentos, "ser" (*para*) é o primeiro "moment" na derivação do intelecto daquele (VI, 6 [34] 9, 29-10, 4; às vezes é atividade como pensamento puro (*noensis*) (VI, 7 [38] 40); às vezes, uma potencialidade não formada (II, 4 [12] 5, 32–35); às vezes, a vida (como em III, 8); às vezes, o retorno do intelecto a um estado de indefinição (V, 3 [49] 11). Plotinus, como Platão, parece evitar uma terminologia definida. Normalmente, suas

descrições compreendem uma única frase com muitas cláusulas subordinadas nas quais um único sujeito, atividade ou visão se articula e também é articulado pelo poder daquele nela. A primeira frase

de IV, 8 (6) onze linhas de comprimento, é um exemplo impressionante da articulação unificada da própria experiência de Plotino, como vimos no capítulo 1. O Tratado VI, 7 (38) 16, 16–22 é uma passagem clássica com um uso notável, mas preciso, de tempo, voz e humor. Ainda não era intelecto quando olhava para os bons estados de Plotinus, mas parecia não intelectualmente. Ele então faz a seguinte precisão :

Ou devemos dizer que nunca viu o Bem, mas viveu em sua direção e se desvalorizou e se voltou para ele, e seu movimento *tendo sido preenchido* por seu movimento lá e em volta daquele bem *cheio* e não era mais apenas o movimento, mas o movimento completamente repleto e cheio; e, por sua vez, tornou-se tudo e sabia disso com uma percepção íntima de si mesmo e já era intelecto *foram preenchidos* para isso *pode ter* o que *vai ver* mas *olhando para eles* com luz daquilo que dá essas coisas e *recebendo* isso com bem vindo. (ênfase adicionada)

Por meio de momentos passivos e ativos que permanecem uma característica persistente, mesmo do intelecto completamente articulado, o pré-intelecto se move dos tempos passados da vida concentrada sim-ple, através do subjuntivo (para que "pode ter") e futuro ("O que vai ver") que emergem do particípio passivo, "Tendo sido preenchido" (significando o poder do Um) nos atuais participantes ativos "aparência" e "recebimento, pontuado pelo presente do doador, o meio de luz.⁷⁰

Normalmente, também, em certas passagens, nunca podemos ter certeza absoluta do que o Plotinus 'pronomes (por exemplo,, "isso", "aquilo", "isso" [auto]) consulte: Aquele, intelecto ou algum estágio entre os dois? No entanto, se a ambiguidade é uma espécie de parte heurística dos intelectos que acordam para si mesmos desde o Uno, a ambiguidade certamente deve ser mantida novamente.⁷¹

3.20. Quatro quebra-cabeças: do círculo bêbado ao monte de aleitamento (III, 8, 8, 30–48)

O Tratado III, 8, capítulo 8, fornece quatro “esboços” compactados de multiplicidade em relação à unidade que são significativamente intrigantes e levam a novos relatos dessa re-lação nos capítulos posteriores. Primeiro, Plotinus compara implicitamente a geração do intelecto de Um a Muito, ou Recurso, na de Platão *Simpósio* pesado com uma barriga cheia de néctar e se desenrolando (ouse dizer) em uma das formas globulares monstruosas de Aristófanes. Não é de admirar que Plotinus pareça lembrado do gnóstico *tolma*, ou audácia, e acrescenta que teria sido melhor não ter feito isso. Meu amor é o meu peso, diria Agostinho, mas o peso em outras partes de Plotino está associado ao esquecimento da alma na descida e, portanto, "eles arrastam com eles muito que pesa sobre eles" (IV, 3 [27] 15, 4–7; VI, 9 [9] 9, 59). Plotinus diz

70. Veja também V, 2 (11) 1; V, 4 (7) 2; V, 1 (10) 5–7; VI, 8 (6) 6; VI, 7 (38) 17, 14–19 ;

35-36.

71. Ver mais K. Corrigan, 1987a, 1987b, 1996a; J. Bussanich, 1988.

em outros lugares, esse intelecto “de alguma forma ousou se afastar daquele [*apostênai de pôs . . . tolmêsas*], ”mas afinal, como a geração do intelecto poderia envolver um falha (cf. V, 1 [10] 1, 1–5) quando a responsabilidade final deve estar, como Armstrong observa “com o Um ou o Bem em si. E se origina no bem, não pode ser ruim ”(1978, 117). Mas a descrição de Plotinus é pior ainda, pois como um intelecto divino pode ter uma pele de néctar, se tornar muitos sem perceber e se enrolar em uma globa circular apenas porque quer ter tudo? Em V, 1 (10) 1, Plotinus nos diz que “o começo do mal para as almas foi a audácia e o nascimento . . . e desejando pertencer a si mesmos.”Audácia de auto-interessamento que podemos entender, mas políticas de roly bêbadas e muito infantis não são tão fáceis de explicar.

Os próximos três esboços estão obviamente relacionados na mente de Plotinus, mas menos obviamente por seus calamos ou caneta. Primeiro, quando um círculo se desenrola, por que o centro está tão abaixo da lista (após forma, superfície e circunferência)? E segundo, por que precisamos de instruções neste momento: o “de onde” e o “para o qual”? Qual é o “de onde” se não do centro? E como o “de qual” por si só difere do “de qual” e “para qual” juntos? Para piorar a situação, os manuscritos têm uma leitura diferente na linha 39, o que poderia muito bem fazer todo o sentido por si só. Dodds inseriu o primeiro “ao qual” para “do qual” na frase a seguir para evitar o que ele considerava de outra forma um monstruoso tautology :

“Para o qual” não era do mesmo tipo que o “de qual” e “para o qual”, nem novamente o “de qual” e “para o qual” o mesmo que o “de qual” sozinho.⁷²

Mas mesmo para apontar a inserção de Dodds apenas aumenta o absurdo se não se tem idéia do que Plotinus está falando em primeiro lugar. Finalmente, como é o terceiro esboço sobre o intelecto não ser um monte de acaso, mas uma totalidade relacionada a círculos e centros e depois a essas direções bastante estranhas?

3.20.1. Intelecto de poly-poly (III, 8,8, 30–36)

Primeiro, vamos pegar o quebra-cabeça sobre o intelecto corpulento. Armstrong era de opinião que essa passagem “representa uma intensificação emocional passageira do senso de inutilidade de todas as coisas em comparação com o bem absoluto, o que o leva por um momento a dizer que teria sido melhor se nunca tivessem sido ” (1978, 118). Armstrong certamente está certo, e provavelmente não é co-incidental que este seja um ponto em que os gnósticos e plotinos possam concordar: teria sido melhor ficar com esse. Mas observe a diferença entre esse passage e a alma *tolma* e descida em V, 1 (10) 1. Não há indícios de mal aqui, e o intelecto, ao contrário da alma, não deseja pertencer a si mesmo, mas possuir seu próprio total

72. E. R. Dodds, 1956, “Notas sobre Plotinus, Ennead III, 8” *Studi italiana di filologia classica*, 27-28, 108-13.

ity. De fato, embora seja certamente bom que o intelecto venha a existir, uma vez que o próprio bem é "responsável" por isso, como Armstrong coloca, no entanto, um produto é sempre "responsável" por si mesmo. Assim, é possível pensar que a relação do intelecto não é tão boa quanto a do Uno.

Além disso, no entanto, Plotinus se empolga um pouco com sua imagem. Para ser justo, a embriaguez não faz parte do cenário dessa procissão, mas a palavra *be-barêmenos* "Pesar" significa aqui que Plotinus pensa *Poros* (Muito, ou Recurso) quem, no *Simpósio* 203 b 5–7, “bêbado com néctar (pois o vinho ainda não existia) havia entrado no jardim de Zeus e sobrecarregado de bebida [*be-barêmenos*] estava dormindo.” Essa imagem, que Plotinus realmente nos obriga a considerar, é realmente curiosa. Além das relações sexuais com a pobreza, certamente a embriaguez em um ser divino é precisamente o que Sócrates achou desagradável em sua crítica aos poetas no *República*. Mesmo se o *Simpósio* foi um diálogo inicial, como alguns estudiosos supuseram erroneamente, não é plausível pensar que Platão tinha opiniões diferentes sobre esse assunto, além daquelas que ele expressou no *Re-público*. Então, por que Plotinus deveria pensar nessa imagem quando ele tem todos os diálogos? de qual escolher?

A resposta é (relativamente) clara. Ser pesado com néctar não é ser um bêbado, mas ser cheio de conteúdo divino. E entrar no jardim de Zeus, onde a pobreza será impregnada, deve ser capaz de abraçar e alcançar tudo (mesmo coisas de ordem inferior; por exemplo,., no círculo, algumas partes estão acima e outras abaixo [8, 38]) sem se afastar da própria natureza. Para Plotinus, começar como um, mas não permanecer como um, é ser capaz de procissão enquanto permanece em unidade. Tornar-se muitos sem perceber é estar dormindo no conteúdo divino; não há deliberação neste caso (ao contrário do caso de Zeus no discurso de Aristófanes, que leva muito tempo para decidir dividir os globos monstruosos com um cabelo ou uma faca como ovos ou maçãs). Mas para Diotima (ou Plotinus) esse sono ou inconsciência não-deliberativa é *não* estupor bêbado ou estupidez adolescente, mas uma forma de sabedoria divina, já que Diotima também deixa claro no contexto que os deuses não precisam procurar coisas e que não são sábios em alguns momentos e tolos em outros. Eles são sempre sábios (*Sympo-sium* 204 a). Portanto, *Poros* é claramente um para-digma mítico, mas filosoficamente consciente, de generosidade ou abundância divina. É verdade que Platão não aprova *hiponoia* ou alegoria, em certas circunstâncias, mas ele realmente convida *hiponoia* no caso de seus próprios mitos. De fato, Plotinus se empolga por um momento com uma imagem favorita e até pensa nas monstruosas criaturas globulares de Aristófanes. Mas ele pensa neles em sua forma platônica inteligível, pois as entidades geométricas nesta passagem devem ser tomadas como realidades inteligíveis, mesmo forma e superfície (que são incluídas no mundo inteligível como figuras não estendidas em VI, 6 [34] 17, 21-29; cf. VI, 2 [43] 21, 44-50).

3.20.2. *Círculos, centros e logocentrismo:*

pitagorreanismo platônico e aristotélico (III, 8, 8, 36–38)

Existe algum método na analogia do círculo de Plotinus aqui? A metáfora do círculo e seu centro é talvez o emblema mais reconhecível de um logocentrismo ou de uma típica miopia ocidental que constrói suas ontologias em um centro racional e falha em um mundo sem centro para incluir os marginalizados pelo que realmente é. Mas isso é inteiramente justo? A metáfora e seus cognatos são certamente muito antigos. O movimento de ponto a sólido era um lugar comum do antigo pitagorreanismo, do Acad-emy de Platão e, posteriormente, do neoptagoreanismo. O pitagorreanismo antigo, por exemplo, parece ter incluído uma forma de atomismo matemático que, na visão de Aristóteles, assumiu mal a natureza dos números pela natureza das coisas: o "um" simbolizava o ponto, os "dois" a linha, os "três" o triângulo e os "quatro" o sólido. Um cos-mos ou mundo (ou seja,, o sólido), então, pode ser "gerado" fora da unidade (ou seja,, o ponto) e a soma dos quatro primeiros números ($1 + 2 + 3 + 4$) é o total dos primeiros números, ou o número perfeito, 10, que os pitagóricos chamaram de *tetraktys*. No relatório de Aristóteles, Platão passou a sustentar a opinião de que as Formas, que ele identificou como números, derivam de dois princípios anteriores, o "um", um princípio de limitação e a "diáde indefinida", um princípio material que é limitado por um.⁷³ O que Platão poderia ter significado com isso não é totalmente claro, mas de acordo com Alexandre de Afrodisias, Platão e os pitagóricos viam a produção da realidade como uma espécie de progressão matemática :

Pois eles tomaram o primeiro e o não composto como causa, superfícies sendo as primeiras em re-lação aos corpos, sendo mais simples e independentes em seu ser do corpo, linhas sendo as primeiras em relação às superfícies, e pontos são os primeiros em relação às linhas, sendo totalmente não compósito e não tendo nada antes deles.⁷⁴

Os estudiosos modernos estão divididos sobre esses relatórios das visões posteriores de Platão. Alguns afirmam que Aristóteles simplesmente entende mal Platão, uma hipótese bastante duvidosa quando lembramos que a vida intelectual de Aristóteles foi moldada quase inteiramente pela Academia de Platão, pois ele ficou órfão de Platão quando tinha apenas dezessete anos de idade. Outros supõem que seus relatórios refletem um “ensino oral” esotérico dado por Platão que podemos reconstruir em parte por uma cuidadosa releitura dos diálogos à luz do que sabemos (ver, por exemplo, Krämer, Reale e outros). Plotinus, de qualquer forma, aceita esses relatórios e defende a derivação do intelecto daquele, usando termos como o “*Díade indefinida*.” Por exemplo, “da díade infinita e a que deriva as formas e os números; pois isso é intelecto”(V, 4 [7] 2, 8–9; cf. V, 1 [10] 5, 6–17). Por números, no entanto, Plotinus não significa

73. Cf. J. Dillon, 1977; D. J. O'Meara, 1993; G. Reale, 1997.

74. Alexander, *Na metafísica de Aristóteles*, ed. M. Hayduck (Berlim, 1891), 55, 20–6, trad. W. Dooley, Londres, 1989, 84.

número quantitativo, mas seu paradigma inteligível, que ele chama de "número substancial"; isto é, o infinito unificado de número dentro da substância, uma noção muito misteriosa que examinaremos abaixo (seção 3.21.1–4).

O esboço de Plotinus aqui é tão compactado em parte porque reflete para ele uma tradição consciente e bem conhecida. Mas é importante perceber que, na época de Plotinus, isso já era mais do que apenas uma tradição platônica-pitagórica. Elementos do ar-istóteles *dynamis-energeia* a teoria (poder / potência-atualização) já aparece como comum no Nicomachus "neoptagoreano" de Gerasa. E Alexandre de Afrodísias, em particular, já aplica a analogia do centro do círculo para explicar o tipo de desdobramento e, no entanto, a unidade em ação quando dizemos que estamos cientes de estar cientes, como no caso do "senso comum" estar ciente dos dados dos sentidos individuais.⁷⁵ Esses dados, como os raios na circunferência do círculo, devem ser sintetizados pelo centro e, portanto, autoconsciência (*synesthensis*) desdobra a si mesmo e ao mundo de sua própria unidade central. Já no tempo de Plotino, então, a analogia do círculo expressava não apenas derivação de um princípio anterior, mas a estrutura de qualquer atividade que se dobra enquanto permanece unificada; isto é, autoconsciência elementar ou o "senso comum" (cf. Platão, *Timaeus* 34 e segs.; Apêndice A, 3).⁷⁶ Isso o torna ideal para os propósitos de Plotinus neste tratado (cf. sua análise de *práxis* ação, mais cedo), e é responsável pela versatilidade de seu uso em todo o país *Enneads*.

Para ter a noção das diferenças entre o uso da imagem por Plotinus aqui em III, 8, 8 e em outros lugares, vamos comparar talvez sua aparência mais importante no *Enneads*. Em um trabalho posterior, Plotinus argumenta que Aquele é o "fora" de tudo ou, melhor dizendo, o "dentro de profundidade", e todo o resto está "fora", tocando-o e dependendo dele

Assim como um círculo, portanto, que toca o centro em um círculo, seria acordado ter seu poder do centro e ter de certa forma a forma do centro [*kentroeidês*na medida em que os raios no círculo que se juntam a um centro fazem seu ponto terminal no centro como aquele para o qual são transportados e do qual eles, por assim dizer, crescer, embora o centro seja maior do que o proporcional a essas linhas e seus pontos terminais, os pontos das próprias linhas—e os pontos terminais são como esse centro, mas apenas uma imagem sombria daquilo que tem poder para produzi-los, tendo poder também para produzir as linhas; e como é esse centro é revelado através das linhas; é como se estivesse desenrolado sem ter sido desenrolado [*hoion exelichthen ouk exelêlignenon*] - é assim que devemos saber

75. Nicomachus, *Eisagôgê* II, 8, p. 88, 9-10, Hoche; cf. Iamblichus *Theol. Arith.* 16, 4-6, de Falco; Theon of Smyrna, *Exposição* 37, 15-18, E. Hiller, *Theonis Smyrnaei philosophi Platonici Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Novo York, 1987. Alexandre de Afrodísias, *De Anima* 61, Bruns.

76. Cf. também Aristóteles *De Anima* III, 2; também Emilsson, 1988, 94 e segs.

que o intelecto e o ser, tendo chegado a ser desse bem e como se derramado, desenrolado e saindo dele, evidenciam sua própria natureza intelectual algo como intelecto em alguém que não é intelecto [*tonelada hoion en heni noun ou noun onta*]; pois é um. (VI, 8 [39] 18, 7–22)

Vale ressaltar aqui que Plotinus situa a metáfora dentro da sem lugar, ou centralidade, daquele, assim como Nicolau de Cusa argumentará mais tarde que o universo não pode ter um centro adequado (nem terra nem sol nem qualquer outra coisa) mas o divino, e já que o divino está em toda parte, mas em lugar nenhum, máximo e mínimo, não há centro no sentido de que um centro possa ser localizado em algum momento em que o centro esteja em qualquer lugar, em toda parte, e em lugar nenhum (*De Docta Ignorantia*). Nesse sentido, o poder do Uno não pode nem ser localizado *inteligivelmente*: "É como se desenrolado sem ter sido desenrolado"; abraça simultaneamente ser de dentro e de fora, mas também se desdobra, paira sobre ele e, no entanto, os manifestos maníacos, em sua própria estrutura como uma unidade em desenvolvimento, uma unidade diferente, que vai além dela. Três noções de "centro", portanto, convergem: o Um como um centro sem centro, o centro como unidade interna do intelecto e o centro como unidade interna dos muitos intelectos dentro do intelecto.

3.20.3. De círculo a terminais (III, 8, 8, 39–40)

Como isso se compara à imagem em III, 8, 8? Talvez a complexidade dos centros esteja implícita na passagem, mas a força geral é bastante diferente. O ciclo circular não precisa emergir de um centro localizado, já que a unidade anterior do intelecto já foi enfatizada. Em vez disso, o círculo se articula sem lugar, primeiro por *procedendo para fora* ao que poderíamos chamar de aspectos mais "materiais" de um círculo (forma, superfície, circunferência) e depois implicitamente *virando de volta* sobre si mesmo para reconhecer seu centro a partir do qual os raios e as regiões de dimensão interna são constituídos. *Procissão*, então *conversão* e depois *autoconstituição* são as características essenciais desta imagem; temos, portanto, um uso preciso de uma imagem. Mas ainda é uma *visual* imagem e, portanto, no próximo esboço compactado, a imagem visual é retirada e somos mergulhados, por assim dizer, em um pensamento complexo que poderíamos visualizar, talvez, mas que realmente nos obriga a preenchê-la com pensamento, se esperamos para entendê-lo.

Pela nossa leitura de outros tratados, podemos entender isso da seguinte maneira. Na geração atemporal do intelecto, a procissão e o retorno de um produto indefinido sobre o Um a ser atualizado são claramente parte do que significa ser inteligível *substância*, pois se quiséssemos saber o que era uma substância, deveríamos determinar não apenas seus elementos constituintes, mas também como esses elementos (ou seja,, a forma e a matéria da substância) estão relacionadas em sua natureza atual. Só podemos saber disso se pudermos ver de onde a substância "veio" (ou seja,, suas causas eficientes e materiais) e para onde

está indo (ou seja,, sua causa final). Para Aristóteles, todo movimento possui dois terminais, uma fonte (*ek tinos*, de alguma coisa)

e um objetivo (*eis ti*, para alguma coisa) (cf. *Física* 224 b 1–2). Para Plotino, a fonte e o objetivo do intelecto (isto é, o “de qual” e o “para o qual”) (cf. III, 8, 8, 39–41; V, 3 [49] 11, 15–20) define o intelecto como uma substância, porque sem esses terminais nada substancial jamais ocorreria. O intelecto não veria nada e não seria intelecto. Plotinus admite em vários lugares que uma atividade puramente autodirigida de extrema simplicidade é possível e de uma maneira pensável. Em VI, 8

(39) ele argumenta que a atividade puramente unificada e irrestrita caracteriza, ainda que inadequadamente, a natureza infinita daquele (um puro “poder para todas as coisas”, por exemplo, ou *dynamis pantôn*, como em III, 8, 10, 1 e segs.). Em outros lugares, ele também sustenta que tal atividade, que transcende estritamente qualquer subjecto composto inteligível ou sensato, também pertence ao momento mais alto do ser do intelecto (VI, 9 [9] 6, 50–55; 10, 9–17; 11, 4–16; 38–42; V, 1 [10] 7, 1. No entanto, a visão da intel-lect precisa de algo para “inclinár” (cf. VI, 8 [39] 8, 13 : *hoion eperei-deto* ; e veja III, 8, 19, 16–19), não podemos dizer nada claro sobre o bem sem pensamento discursivo, há algo para “reunir”, se é para ver alguma coisa :

Pois atividade autodirigida não é substância, mas ser é aquilo para o qual a atividade é direcionada e de onde vem [*eis ho kai aph 'hou to on*]; pois o que é visto é ser, não o olhar; mas o olhar também possui ser, porque vem e é direcionado para ser [*hoti aph 'hou kai eis hon*]. (VI, 8 [39] 8, 13–16)

Esses dois movimentos, portanto, da procissão para longe do Um e da conversão para trás, são reais e interdependentes. A potencialidade indefinida do intelecto não é apenas um desejo indeterminado ou uma capacidade não moldada de ver (cf. III, 8, 11) - como seria o caso no mundo sensato se as condições certas para sua atualização nunca se concretizassem - mas uma potencialidade que é parte integrante do desenrolar de um *solteiro* atividade inteligível. Portanto, o intelecto não pode ser apenas “fonte” (o “de qual” somente), pois mesmo uma multiplicidade inteligível não é *pensável* a menos que os terminais de seu ser andem juntos (“de qual” e “Para qual”). Portanto, o esboço compactado de Plotinus remove a imagem visual e nos obriga a pensar em substância inteligível como *pensamento*.

3.20.4. A remoção da imagem linear: Totalidade (III, 8, 8, 40–48)

Tais terminais, embora sem lugar, ainda são unidimensionais e implicitamente lineares, enquanto a substância inteligível não é. No esboço final compactado do chap-ter, Plotinus também remove a imagem linear e particularizada. Se o intelecto é tudo, então sua parte também deve ser tudo (cf. V, 8 [31] 4 abaixo). Caso contrário, a sub-stância será composta de não-substâncias e será um “salto” (*sôros*). Esse quebra-cabeça havia exercido Aristóteles consideravelmente no *Metafísica* (VII–VIII). Uma definição de substância constituinte enumerará apenas suas partes ou elementos, mas a sub-stância não pode ser simplesmente seus elementos ou um conjunto de qualidades, quantidades, relações

e coisas do gênero. Em vez disso, em substância, a matéria é transformada de modo que a potência e a atualidade se tornem uma no surgimento de algo "diferente" da po-tência ou da atualidade considerada separadamente (cf. *Metafísica* VIII, 1045 b 20–3; e veja o capítulo 2.6).

3.21. O problema da substância nos *Enneads*

Plotinus simplesmente projeta a visão de Aristóteles da substância física no plano inteligível e, assim, cria um intelecto abstrato e universal, rejeitando a particularidade?⁷⁷ “E, para colocar isso de uma maneira diferente, o intelecto não é um intelecto de alguém em particular, mas também é tudo” (8, 40-41). A resposta é claramente não: a intel-lect é individual e tudo. Plotinus enfatiza isso em muitos lugares. Para in-stance :

Pois assim como qualquer vida em particular não deixa de ser vida, assim também um intelecto de um tipo particular deixa de ser intelecto: como o intelecto apropriado a qualquer ser vivo em particular não deixa de ser o intelecto de todos, do homem também, por exemplo, concedeu isso cada, o que você levar, é tudo, mas talvez de maneiras diferentes. Pois é realmente uma coisa, mas tem o poder de ser tudo. (VI, 7 [38] 9, 29-35)

No entendimento dessa passagem, mesmo as coisas neste mundo (como seres humanos e cavalos, como vimos acima) não deixam de ser tudo apenas porque determinam características específicas que parecem à primeira vista incompatíveis com a vida inteligente.

Mas esse problema da substância do intelecto é um dos mais importantes do mundo *Enneads*, e apesar da compressão do esboço de Plotinus aqui, não podemos pular sobre isso tão rapidamente quanto ele, porque realmente não sabemos do que ele está falando nesta fase. Como podemos começar a conceber a necessidade de tal "com-ness" e "tudo-ness"? Podemos empregar frases formuladas como "não existe ser humano sem todos os seres humanos" e, sem dúvida, podemos dizer elas (mesmo do ponto de vista genético), mas ainda é difícil ver o que realmente queremos dizer. Podemos até dizer com Plotinus que não há nada sem todas as coisas, mas um atomista lógico pode muito bem discordar, de qualquer maneira, perdemos a certeza reconfortante em um mundo de informações em expansão exponencial que qualquer visão sinóptica de uma totalidade é algo além de auto-engano. Mas o problema também se reflete em elementos do próprio pensamento de Plotino. Ele próprio parece ter uma visão dupla do que poderíamos chamar de "Formas de indivíduos"; isto é, do que o intelecto Forms precisamente mantém: você, eu, cães, gatos, gêmeos idênticos, clones?⁷⁸ Algumas passagens parecem a favor de tais formulários (por exemplo,, V, 7 [18]; IV,

77. Para visões muito diferentes de toda essa questão, veja K. Wurm, 1973; T. A. Szlezák, 1979; A. C. Lloyd, 1990; K. Corrigan, 1996a, 298–395.

78. Nas formas de indivíduos, ver J. M. Rist, 1963; H. J. Blumenthal, 1966; A. H. Armstrong, 1977.

3 [27] 5; 12, 1–5), mas outros contra (por exemplo,, V, 9 [5] 12; VI, 5 [23] 8), embora na sequência de emendas de alguns dos textos o consenso recente esteja a seu favor. O problema que está na raiz do Plotinus é que determinar o que contribui para a autêntica individualidade não é uma tarefa simples. Muito do que fazemos é determinado pela aparência, convenção e até auto-engano. Consequentemente, a noção de Plotinus sobre o eu é enormemente complexa e sutil, tão sutil que mesmo se ele tem uma noção genuína do eu foi questionado. Talvez, tenha sido sugerido, o único "eu" seja o Um.⁷⁹ Mas isso certamente é injustificado pelo texto.

O que leva Plotinus a pensar na substância como holística dessa maneira? E como a substância inteligível inclui indivíduos? Como vimos acima no caso da alma, também com o intelecto aqui. Se a substância é um número e cada parte do seu conteúdo caracteriza diretamente sua natureza substancial (por exemplo,, mesmo nossos intelectos de certa forma), então parecemos estar comprometidos com uma maneira muito diferente de falar sobre substâncias do que costumamos falar sobre coisas aparentemente sólidas no mundo físico. Pois, diferentemente das unidades quantitativas do mundo físico, cada substância tem uma relação interna talvez implícita, mas necessária, com todas as outras substâncias. Isso para Plotinus é o que realmente significa chamar a substância de "um em número" (VI, 5 [23] 1, 1–4; cf. *Categorias* 3 b 12; 4a 10–11). De todas as coisas que têm existência real, ele diz: “uma vez que não são produzidas pela composição [*ek syntheses*], a existência de cada um está naquilo que é, numericamente um, que existe desde o início ”(IV, 3 [27] 8, 25–30). A unidade inteligível de todas as substâncias é garantida desde o início, portanto, mas isso não oblitera o indivíduo: “os intelectos não são dissolvidos em unidade porque não são divididos corporalmente, mas cada um se mantém distinto em alteridade, tendo o mesmo essencial. sendo ”(IV, 3 [27] 5, 2–9). Se isso é verdade ou não, pode-se argumentar que faz sentido, pois se a substância é um número e um em número e se cada um dos muitos em substância caracteriza diretamente essa natureza, então muitos indivíduos substanciais não podem ser obliterados, caso contrário, eles não poderiam ser características de *substância*. Por outro lado, esse modo de pensar tem algumas consequências bastante estranhas. Não posso simplesmente abstrair uma característica particular da substância .racionalidade(por exemplo, ou uma definição de "você" disse de acordo com sua alma, e diga sem falsificar a realidade da situação que isso é substância) porque isso é para excluí-lo do restante da substância, transformando-o em um conjunto específico de qualidades, Em outras palavras, dizer que a substância é uma forma individual é uma maneira profundamente enganadora de colocá-la, pois assim que penso entender o que intelecto ou a alma como um meio de um meio, pareço estar comprometido com um. *organizado* um-muitos, dos quais não posso separar um sem perder muitos.

79. Compare G. J. P. O'Daly, 1973, e para uma forte visão monística de Plotinus L. Sweeney, 1983, 190; 1992b, 381-424; cf. E. Bréhier, 1958, 173-79.

3.21.1. *Substância inteligível e III, 8, 8, 40 e segs.*

Essa é a raiz do esboço final de Plotinus em III, 8, 8. Se a substância, no sentido estrito, é um princípio organizador e um muitos organizados, não se pode dizer que ocorre sem a falta de arvoridade por acaso; nem pode ser composto de todo o seu conteúdo (*syntheton ek pantôn* porque então o todo será substância e não as partes (o que é logicamente impossível, uma vez que cada característica da substância é por definição o todo, mas sem obliteração de sua própria identidade) ou o todo será “um monte de coisas que acabaram de ser reunidas, esperando para se tornar um intelecto composto por todas as coisas,” O que contradiz sua própria natureza. Consequentemente, o intelecto, o princípio organizador, deve ser um todo orgânico antes mesmo de pensarmos, nomear ou abstratos. Mas, de fato, não podemos nem abstrair peças (exceto as imagens que fazemos) porque, quando Plotinus conclui o capítulo, “não havia composição em pedaços.”

3.21.2. *O problema da substância e da forma individual*

Três corolários disso são importantes para nossa compreensão do *Enneads* como um todo. Primeiro, à luz dessa análise, fica mais claro por que Plotinus às vezes deveria indicar que as visões de substância “espécies” ou “forma individual”, candidatas favoritas à substância na bolsa de estudos aristotélica moderna, não são representações adequadas de sua significado. Dizer que a “última diferença” ou a “forma individual” é substância se aproxima perigosamente de contradizer a si mesmo *E se entende-se* que cada parte é substância e ainda se refere *somente* para uma forma específica ou diferença específica. Formas individuais só fazem sentido no contexto de todas as formas, a substância deve, por definição, ser a interconexão de uma totalidade organizada por um princípio unificador. Limitar isso a uma forma individual é absurdo, e supor que uma natureza universal abstrata unifique todas as formas é contradizer a concretude direta do que se entende por substância. Se desistirmos da questão, os princípios talvez sejam indiferentes para nós ou admitam aleatoriedade (cf. II, 4 [12] 2, 9–10), o que parece contradizer toda a empresa de qualquer maneira.

De qualquer forma, é por isso que Plotinus às vezes pode negar a substancialidade das coisas par-ticulares ou afirmar isso *ousia* (substância) não pode simplesmente ser tomado como um indivíduo (*Atomon*) (VI, 2 [43] 22, 11–13) ou como uma forma específica (VI, 3 [44] 2, 9–19). É também por isso que em VI, 4–5 [22–23] aparecer como um único assunto abrangente, unificado implicitamente pela presença daquele (cf. VI, 5 [23] 1, 14–21) e presente simultaneamente em todos os lugares. Isso não significa que a substância seja uma natureza comum uni-versal ou uma única unidade indiferenciada, pois está presente em todos os lugares “como um todo.” A substância é um assunto único, no sentido de incluir todos os sujeitos à sua maneira. Portanto, quando Plotinus diz que forma e substância não podem ser “de” algo, se quiserem ser substância, ele não pretende acabar com as formas individuais, como supuseram alguns estudiosos (por exemplo, Lloyd, 1990,

103; 86 e segs.), mas para salvar essas formas, fornecendo uma base inteligível, mesmo para uma lógica que possa parecer desidratá-las totalmente de sua cor viva (os grandes tratados lógicos, VI, 1–3 [42–44], devem ser lidos com isso em mente).

3.21.3. *Substância inteligível: Plotinus e Aristóteles*

O segundo corolário é que a noção de substância de Plotino em III, 8 e em outros lugares não é motivada por um desejo de extirpar a visão aristotélica, mas de pensar no problema da substância um pouco mais do que Aristóteles conseguiu, mas com algum acordo sobre os princípios aristotélicos fundamentais. Nesse processo, é claro, Plotinus acaba tendo uma visão muito diferente da questão. Se a visão contemplativa é o verdadeiro fundamento das ciências práticas e produtivas, tanto que está viva mesmo em nossas ações, ainda que vagamente, como uma forma de finalidade, não há necessidade de supor princípios externos em ação, como o gnóstico caído *Sofia* ou arcontes maus (princípios dominantes) dominando um mundo maligno. Em vez disso, como Plotinus explicitará em V, 8, 5, “uma sabedoria [*sophia*] em todos os lugares guias fazendo”; “Uma sabedoria física” (ou seja,, da natureza), ele chama de “não mais composto de teoremas” (ou seja,, objetos discursivos de contemplação abstraídos de todo o seu contexto inteligível), “mas um único todo não composto de muitos em um” (cf. III, 8, 8, 41, 45, 48), “mas bastante afrouxado [ou seja,, analisado] de um em multiplicidade.” Se for assim, as características inteligíveis da substância devem ser capazes de aplicar ambas a substância separada no intelecto propriamente dito e para a forma separável, mas atualmente não separada (ou seja,, alma e seu conteúdo - o *logoi*) presente no composto físico como sua substância.⁸⁰ Sim, a sub-stância perceptível para Plotinus é, estritamente falando, uma “sombra do ser”, pois Platão a coloca na *Sétima carta* e à medida que Aristóteles o desenvolve ainda mais nos primeiros capítulos de *Metafísica* VII, move-se do “o quê” da coisa para sua qualidade ou semelhança sozinho. Essa substância parece ser apenas qualidades na matéria, dessa perspectiva, ou composta de “não-substâncias” (cf. VI, 3 [44] 8).⁸¹ Mas isso é olhar para “substância” do ponto de vista material e constituinte (ou seja,, o que é composto *Fora de*) e não vê-lo da perspectiva do contemplativo *logotipos* isso já faz um todo. Se pudermos ver essa visão da substância implicitamente desenvolvida em III, 8), e seguindo, não é porque o platonismo de Plotino o leva “de maneiras misteriosas”, mas porque ele acredita que a lógica do problema e a lógica da posição de Aristóteles sobre a contemplação, sabedoria teórica, e sub-instâncias requerem esse desenvolvimento crítico para mostrar a aplicação inteligível primária à esfera do ser do que são usos derivados, para Plotinus, na filosofia natural de Aristóteles, biologia, psicologia, e até metafísica. Este

80. Cf. III, 8, 8, 46: “e se algo vem dela, não diminui, nem o que é dela, porque também é tudo . . .”)

81. Cf. *Sétima carta* 343 e *Metafísica* VII, 3.

o pensamento inovador não é uma banalização da filosofia aristotélica, mas um desenvolvimento crítico genuíno.

3.21.4. A necessidade de um princípio organizador (III, 8, 9–11)

O terceiro corolário da visão de substância de Plotinus é a necessidade de um princípio organizador transcendente para a unidade imanente e a multiplicidade de uma vida orgânica, uma necessidade que preocupa Plotinus daqui em diante nos capítulos 9–11. É claro que o intelecto é capaz de se organizar, mas essa multiplicidade, não importa quão uni-fied, nunca poderia explicar inteiramente sua própria unidade. Para Aristóteles, todo organismo tem duas fontes de organização: sua própria forma, dentro de seus ambientes locais e mais amplos, e o motor imóvel. Mas se o motor imóvel for um organismo, a mesma lógica deve se aplicar a ele. Para Plotino, embora o intelecto de uma maneira seja completo em si mesmo, nunca é completo em relação ao Uno. Até o fundamento de sua própria substância é algo de que precisa. O intelecto, em certo sentido, tem que procurar sua própria substância (pelo menos quando falamos sobre a relação do intelecto com o Uno).

Como o intelecto é desse tipo, precisamos de algo "além dele" (9, 1–2). É típico de Plotinus citar Platão *República* dessa maneira, onde Sócrates intriga Glaukon com a afirmação de que a idéia do Bem está além de ser (e intel-lect). No entanto, mesmo os estudiosos modernos não concordam com o que Platão significa nesta passagem. O ser é o que é conhecível, mas parece que, se o Bem é uma forma, deve, em certo sentido, ser conhecível. A cota indireta de Plotinus aqui tende a provocar pensamentos, em vez de resolver uma questão complexa. Talvez pudéssemos procurar outras passagens em Platão por ajuda na interpretação do que significa estar "além" do intelecto. No *Timaeus*, diz-se que o demiurgo é difícil de descobrir e impossível de se comunicar com todos (28 c). O *Parmênides* afirma que não há nome para o "um" (142 c). E o *Sétima carta* de particular importância para Plotinus, e corretamente aceito na época como genuíno) é claro que não pode haver trabalho escrito sobre o assunto da investigação dialética, uma vez que “não pode ser expresso em palavras como outros estudos podem, mas, em vez disso, de muitas reuniões sobre o assunto e convivência com ele [*ek pollês synousias gignomenês peri to pragma auto kai para syzên*], de repente, quando uma luz atingiu um fogo saltitante, [ele (?) - não há sujeito expresso] passa a estar na alma e já se nutre”(341 c 5 – d 2).

Essa passagem está muito próxima do espírito de Plotino e mostra vividamente alguma coisa que o próprio Plotino deve ter conhecido muito bem: existe *não* maneira fácil de ler Platão. Nesse ponto, várias questões cruciais emergem. (1) Plotinus cita Platão simplesmente para apoiar seu argumento (de autoridade) ou apontar o caminho de seu pensamento para seus colegas e alunos ou mesmo oferecer uma espécie de meditação aprofundada sobre o significado e a dificuldade de outros textos, à medida que ele segue sua própria linha de pensamento? Provavelmente um pouco dos três, mas se é assim, não facilita nossa tarefa, porque devemos simultaneamente tornar inteligente

decisões sobre muitos outros textos extremamente difíceis para ler Plotinus de maneira inteligente. No entanto, nenhum é mais irritado ou mais crucial do que *República* VI-VII. (2) Se o Um é indescritível, como podemos falar sobre isso? Plotinus passa muito tempo no *Enneads* falando sobre o indizível, por isso é importante impedir a mina de como ele entende que isso é possível. (3) Uma versão da mesma pergunta se aplica ao intelecto. Se o intelecto é atemporal e não-curacional, como Plotinus pode introduzir linguagem duracional em suas descrições? É pensamento intelectual (*noensis*) proposicionais ou proposições devem ser apenas a província do raciocínio discursivo (*dianoia*)? Este é um problema premente para qualquer leitor de III, 8, 9–11, para nenhum outro lugar do mundo *Enneads* temos declarações bastante estranhas como “intel-lect está sempre desejando e sempre alcançando” (11, 23–24), ou na imagem da fonte, cada um dos rios em união com sua origem (ou seja,, Aquele) “já . . .

sabe, por assim dizer, para onde eles deixarão seus fluxos fluírem” (10, 9–10). Se a idéia é estranha, esse intelecto, um ser não temporal, tem uma história “explorando infinitamente a vida rica e variada que é ela mesma” (Armstrong 1971, 73), então a idéia de que algo no intelecto sabe como *vai* desenvolver um intelecto atualizado é ainda mais estranho.

A mais importante dessas três questões inter-relacionadas é a segunda; isto é, como devemos falar sobre o indescritível? Vou abordar esta questão primeiro e resumir como a situo em relação à *Enneads* em geral. Isso fornecerá alguns pontos de referência sobre uma questão difícil, mas crucial, que foi quase totalmente incompreendida nos tempos modernos até muito recentemente. Vou então abordar a questão da linguagem proposicional e do intelecto como parte da questão mais ampla daquele antes de aplicá-la aos capítulos 9–11. Isso nos ajudará a ter uma idéia mais clara de como Plotinus lê implicitamente passagens tão irritadas quanto as de Platão *República* VI-VII e para determinar se sua abordagem a Platão faz sentido mesmo no contexto do pensamento moderno.

3.22. Falando sobre o Um: O caráter de uma simplicidade além do intelecto

A teologia negativa de Plotinus não é um negócio arrumado.⁸² Ele parece vir ao problema de uma confusão de ângulos diferentes simultaneamente, e não de qualquer procedimento ordenado de teologia katafática ou afofática, segundo o qual se pode primeiro examinar quais afirmações se pode fazer ou são feitas sobre o Uno, então negue-os, e finalmente negar as negações para garantir não apenas o não-dizer do que foi dito, mas também o não-dizer do que não foi dito. Isso razoavelmente é garantir que não façamos secretamente um deus transcendente à nossa própria imagem ou

82. Sobre teologia negativa e misticismo de Plotinus em geral, R. Arnou, 1950, 1967; ver A. H. Armstrong, 1977, 1979, 1990; W. Beierwaltes, 1985, 1987; P. Hadot, 1981b; J. M. Rist, 1967. Sobre linguagem e questões relacionadas, ver J. Pépin, 1982; D. J. O’Meara, 1990; M. Fattal, 1998.

semelhança ou de acordo com nossas próprias preferências. No entanto, podemos encontrar o problema da seguinte maneira.

3.22.1. Linguagem autorreferencial

A linguagem das substâncias, ou coisas, não pode se aplicar a Um, pois Aquele não é um "algo." O *auto* é antes do *ti*, Plotinus diz em V, 3 (49) 12, 51–2, pelo qual ele parece significar que o "ele mesmo", ou pura identidade irrestrita, é anterior ao "algo" - isto é, determine o ser. Consequentemente, (a) embora não possamos dizer o que é esse, podemos dizer o que não é, de modo que a negação talvez possa nos dizer algo negativo ou indireto sobre isso; e (b) enquanto não podemos dizer *isto*, podemos falar "sobre isso", em virtude do fato de estarmos "sobre" ou "em torno dele", e há algo em nós também. Tais declarações, é claro, serão auto-referenciais, pois indicam nossas próprias experiências daquele em nós, em vez de falar diretamente daquele. No entanto, se Plotinus pode mostrar boas razões para supor que essas declarações não são simplesmente sobre nós mesmos, mas indicam além de si mesmas uma reunião hermenêutica de horizontes que preserva a inefabilidade daquele, essa linguagem é significativa, não irracional. Encontramos esse tipo de abordagem para a questão em muitas passagens: "não podemos dizer nada; só podemos tentar, na medida do possível, fazer sinais [*sêmeainein*] para nós mesmos sobre isso "(V, 3 [49] 13, 5–6).⁸³ "Como então falamos sobre isso? De fato, dizemos algo sobre isso, mas certamente não o dizemos, nem temos conhecimento ou pensamento sobre isso. Como então falamos sobre isso se não o temos? Mas se não temos isso em saber, não temos nada disso? Mas temos isso de maneira a falar sobre isso, mas não para dizer. Pois dizemos o que não é "(14, 1–6). Ou, dizer que Aquele "é" ou "é um" ou "é bom" é realmente falar de uma deficiência em nós, e não de qualquer atributo positivo no Um, "Dizer que é a causa não é predicar algo incidental, mas de nós, porque temos algo disso enquanto esse é em si, mas quem fala com precisão não deve dizer 'é' ou 'é',', mas corremos ao redor lá fora, de certa forma, e queremos explicar nossas próprias experiências [*ta autôn her-mêneuein ethelein pathê*], às vezes perto e às vezes caindo na nossa perplexidades sobre isso "(VI, 9 [9] 3, 49–54).

Em resumo, (a) a negação pode nos dizer algo indiretamente daquele, e (b) se falar sobre sua presença em nossa experiência é dizer algo mais do que essa experiência, essa linguagem não é irracional.

3.22.2. Afirmação e negação

Embora à primeira vista possa parecer paradoxal, a afirmação e a negação juntas podem sugerir uma maneira razoável de falar sobre Aquele. Se, por exemplo, nossa dependência radical daquele é realmente a presença daquele em nós, então

83. Compare Heráclito DK fr. 93: "O Senhor cujo oráculo está em Delfos não fala nem se esconde, mas faz sinais [*sêmeai*]."

por um lado, podemos razoavelmente falar dessa presença como essa *daquela* contanto que, por outro lado, negemos a multiplicidade do próprio idioma. A experiência do arrebatamento ou loucura divina na poesia, adivinhação, profecia e coisas do gênero (das quais Platão fala no *Íon*, *Fedro* etc.) é uma experiência de algo além de nós ainda em nós, por isso é nossa experiência de um “outro genuíno.” Este é o tipo de linha que Plotinus recebe em V, 3 [49] 14, 8 e segs., e é um elemento crucial no pensamento platônico :

assim como aqueles que têm um deus dentro deles e estão nas garras dos bens divinos, podem saber disso, que eles têm algo maior dentro deles, mesmo que não saibam o que e *das maneiras pelas quais eles são movidos e pelas coisas que eles dizem* pegue um certo *percepção* do deus que os move, embora estes não sejam os mesmos que o motor; então parecemos estar dispostos em relação ao Uno, adivinhando [*chrômenoi*] quando temos nosso intelecto puro, esse é o intelecto interior, que dá substância e tudo mais . . . mas que ele é . . . mais alto que a fala, o pensamento e a percepção, dando-nos isso, mas ele não é ele mesmo. (14, 8-19)

Essa passagem notável fornece uma chave dupla para a linguagem de Plotinus sobre a indescritível. Primeiro, afirmação e negação claramente funcionam juntas aqui: podemos aprender algo genuíno sobre Aquele da maneira como somos movidos e do que dizemos; ao mesmo tempo “ele não é estes”, ou quando Plotinus conclui este tratado, como podemos ver o Um? “Tire tudo” (*aphele panta* [17, 37-38]). Uma experiência radical também implica uma negatividade radical, um esvaziamento ou remoção de tudo. Segundo, devemos observar o idioma de Plotinus aqui. *Percepção, divinização, imaginação, desejo indefinido* são, de uma perspectiva, mais abstratos do que *pensamento* (cf. VI, 7 [38] 35-36; V, 3 [49] 11, 1-8; 14, 8-19). O pensamento sabe diretamente o “o que” algo é, percepção apenas a semelhança (V, 5 [32] 2, 1-9; 1, 15-19; II, 6 [17] 1, 42-49). De outra perspectiva, no entanto, percepção e desejo são termos mais simples e imediatos, abertos a todos, por mais profissionalmente desqualificados que sejam. Tão loucura divina e as experiências mais simples, como *percepção* quando não esperamos tal palavra, podemos capturar o caráter afetivo de nossa experiência de simplicidade melhor do que termos filosóficos ou intelectuais.

Ao mesmo tempo, porém, Plotinus, ousadamente, traz uma ex-periência tão simples de volta ao contexto do intelecto na passagem acima, chegando ao ponto de se referir a ele como “o intelecto interior.” Isso ocorre porque há algo mesmo no intelecto que é hiper-noético ou hiper-ôntico - além de ser ou determinação; essa é a luz auto-reflexiva do bem, que é o dom e a atividade *do bem* mas *no intelecto e para*.⁸⁴ Se o bem não é um objeto, mas só pode ser experimentado

84. Cf. V, 5 (32) 7: o meio “é visto junto na forma e com a forma; este é o rea-filho por que não oferece uma percepção clara de si mesmo, uma vez que o olho é direcionado ao objeto iluminado. . . . Tão intelecto, se escondendo de outras coisas e se desenhando para dentro, quando

como o meio em que os “objetos” passam a assumir suas formas e como a doação puramente auto-reflexiva que está presente em todas as atividades, então a experiência da simplicidade radical das atividades comuns é um terreno perfeitamente razoável para a revelação de uma linguagem que é obrigada a usar afirmações e negações simultaneamente sobre a *Una*. Ou, dito de outra maneira, (a) uma linguagem de aparente contradição é a única *razoável* forma de falar neste caso; (b) essa linguagem está enraizada na origem e no próprio ser do intelecto; ainda (c) já que vai além da estrutura do intelecto para a origem mais simples de tudo, o mais simples, menos intelectual, a experiência ou imagem mais elementar pode ser mais apropriada do que categorias intelectuais aceitas ou aceitáveis.

3.22.3. A quebra de imagens e determinam formas linguísticas

A linguagem de Plotinus sobre o Um é inerentemente perturbadora, pois conscientemente, mas racionalmente, aborda esse significado irrestrito de todos os ângulos e procura minar seu próprio ditado ou não-dizer dentro das possibilidades pensáveis do que diz respeito. Isso envolve a constante quebra de imagens de várias maneiras diferentes: (a) pela contradição do pensamento epistêmico através da introdução do *sim-plest*, mas aparentemente inapropriado *físico* coisas: por exemplo, origens, sementes, rios; de maneira iconoclasta semelhante, Platão pica a revelação mística do “belo em si” com o violento transcendental (*exaiphnês*) intrusão de um Alcibíades bêbado no *Simpósio*; e (b) pela contradição de termos; isto é, a violação consciente do princípio da não contradição.

Como e por que Plotinus deve desenvolver uma linguagem significativa baseada em tais formas de negação ou mesmo contradição? Vamos considerar cada um dos pontos acima, por sua vez, porque não podemos sequer começar a entender os trabalhos que estamos lendo, a menos que os vejamos um pouco mais profundamente.

Primeiro, a contradição do pensamento epistêmico. A presença daquele em, com e para nós é comparada a formas infinitivais simples, como ser, como “existir”, ou de atividades, como visão e desejo, como vimos. Até o pensamento puro tem esse caráter infinitival e irrestrito e, em vários casos, Plotinus *ex-plora* suas capacidades criativas puramente independentes (cf. VI, 9 [9] 6, 50-57; VI, 7 [38] 40; VI, 9 [9] 11, 24-25). Mas, na maioria das vezes, isso envolve despertar “outra forma de ver” (VI, 9 [9] 11) mais semelhante à simplicidade e tolice dos amantes. As famosas palavras finais de VI, 9 (9), o “voo do sozinho para o sozinho” devem ser entendidas dessa maneira e não como misticismo solitário e egoísta da maneira como Julia Kristeva as entende por engano.⁸⁵ Quando a visão é intensa, nenhuma alteridade separa amante e amado. Eles estão “sozinhos” (cf. V, 1

isto é *não olhando para nada* verá uma luz, não uma luz distinta *em algo diferente de em si*, mas de repente aparecendo sozinho em pureza independente . . .”(5-35).

85. J. Kristeva, 1983, 110–11; para críticas, ver K. Corrigan, 1996c, 29.

[10] 6, 50-54). Isso não é isolamento, mas é sua intimidade pura e oposta, descrita em termos ousados de intelecto por Plotino em VI, 7 (38) 35. Para ver Aquele tão intimetadamente, ele diz, o intelecto não deve apenas se tornar "amoroso", mas deve se tornar um intelecto "idiota", e a mistura de "sujeito" com "objeto" em tal visão que ele descreve em termos eróticos como "misturando seu ver com o que ele contempla" (cf. Eu 6

[1] 7, 13).

Mas simplificação e união íntima envolvem simultaneamente augmen-tation. Aquele não é um ponto ou uma mônada. "Quando você o vir", diz Plotinus em V, 5 (32) 10, "olhe para ele *todo*" Aquele não precisa de nada, pois outras coisas precisam, mas isso não significa que é pura auto-suficiência isolada, pois a presença da pessoa não está apenas "em" nós; já abraça tudo em si. A "extensão" da alma e do intelecto é menor que a do Uno: "nem todas as coisas desejam o intelecto, mas todas as coisas desejam o Bem" (VI, 7 [38] 20, 18–19). O que isso significa na prática parecerá estranho a princípio. A presença daquele até para nós é a presença mais imensa que existe, de modo que, se intelectualizamos, raciocinamos, distorcemos ou pervertemos essa presença, não podemos torná-la simplesmente uma preferência subjetiva de nosso próprio ser. Esta é a visão com a qual Descartes luta. *Meditação* III, a presença prévia do infinito no finito (ou no "círculo cartesiano"). Mas para Plotinus esse insight não é necessariamente alcançado pela introspecção. É verdade que ele diz que o bem é a presença mais familiar e mais fundamental em nós, razão pela qual não estamos cientes disso. Mas essa presença é tão externa quanto interna, "acessível a quem quiser" ou em III, 8, 9, "onde quer que você esteja" (23–29). Assim, a presença daquele, por assim dizer, chega aonde o intelecto e a alma não se estendem completamente: em experiências básicas às quais não prestamos atenção, como existência nua, desejo instintivo, disforme e até possibilidades puras. Quando Tomás de Aquino, mil anos depois, escreve que o autoconhecimento divino deve incluir tudo no universo, até contingências futuras e as mais próprias post-bilities (que nunca pode ser reconhecido, mesmo como possibilidades pela mente humana) ele está desenvolvendo uma linha de pensamento que encontrou em Pseudo-Dionísio, Proclus, e Boécio⁸⁶ mas isso remonta à designação de Plotinus daquele como *dynamis pantôn*, a potência-possibilidade-potência de todas as coisas - não na moda passiva da matéria, como Plotinus toma o cuidado de apontar (V, 3 [49] 14, 33–35), mas da maneira mais simples e inclusiva de todos. começando. Nesse contexto, *dynamis*, que temos que traduzir como "poder" porque não há outras opções para uma linguagem determinada, os ursos *todos* de seus significados: não *nodeterminadamente*, mas *hiperdeterminadamente*.

Para o desenvolvimento de uma linguagem sobre o Uno, portanto, as imidades mais simples relacionadas ao simples começo das coisas se tornam paradoxalmente as mais apropriadas; o mais *físico*, *comum*, imagens práticas são em seu contexto mais apropriadas como imagens do que convenções teológicas porque elas de-

86. Cf. capítulo 2, parte II; n. 42; para Pseudo-Dionísio, Proclus e Boécio, ver capítulo 5.2 *Vida após a morte*.

tropece o significado meramente aceito, mas renove com seu próprio imediatismo e, no entanto, disforme. "*Ego vermis sum*" "Eu sou um verme", canta o salmista, e mesmo essa imagem diferente, Pseudo-Dionísio argumentará, é mais apropriada para as imagens divinas do que supostamente semelhantes.⁸⁷ De acordo com a mesma lógica, os símiles de Dante no *Paradiso* tornar-se, em parte, mais terreno quanto mais alto ele ascender. No Canto XXVI, forma e conteúdo na alma de Adão são como se sentir transmitidos imediatamente pela cobertura sobre um verme contorcido: "Às vezes, um animal coberto é tão agitado que seu impulso deve ser aparente, desde o que envolve, segue seus movimentos: da maneira que a primeira alma me mostrou, através de seu covering, quão alegremente veio me fazer prazer."⁸⁸ Quanto mais se aproxima a di-vine, mais simples, mais eficaz, imediata e ainda difundida é a experiência.

3.22.4. Poder e a linguagem da hiperdeterminação

As consequências disso para nossa investigação aqui são abrangentes. As perspectivas de poder (preeminentemente o Um) e potência (matéria), que chamei aqui de hiperdeterminadas e puramente indeterminadas, respectivamente, não tratam de uni-versos de coisas totalmente realizadas. A matéria é um universo do adiamento infinito do ser; como puramente indeterminado, é tudo potencialmente, mas na verdade nenhuma. Por outro lado, o Um é "todas as coisas e não uma única" (V, 2 [11] 1, 1). Que sentido podemos fazer dessas maneiras de falar? No reino da pura indeterminação, por mais importante que seja, não há verdade, porque as noções de verdadeiro e falso só podem se aplicar a um mundo determinado das coisas. Portanto, Plotinus chamará a matéria de "o verdadeiramente falso", aplicando conscientemente predicados contrários a uma indeterminação que sempre será x ou y, mas também nunca será. O próprio Aristóteles reconhece isso em casos de indeterminação genuína (como pura potencialidade -*De Interpretatione* 23 a 21-6, ou o problema entre propriedades de que sentido podemos dizer que haverá ou não uma batalha marítima amanhã - *De Int.* 19 a 29-35) "é claro que não é necessário que, de uma afirmação e uma negação, um seja verdadeiro e o outro falso . . . pois no caso dessas coisas que podem ser ou não ser, a regra para as coisas que são não se aplica" (*De Int.* 19 a 39-19 b 4). Mais tarde, a antiguidade, Alexandre de Afrodísias implicitamente e Ammonius explicitamente entenderam que isso significa que declarações sobre futuros eventos de agentes contínuos são verdadeiras ou falsas, mas não "definitivamente."⁸⁹ Os céticos no julgamento pendente sobre a natureza da realidade fenomenal estavam preparados para admitir predicações contrárias simultaneamente (Sextus Empiricus, *Esboços do pirronismo* 7). Mas o que dizer de pura indeterminação? Nunca será verdade dizer definitivamente que algo é verdadeiro a esse respeito ou falso a esse respeito, para tornar real

87. Salmos 22: 6; e Pseudo Dionísio *Hierarquia Celestial* c. II .

88. “Tavolta un animal coverto broglia, / sì che l'affetto convien che si paia / per lo-
guir che face a lui la 'nvoglia; / e similmente l'anima primaia / mi face traparer per la
coverta / quant' ella a compiacermi venia gaia ”(*Paradiso* XXVI, 97-102).

89. Ver R. W. Sharples, 1992, 23-38.

predicações de qualquer coisa indeterminada serão falsas. Portanto, o melhor que se pode fazer é dizer que *x* indeterminado é tanto *y* quanto - *y* no sentido de que "pode ser" ou "será" ambos, mas que nunca será realmente *estar* ambos simultaneamente.

A perspectiva do poder, no entanto, é bastante diferente. De fato, poderíamos usar corretamente a frase que os físicos aplicam na teoria do Big Bang às condições de tal poder. É uma "singularidade" única, na qual a totalidade do universo que será emerge dinamicamente, e a maravilha é que, apesar de todo o poder explosivo, um "céu" não resulta. Mas a visão de Plotinus sobre o bem é muito diferente. Por um lado, é possível falar a verdade sobre isso. Podemos, por exemplo, chamá-lo de Bom e isso é verdade, diz ele em III, 8, 9; só que não é informativo para nós no nível em que fazemos a predicação, porque a razão discursiva não tem nada concreto para "inclin" (9, 16–19). Em outras palavras, a perspectiva do poder é verdadeira além da capacidade da razão ou mesmo pensada para determiná-lo. Como ele diz em outro lugar, “é por isso que também é *verdadeiramente* indizível [*arrêton tei alêtheia*] ”(V, 3 [49] 13, 1). Então, como devemos aceitar isso??

3.22.5. Os princípios de identidade e não contradição

Podemos traduzir em nossos próprios termos algo que Plotino sugere no início de seu segundo trabalho sobre a onipresença de todo ser, VI, 5 (23). Aquele é o princípio da verdade; isto é, o princípio da identidade, que estabelece intelecto e tudo mais no ser e, portanto, dá intelecto a ser uma verdade substancial em sua totalidade, cuja imagem, alma, natureza, e os corpos possuem à sua maneira por reflexão substancial ou qualitativa. Mas esse princípio é anterior a todos os princípios subsequentes, como o princípio da não contradição ou novamente o chamado primeiro princípio da razão prática (que todas as coisas desejam o bem), argumenta Plotinus. Estabelece esses princípios, mas não está sujeito a eles, pois é o poder de exterminar as coisas, mas não a sua realidade. Da perspectiva do poder, portanto, que é o Um ou pré-intelecto ou pré-alma (em oposição à perspectiva da atividade mais alta, o que não é tanto pré-nada, mas é hiper ou além de qualquer coisa) tudo é pré-contido como pura possibilidade dinâmica, e a única linguagem pensável e razoável que podemos empregar é uma linguagem que parece violar a lei da não contradição. Mas essa linguagem não infringe a lei da não contradição, porque um poder genuíno para contrários ou para previsões aparentemente opostas simultaneamente pode ser descrito de nenhuma outra maneira apropriada: “Porque aquele não está ausente de nenhum, e ausente ainda de todos, de modo a estar presente para não estar presente . . .”(VI, 9 [9] 4, 24–25). Ou: “É realmente uma maravilha como ele está presente sem ter chegado e como, embora não esteja em lugar algum, não há onde ele não esteja” (V, 5 [32] 8, 23–24). Portanto, a linguagem de Plotinus sobre o Um, curiosamente, não é apenas razoável - embora não seja discursivamente re-sonante; é o *apenas adequadamente pensável* linguagem para ele se desenvolver.

O tratado VI, 5 (23), capítulo 1, é um capítulo importante e bastante impressionante, mas é muito longo para citar aqui. Plotinus apela à experiência comum da humanidade (*koinê*

tis ennoia. . .) que o deus em cada um de nós é o deus que estamos "neamente movidos" para dizer é "o mesmo". Isso, de qualquer forma, ele continua dizendo, é o que todos simplesmente assumem e o que todos instintivamente, sem análise discreta, repousa "inclinando-se" no que é o mesmo. O raciocínio discursivo pode não ter nada para "inclinar" (cf. III, 8, 9, 18–19), mas as pessoas são espontaneamente capazes de se fundamentar no princípio da identidade pura (cf. VI, 5 [23] 2 *passim*). De qualquer forma, é "o princípio mais firme de todos, que nossas almas proferem, por assim dizer, não resumido dos indivíduos, mas antes de todos os indivíduos e vindo mesmo antes do princípio que postula e diz que todas as coisas desejam o bem. Pois isso seria verdade se todas as coisas pressionassem para um e fossem um, e seu desejo é disso" (I, 8–14). Claro, o deus que é "um e o mesmo" aqui poderia muito bem ser intelecto (e talvez as linhas 14 e seguintes possam apoiar isso) mas o bem, no entanto, está implícito, e já que o mesmo poder de unidade também ocorre através do intelecto, quase não faz diferença a que Plotinus se refere com precisão, pois o ponto principal é claro: a verdade é estabelecida por Aquele diante de todos os indivíduos e antes dos princípios subsequentes.

3.22.6. *Intelecto e linguagem*

Como isso se aplica ao intelecto? Não é assim que Plotinus fala sobre o intelecto e o Único, em última análise, o fracasso do pensamento racional e o abandono dos fundamentos filosóficos do pensamento anterior em favor da irracionalidade religiosa? Argumentei acima que a linguagem de Plotinus sobre o Um (como também sobre a indeterminação da matéria) é uma maneira altamente inovadora e inerentemente filosófica de falar sobre as relações em um universo não-determinado de discurso. Essa linguagem não é, obviamente, a da razão discursiva, pois parece quebrar o princípio da não contradição e abre um universo de discursos na sua maior extensão possível para incluir máximos e mínimos, bem como as possibilidades mais nuas. Mas é um *razoável* língua. O que então do intelecto? A descrição notável começando em III, 8, 11, 22 não é único :

Portanto, deu um traço de si mesmo sobre o intelecto ao intelecto para ter visto, de modo que no intelecto há desejo, e o intelecto está sempre desejando e sempre alcançando o que deseja . . .

Aqui, como no capítulo 9, 32–9 ("vida na passagem externa"), o caráter imutável da vida eterna parece fundamentalmente comprometido pela introdução da transição, duração e assim por diante, de modo que a própria coerência das descrições de Plotino é seriamente ameaçado. Mas o pensamento de Plotinus parece estar empalado nos dois chifres do mesmo dilema: se a introdução da linguagem discursiva em um universo não discursivo mina a coerência de um lado, a própria idéia de pensamento não cursivo foi considerada totalmente incoerente no outro lado (por

Lloyd, por exemplo).⁹⁰ Então, vamos examinar brevemente os principais aspectos desse problema e sugerir um meio de pensar de forma coerente, de acordo com as linhas que desenvolvemos acima.

3.22.6.1. *Linguagem proposicional versus não proposicional*

A. H. Armstrong levantou algumas questões importantes que ajudaram a definir os parâmetros do problema: por um lado, Armstrong ressalta que Plotinus nunca parece entusiasmado com a razão discursiva, embora ele admita sua necessidade e lugar na hierarquia das atividades mentais (Armstrong-Ravindra, 1982, 79) por outro lado, Armstrong observa que os relatos de Plotinus sobre o mundo inteiro ou a vida indefinida do pré-intelecto "não são totalmente consistentes ou coerentes." Plotinus "nem sempre é bem-sucedido em limitar suas descrições . . . dentro dos limites impostos pelo conceito de eternidade não duracional" (1971, 74). T. Szlezák tem uma visão semelhante de que o Intelecto pode ser chamado de carente daquele apenas por uma abstração mental. Portanto, as tentativas de Plotinus de trazer matéria inteligível para o mundo conceitual dos diálogos de Platão levam a problemas não respondidos no *Enneads* (por exemplo., a matéria inteligível pode ser indeterminada sem ser potencial?) e contradições na interpretação de Platão por Plotino (1979, 82–5). Mas é A. C. Lloyd quem definiu a linha de base para o problema. O intelecto é uma realidade transcendente não-discursiva, mas nós, os descritores, somos necessariamente discursivos. O pensamento não-discursivo do intelecto, portanto, é simples, não-propositivo, inconsciente, desassistido em termos de contato, mas fundamentalmente incoerente para nós, pensadores discursivos (1969-70, 261-75). Em parte contra Lloyd, Sorabji argumentou que, embora o pensamento não discursivo possa envolver nenhuma transição cronológica de objeto para objeto, e embora exclua claramente os conceitos tomados isoladamente, é, no entanto, complexo e pode ser proposicional no sentido disso (uma) o caminho pelo qual seguimos o pensamento não-discursivo é descobrir as definições das coisas em termos de gênero e diferença, e (b) o intelecto parece envolver uma contemplação dessas definições organizadas em uma rede unificada (1983, 152-163).⁹¹

3.22.6.2. *Razão e compreensão discursivas em Platão e Plotino*

A abordagem de Plotinus para esse problema está muito no espírito de Platão. *Dianoia*, ou raciocínio discursivo, é proposicional; *noensis*, pensar ou entender, não é proposicional; mas *ambos* são complexos de maneiras diferentes. Segundo os dois pensadores, não devemos cometer o erro de pensar nisso *qualquer* de nossas representações (proposições, mitos, imagens, nomes, etc.) são "a coisa real" (ou seja., o "o que" x é). Representações, explicações, relatos plausíveis, teorias científicas convincentes podem nos cegar para a realidade se as considerarmos acriticamente como a verdade absoluta, mas elas também podem nos abrir à realidade se estivermos preparados para destruí-las e ver através

90. A. C. Lloyd, 1955–6, 1969–70.

91. Compare também nesta pergunta K. Wurm, 1973; A. Smith, 1981; K. Corrigan, 1987a; J. Bussanich, 1988, 103–4; e M. Alfino, 1988.

eles. Isso não necessariamente rebaixa o nível de razão discursiva; significa apenas que a razão não é a mesma coisa que compreensão ou verdade da coisa em questão. Como Plotinus coloca com precisão, não devemos confundir nossas explicações sobre por que as coisas são assim com o fato de serem assim. Isso não significa que estamos errados, apenas isso *noensis* e *dianoia* são diferentes e, portanto, nossas explicações são sempre *provisório* (ou seja,, em termos de Platão *Sétima carta*, sempre sujeito a “ser refutado por refutações bem-intencionadas” [344 b]). Outra maneira de dizer isso pode ser dizer que podemos determinar se alguém realmente entende x (ou seja,, sabe x) fazendo com que ele dê uma conta de algum tipo do que ele diz que não entende, mas em termos do *Theaetetus* ainda podemos querer dizer isso *epistêmê* ciência ou compreensão, não é simplesmente uma espécie de adição linear ou crença justificada (se pudermos traduzir *orthê doxa* em termos analíticos contemporâneos), *mais* uma conta. Não, é realmente *compreensão*.

Claramente também não deve haver razão para que a compreensão não possa ser complexa, mas também simples. Eu posso ver e pensar um rosto de uma só vez, com tudo distintamente dentro dele e perfeitamente articulado. Para emprestar o exemplo de Plotino, é como se todos os atos intelectuais da alma estivessem todos juntos, pois “já que seu objeto de contemplação é ricamente variado [*poikilos*], seu ato de pensar também é ricamente variado e múltiplo, e há muitos atos de inteligência, pois há muitos atos de percepção de um rosto quando os olhos, o nariz e as outras características são vistos de uma só vez” (IV, 4 [28] 1, 20 ss.). Também não deve haver razão para que eu não seja capaz de representar as unidades profundamente complexas que parecem nos assombrar de várias maneiras diferentes, não apenas em argumentos ou proposições que são significativos apenas para uma ou duas partes no campus, mas de tantas maneiras quanto as pessoas são humanas—como Platão, por exemplo, faz história, exemplo, oração, mito, e argumentar partes fundamentais da dialética filosófica. Essa pode ser uma visão controversa da dialética de Platão, mas para Plotinus simplesmente não há dúvida : *mitos* e *logotipos* são *ambos* essencial ao pensamento dialético. Novamente, não há razão para não desenvolver diferentes formas de representação para paisagens inteiramente novas, onde formas determinadas de pensamento são de fato inadequadas. Essas novas línguas representativas finalmente também serão inadequadas, mas sua própria estranheza - sua capacidade de provocar um pensamento insuficiente (*hy-ponoia*, cf. 10, 28: devemos *sub-pense* para ser o nada?) - pode por isso mesmo o token seja mais apropriado para a questão em questão do que formas mais lineares de investigação re-representativa.

Essa visão de Plotinus desenvolvendo novas maneiras de falar sobre o Um também se aplica ao intelecto nessa perspectiva. Primeiro, se o pensamento envolve essencialmente movimento em repouso e um “intervalo” inteligível, e se nenhum organismo é realmente inteligível sem alguma compreensão dos terminais de seu ser, Plotinus está comprometido em representar a unidade dos opostos no intelecto *dinamicamente*, assim como Aristóteles indica no *De Anima* que pode haver outros

modos de transição do poder / potência para o ato além do movimento ou qualificação física (cf. Eu, 1 [53] 13). Então Plotinus

representa tal unidade no movimento como oxímora vívida e provocativa (por exemplo, VI, 7 [38]

13: o "andar permanente" do intelecto [*menousan . . . planên*]). O que é inadequado para um mundo proposicional determinado de conceitos e coisas pode ser uma ferramenta linguística útil para expressar as possibilidades, potencialidades e despertar para as diferenças em um universo indeterminado.

Segundo, se o intelecto é permeado dinamicamente pelo Uno *dynamis* (como em VI, 7 [38] 13), e se o Um é a extensão mais pura que compreende tudo, desde po-tência ao poder, então a frase *dynamis tôn pantôn* (poder para todas as coisas) inclui a potência de outras coisas (mesmo que isso não seja traduzível, embora Plotinus chegue o mais perto possível de torná-lo explícito em III, 8, 11, 1 ss.). O termo *dynamis* inclui aspectos passivos e ativos no uso de Aristóteles e é desenvolvido a partir de Platão (*República* 509 b 8–10, do poder avassalador do bem; *Sofista* 247 e 3–4). Podemos comparar o uso da frase *dynamis pantôn* em outro lugar do *Enneads* (por exemplo., V, 4 [7] 2, 36–38; VI, 9 [9] 5, 35–38; 6, 7–8; V, 1 [10] 7, 9–11; VI, 8 [39] 9, 45). Nesta perspectiva, passivo e ativo são correlativos necessários na vida do intelecto: por exemplo, em um relato notável em primeira pessoa, Plotinus diz: “Muitas vezes eu acordei do corpo para mim . . . e ativou a melhor vida e chegou à identidade com o divino; e *tendo sido firme nele* [passivo: *hidrytheis*], eu vim para essa atividade acima de todas as outras objeto inteligível *me preparando* [ativo: *hidrysas*] . . . então, quando me deparo com o raciocínio do intelecto, fico intrigado” (IV, 8 [6] 1, ss.). Aqui também no intelecto (a) a linguagem do desejo⁹²; (b) nuances precisas de voz, humor e tempo na derivação e articulação da natureza do intelecto (como vimos na seção 3.19.6); (c) o uso preciso do tempo futuro, especialmente⁹³; (d) a linguagem de "mais e menos"⁹⁴; bem como (e) unidades de gradação (III, 8, 10, 20 e segs.: “É também por isso que a subida está em toda parte para um . . .”) - todas essas diferentes formas linguísticas são tão apropriadas quanto uma linguagem representacional, pois formas propositais mais determinadas podem estar em seus próprios universos de discurso. De fato, temos que ir um pouco além disso. Pois se o poder do Bem é aquele pelo qual nos vemos e aos outros e também somos vistos, esse poder reflexivo *não pode* ser representado como uma proposição determinada, axioma ou qualquer outra coisa. No entanto, é também o mais íntimo e fundamental *prático* bom em todas as atividades, exceto uma que só pode ser vislumbrada na própria atividade auto-reflexiva. Esse aspecto da dialética (e certamente é platônico às suas raízes) Plotinus parece ter em mente no final do capítulo 10 e

92. Cf. V, 3 (49) 17, 15–38; III, 8 (30) 11, 22 e segs.; V, 5 (32) 12, 15.

93. Da perspectiva do poder *antes* a atualização de coisas determinadas, tudo deve ser futuro-tenso. Cf. V, 2 (11) 1, 1–3: “todas as coisas . . . ainda não estão lá, mas estarão”; III, 8 (30) 10, 7–10: “mas cada um sabe, por assim dizer, para onde deixará seus fluxos fluírem”; VI, 7 (38) 16, 20–21; VI, 6 (34) 10, 4.

94. Cf. VI, 9 (9) 1, 26–30 (capítulo 2, parte II, passagem 2); 9, 11–13; V, 5 (32) 7, 18–30.

ao longo do capítulo 11 (por exemplo, 10, 34–5: “reunindo em uma visão sua grandeza das coisas que existem depois dela, mas através dela”).⁹⁵

Jean Trouillard, portanto, apontou, com razão, que o pensamento plotiniano é “ori-ented para o futuro” (1961, 132), uma vez que, da perspectiva de tal poder, o totalmente novo é sempre suscetível de pular para a existência plena ou, como Plotinus in -timates, mesmo de entrar na linguagem.⁹⁶ Nesse sentido, Plotinus é o principal desenvolvedor (com base em Platão, Aristóteles, Alexandre de Afrodísias, os Skeptics, e outros) de novas formas significativas de discurso, razoável e apropriado em seus próprios domínios, embora não discursivamente razoável, se a razão discursiva deve lidar com um mundo de coisas determinadas e a oposição binária da verdade e da falsidade.

3.23. *Infinito e número (III, 8, 9, 1–6)*

Vamos voltar para III, 8, 9–11. O argumento de Plotinus é preciso por toda parte, se altamente compactado. Bussanich (1988, 40) acha que 9, linhas 5–11, não oferecem argumentos, mas Plotinus certamente conduz uma discussão interna *ele mesmo* ao longo do capítulo. O transcendente é o objetivo de toda a dialética (9, 1–3). O intelecto permanece um número; um número substancial, isto é, o que significa, como vimos, que é a totalidade do número em uma (uma-muita), e não quantitativamente muitas unidades. O amigo e colega de Plotinus, Amelius, aparentemente pensou que as formas inteligíveis eram infinitas, mas Plotinus é de opinião que eles são finitos e que o infinito é limitado por “o verdadeiro” (9, 4); para frases semelhantes, consulte V, 5 [32] 4, 1–7) que não é mais número em nenhum sentido, substancial ou quantitativo, mas a origem do número. *Archê* pode significar origem, princípio inicial ou “originativo” (consulte Sleetman e Pollet e Aristóteles *Metafísica* V; para o número, ver VI, 6, [34]).

3.24. *Nem intelecto, nem objeto inteligível, nem ignorante (III, 8, 9, 6–16)*

Se o Uno não é intelecto, simplesmente, nem objeto inteligível simplesmente (porque a inclusão na informação é o paradigma de um “convocação”)⁹⁷ - isto é, se o sujeito intelectual e o objeto estiverem sempre acoplados ou unidos como os cavalos do cocheiro no mito de Platão *Phaedrus* (246 a ss.; veja o apêndice A, 2) - que tipo de coisa deve

95. Para esta pergunta em Platão e mais bibliografia, consulte K. Corrigan, E. Glazov-Corrigan *Dialética de Platão no Play* (University Park, Pa.: Penn State Press, a ser publicado).

96. Cf. V, 5 (2) 5: “Por isso, chamamos o ser primário, avançamos, por assim dizer, um pouco longe daquele, mas não desejávamos ir ainda mais longe, mas voltamos para dentro . . . é como o que acontece no enunciado do som: quando o alto-falante se apoia nele *galinha* [um] é produzido que mostra a origem do Um e *em* [sendo] significando o que pronunciou, da melhor maneira possível . . .”

97. Cf. *syzygy*, uma entidade gnóstica (literalmente, jugo, par ou conjunção de entidades) que Plotinus pode ter em mente indiretamente).

imaginamos que seja (9, 6–14)? O verbo *imaginar* usado aqui não é acidental, mas uma indicação de que precisamos entrar em uma forma mais simples de discurso (cf. 9, 17). Em V, 3 (49) 11, o pré-intelecto é descrito como um desejo indefinido “tendo em si um *fantasma* ou imaginação mental” Do Um. Observe também a frase “Se [o Um] não é intelecto então, mas vai escapar dos dois [*ekpheuxetai*]” (8-9). Novamente, o tempo futuro é apropriado à perspectiva de um poder além do ser determinado.

Em outros lugares o *Enneads* parece apresentar uma visão diferente. Em um trabalho inicial, V, 4 (7) 2, Plotinus parece imaginar o Um precisamente como um objeto inteligível.⁹⁸ No entanto, os dois contextos são diferentes; a descrição em V, 4, 2 é intelectual, mas ambígua no desenrolar do intelecto até que o intelecto se forme explicitamente e a transcendência completa do Um seja então afirmada. Plotinus diz que esse objeto inteligível não é “sem sentido” (*anaisthêton*), mas completamente discernível (*pantê diakritikon heautou*) com a vida e tudo nela e com uma autopercepção íntima (*synesthensis*) e um pensamento diferente do da intel-lect (V, 4, 2, 12–19). Portanto, o objeto inteligível permanente não pode ser o Único simplesmente, mas sim *Aquele como objeto inteligível para o intelecto*, que é o aspecto mais alto do intelecto (como, por exemplo, em VI, 7 [38] 40, 6–20). Assim, Plotino não atribui *synesthensis* para o Um aqui em V, 4, 2 ou, nesse caso, em V, 1 (10) 6, 18–19 e 7, 1–17.⁹⁹

O problema para Plotino em III, 8, 9 é que a imaginação confronta um dilema, uma razão discursiva, uma indeterminação com a qual não pode lidar e conhecimento (*gnôsis*) sua própria restrição ao intelecto (9, 13–22). Pois só podemos imaginar que o Uno é intelectual ou não intelectual, mas se a primeira alternativa já estiver excluída, talvez tenhamos que aceitar o segundo chifre do dilema - um princípio que se ignora. Tal forma de “desconhecer” é incompatível com qualquer tradição filosoficamente autêntica de entender a divindade, implica Plotinus (16 : *ti semnon*; veja também Aristóteles, Apêndice A, 4 b), e assim ele exclui a noção gnóstica de uma ignorância divina ou mesmo um “caos” inteligível pitagórico nos elementos das coisas (que os textos gnósticos de Sethian parecem incluir [cf. *Zostri-ânos* VIII, 1, 117, 5–12; compare Proclus, *No timaeum* Eu, 176, Diehl). Aquele não pensa, mas isso não significa que está dormindo (cf. Aristóteles, *Metaph.* XII, 9, 1047 b 17) ou simplesmente sem sentido (cf. V, 3 [49], 13, 6–8).

3.25. Consciência simples e instantânea (III, 8, 9, 16–24)

Portanto, temos que buscar um poder que “passou além da natureza do intelecto”: uma simples consciência instantânea (*epibolê athroa*) (9, 19–22) (“*Pela intimação improvisada de visto*” Cilento ; “*Durch welche plötzliche Intuition*” Theiler; “*Pe quelle*

98. Cf. V, 6 (24) 2.

99. Nessas questões, geralmente ver Corrigan, 1984, 1987 (a e b, para referências); Beierwaltes, 1967, 1991; J. Bussanich, 1988; Schroeder, 1986.

sorte de impressão " Bréhier ; "Por que tipo de intuição simples" Armstrong). *Epibolê* indica alguma forma de apreensão direta, um "jogo" ou fundição em direção a. *Athroos* significa "tudo de uma vez", "juntos", "concentrado" (ver *LSJ*). Minha tradução tenta transmitir simplicidade e tudo à sua disposição como uma forma de percepção imediata. Evito a "intuição" por causa de seus infelizes conotações filosóficas e porque a raiz latina da palavra inglesa *intueor*, implica um objeto distinto.

Epibolê talvez reflita o uso epicurista (cf. Rist, 1967, 49-50) e está relacionado à apreensão abrangente de imagens na mente e de dados sensoriais (Vlastos, 1955, revisão de F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, *Gnomon* 27,70– 1; cf. Diogenes Laertius X, 35). A frase *epibolê tês dianoias* é usado para a simples apreensão mental da matéria em II, 4 (12) 10, 4–11. *Epibolê athroa* apreensão abrangente, é usada da alma nas IV, 4 (28) 1, 20 e 8, 6: "o que também impede a alma de ter essa compreensão unificada de todos os seus objetos ao mesmo tempo (*tautên tên epibolên athroan athroôn*)?" Mas *epibolê* (e *prosbolê* também) é escolhido talvez para sua referência à percepção direta simples (interna ou externa), mas mais obviamente ainda à sua força "material" simples e não técnica, como em III, 8, 10, 32–5: "jogando [*balôn*] você mesmo "e" conhecendo-o por simples contato [*têi prosbolêi syneis*]." Então, em VI, 7 (38) 35, diz-se que o intelecto tem um poder de pensar que olha para as coisas em si e pela qual olha para o que a transcende "por uma simples consciência e recepção" (*epibolêi tini kai paradochei* [19-22]. A consciência receptiva também caracteriza III, 8, 9, 29 abaixo.

O poder em questão conota a franqueza do impacto ou contato material, como na percepção (mas sem o meio, por assim dizer), e a inclusão de tudo simultaneamente na unidade, como na liminar posterior: "Quando você o vir, olhe para ele *todo* [*Holon*]" (V, 5 [32] 10, 9) ou como na descrição da ap-prehension direta do meio de luz" por uma percepção imediata instantânea [*athroai prosbolêi*]" (V, 5 [32] 7, 8). *Prosballein* e cognatos são usados por Platão, por exemplo, de percepção. Dado o imediatismo em questão, Plotinus ainda usa *epibolê* do próprio. Em VI, 7 (38) 39, 1–4, ele argumenta que, como nada mais é presente a ele (está presente em todo o resto) "haverá uma consciência simples em relação a si mesma [*haplê tis epibolê autôi pros auton*], mas como não há distância ou diferença em relação a si mesma, qual poderia ser sua atividade de consciência para si mesma [*para epiballein heautôi*] exceto a si mesmo?"

A linguagem de Plotinus, então, vincula com muito cuidado (a) dois tipos diferentes de capacidade ou poder, um no intelecto e outro além do intelecto (cf. VI, 7, 35, 19–22); b) hiperdeterminação (*hyperbebêkos*, "O que passou além" na linha 21; novamente, uma simples imagem material da caminhada); (c) percepção ou consciência imediata; e (d) poder receptivo ("definindo o que é capaz tê-lo . . . você receberá toda a voz e mais uma vez nem toda" [25–28]). A curiosa adequação dessas imagens materiais garante termos como *epibolê* continuará a ser usado

da apreensão mística do intelecto daquele por neoplatonistas posteriores, como por Proclus, por exemplo (*Em Parm* VII, 92 e J. Bussanich, 1988, 95).

Devemos observar aqui como, no cume da apreensão mística direta, Plotinus chama a atenção para a responsabilidade suprema de qualquer platonismo autêntico de apontar o caminho (s)*êmeinein* em conversa ou dialética para os outros: “Dizeremos à pessoa a quem nós *deve* indicar como é possível, que é em virtude do que é semelhante em nós ”(22–3).¹⁰⁰ O cuidado da alma e o cuidado com os outros são dialeticamente re-prendidos para Platão, uma vez que não podemos realmente cuidar dos outros, a menos que tenhamos sido libertados da caverna e voltado o "olho" da alma para o Bem na conversa filosófica e viva. . Arriscamos nossas vidas, como aponta Sócrates, se voltarmos à caverna para libertar nossos companheiros de prisão (*República* VII 517 a), mas a responsabilidade de fazê-lo é tão fundamental que Sócrates até prevê a possibilidade de ter que obrigar o filósofo a retornar. Esse dever platônico evidentemente faz Plotino pensar novamente em uma de suas passagens favoritas, a saber, que, ao "fugir" daqui para o Bem, devemos nos tornar o mais parecidos possível com Deus (*Theaetetus* 176 b : *homoiôsis theôi*; compare "o que é semelhante em nós" *homoios*9, 23). Mas ele continua para fazer as seguintes precisões concretas: “Pois existe *alguma coisa* disso em nós também [*ti kai par'hêmin*] ”Ou melhor, porque somos realmente *no* : “não há lugar onde não seja para as coisas que participam” (9, 23–4). Essa ligação da onipresença intensiva e extensa do Um é novamente fundamental para o Neoplatonismo posterior. No final de seu comentário sobre a Primeira Hipótese de Platão *Parmênides* preservado na tradução latina de William of Moerbeke, Proclus argumenta que conhecemos o Um em virtude de uma compreensão interior da unidade em nós mesmos (54, 3-14, Klibansky-Labowsky). Isso significa que Aquele é puramente subjetivo? Não, está presente em nós de uma maneira inominável, porque também se estende para e além de tudo: “E muito menos tudo participa da vida ou do intelecto, do descanso ou do movimento. Mas em unidade, tudo.”

3.26. *Som e onipresença (III, 8, 9, 24–29)*

A imagem sonora (uma favorita nos tratamentos de onipresença de Plotinus, VI, 4–5 [22–23]) é altamente concreta e ainda problemática, assim como todas as imagens subsequentes. O texto causou dificuldades (nas quais se vê Bussanich, 1988, 96–97), mas a leitura do manuscrito pode ser mantida. O que impressiona em algumas dessas imagens é o que elas incluem, bem como a forma dialética direta de endereço, "você" (9, 24–8), que muda para "nós" (29). A voz (*phônê*) alcança todos os lugares no espaço vazio, e Plotinus se dá ao trabalho de incluir "seres humanos lá também" - certamente um oxímoro. Por que a atenção a um detalhe aparentemente incongruente e inconsequente; é porque Plotinus precisa de pelo menos dois conjuntos de ouvidos humanos para completar a estrutura da analogia, isto é, para que você (e pelo menos uma outra pessoa) receberá toda a voz e, no entanto, nem toda desde a voz oc-

100. Cf. novamente Heráclito *DK*, fr. 93; Apolo “nem fala nem se esconde, mas indica.”

cupies todo o espaço e pode ser recebido a qualquer momento? Esse detalhe não aparece no uso da analogia em outros lugares (cf. especialmente VI, 4 [22] 12) e provavelmente pretende enfatizar a multiplicidade indefinida, na medida em que a voz pode ser recebida *qualquer* ponto (no texto grego, as duas idéias são imediatamente adjacentes: “seres humanos a qualquer momento” (*antrôpous en hotôoun*) [9, 27]). O que parece ser meramente contingente e incongruente no espaço vazio pode ser uma consciência receptiva completa (e ainda não inteira) no poder da palavra falada. Ou pelo menos essa é uma conclusão que podemos tirar nas circunstâncias, uma vez que a multiplicidade indefinida surge novamente e de maneira muito diferente, em 9, 29–32.

3.27. Um intelecto “atrasado” (III, 8, 9, 29 e segs.)

O pensamento e o texto de III, 8, 9, 29 e adiante são difíceis. Primeiro, apenas a idéia de um intelecto que se retira para trás e precisa soltar o cabelo, por assim dizer, parece um tanto incongruente. Então também, como o intelecto pode ser duplo como um *Janus bi-frons*? A estátua de Janus possui duas faces olhando em direção oposta, um símbolo de inteligência em Homero (ou seja,, olhar na frente e atrás de um eu), e Janus é retratado *prudência* (pró-vidência) nos tempos medievais. Portanto, pode ser uma imagem apropriada, mas como pode haver pluralidade de intelecto “atrás”?¹⁰¹ Como devemos entender essa passagem?

A retirada do intelecto, sua renúncia ao que está por trás dele, e não sendo completamente intelecto, um estado hipnético que Plotino descreve em outros lugares como o “intelecto puro e o primeiro do intelecto” (VI, 9 [9] 3, 26– 27), “não é seu

101. Vou simplificar os problemas textuais por conveniência aqui. Os ms. *kakeina* (9, 31) parece suspeito. Eu o traduzi aqui “e em relação às coisas por trás disso.” Kirchhoff, Bréhier, Cilento, Henry-Schwyzler (1), todos pensavam *kakei*, “e lá”, deve ser a leitura correta. Theiler sugeriu *ekeino*, “isso”, em vez de *kakeina* Dodds argumentou que o. *kai* no *kakeina* (= *kai ekeina* era redundante, mas que toda a frase poderia ser complicada, na analogia do duplo intelecto de Numênio (que ele viu como uma influência importante em Plotinus) de acordo com as seguintes linhas: “o intelecto é de frente dupla (na montagem das coisas que procedem dela) e na direção dessas coisas (sc. por trás disso).” Mas Dodds argumenta seu caso em parte com base em um texto (VI, 9 [9] 3, 33–34) em que os ms. a leitura foi entre colchetes por Henry-Schwyzler (2) (ver também Bussanich, 1988, 99). Existem ecos verbais de uma frase numeniana *en diexodôî*, “na passagem externa” (fr. 12) 16) em nossa passagem. A passagem talvez também ecoe a *Oráculos caldeus anfiestomos*, “de frente dupla” ou *anfiposôpos* “de cara dupla”, mas o pensamento é distintamente plotiniano aqui (cf. J. Dillon, 1992). De qualquer forma, Henry-Schwyzler (3) (ou seja,, *emendationes probandae* na parte de trás do vol. III de *Opera de Plotini*, p. 382) marcado *kakeina* com uma adaga para mostrar que simplesmente não sabemos o que fazer com ela.

A linha que tomo é a seguinte. A sugestão de Dodds é muito pesada para apoiar. Theiler's *ekeino*, “isso”, não ajuda. *Kakei*, “E aí” é possível, mas deixa o problema de o que exatamente é o intelecto “atrás” da pluralidade de qualquer maneira e, portanto, novamente, não ajuda realmente. Se pudermos entender *kakeina* no contexto, como sugiro, devemos manter os ms. lendo.

intelecto "(*tôu heautou mê nôî* [V, 5 (32) 8, 22–23]), um amoroso, ou melhor, "daft intel-lect" (VI, 7 [38] 35, 24) ou "o intelecto interior" (*ho endon nous*, V, 3 [49] 14, 14-15 :). A descrição é surpreendente porque conota uma experiência de deixar-se entrar no poder do outro, e parece ridículo porque a vulnerabilidade desse tipo é radical demais para o pensamento normal (assim como o prisioneiro libertado da caverna e cego pela luz ou escuridão em subida ou retorno parece tolo para os observadores[Platão, *República* VII]).¹⁰² Em outros lugares de Plotino, a pretensa percepção mística das folhas, ou "as estátuas no santuário externo", "atrás de entrar mais rapidamente na união" (cf. V, 8 [31] 11, 12; VI, 9 [9] 11, 18). Mas aqui o intelecto recua sem saber, por assim dizer, nesse mistério (ver também o capítulo 4, parte II, 4-10); e, no entanto, em vez de pura unidade ou nada, há altamente unificado ou hiperdeterminado *pluralidade* no que é uma experiência não intelectual de uma origem semelhante a uma semente.

Existem paralelos. Esse plural hipernético ocorre em um trabalho anterior (novamente, no contexto do poder): "Mas devemos tirar nosso relatório do intelecto com base nas coisas pelas quais ele tem poder [*hôn dynataî*]. E intelecto *pode* [*dynetaî*] veja suas próprias coisas e as coisas diante dele. As coisas nele também são puras, mas ainda mais puras e simples são as que estão diante dela - ou melhor, as que estão diante dela "(VI, 9 [9] 3, 32–36). Outras passagens parecem contradizer essa distinção hipernética. Para exame, V, 3 (49) 15, 29–32. Como o princípio de todas as coisas os trouxe à tona? Plotinus pergunta. "Possuindo-os mais cedo. Mas foi dito que isso a tornará uma multiplicidade. Mas tem-os de maneira a não serem distintos [*hôs mê diakekrimena*]; eles são distinguidos no segundo princípio por *logotipos*" Tão formal. distinção, ou o que Plotinus chama *diakrisis*, a separação, em V, 3, 15, é diferente da "possessando-os mais cedo". "O que significa ser" possuído anteriormente "aparentemente é retomado na descrição subsequente da vida de Plotinus em pas-sage externo. Mesmo a vida como o primeiro momento de procissão (que deve, em certo sentido, corresponder aqui ao estado de "não ser totalmente intelecto") tem tudo de maneira precisa e sem confusão; mesmo no estado de semente, por assim dizer, as coisas já estão articuladas. Aristóteles aplica o termo *adiathrôtôs*, "não articulado" em suas obras bio-lógicas para o recém-nascido de certos animais (*Historia Animalium* 579 a 24 ; *De Generatione Animalium* 774 b 15 e segs.; Bussanich, 1988, 102), mas o ponto real aqui é que não devemos conceber poder (*dynamis*) como uma atividade incompleta (*atelês*: cf. 9, 36–7) ou movimento inarticulado sem objetivo (*telos*). Mesmo que a origem não seja substância ou determine ser, neste caso, o princípio fundamental da biologia de Aristóteles, que o desenvolvimento ou geração de qualquer órgão

102. Pode-se comparar aqui três abordagens muito diferentes: (a) a de Platão *Rep.* VII (a analogia da caverna); (b) a de Plotino em VI, 7 (38) 35, citada acima; e (c) a de Pseudo-Dionísio (final do século V ou início do século VI UMA.D- no qual veja 5.2 abaixo) do.

Nomes Divinos (por exemplo. 712-13; PG 3, Migne) e - sobre a Trindade e as trevas divinas (*Teologia Mística*, 997 a 6).

ism flui de sua natureza adequada e não ocorre aleatoriamente, deve ser aplicado adequadamente neste contexto *acima de tudo*.¹⁰³

O processo de pensamento nessa passagem difícil é mais ou menos assim: como devemos conceber a fonte ou o primeiro princípio, bem como a derivação da multiplicidade dela *E se-* como na biologia de Aristóteles -*gênese* segue e articula *ousia* (natureza, substância) *sem* qualquer processo de deliberação (como anteriormente em III, 8) ou *pensamento* (que agora está em questão) e *sem* formação indiscriminada, mas *com* o tipo de formação completa de organismos inteligíveis ou físicos nos quais Aristóteles e Plotino (e Platão no *Timaeus*) acreditar? Isso apresenta o mesmo problema de formação total daquele que tínhamos no nível da natureza e da alma antes. A resposta se volta para o problema da natureza da origem às 9, 39-54, que implicitamente retoma o problema "barato" sobre a substância (a partir do final do capítulo 8) e procura estabelecer os únicos motivos nos quais qualquer teoria da formação completa pode se basear; isto é, a natureza do princípio organizador.

Primeiro, a origem deve ser mais simples que o intelecto (9, 42-4). Pode-se argumentar que "simplador" é uma hipótese muito mais promissora do que "mais perfeita" para dois re-sons: parece ser capaz de explicar o desenvolvimento de formas menos desenvolvidas para formas mais desenvolvidas; e nos obriga a pensar sobre a natureza da origem em termos menos exterminados do que a glória ou o exercício do poder. Proclus se referiria com precisão a isso em seu *Teologia Platônica* III, 9, como "o *escondido* poder do *escondido* muitos" (9, 39, 2-13). Segundo, mesmo que seja de alguma forma mais simples e coextensivo com todas as coisas, então é cada um individualmente ou todos juntos (e somos comprometidos com uma forma de panteísmo) (9, 46-7). Em um significado de "todos juntos", tudo compõe uma coleção de coisas, de modo que os elementos são anteriores à sua coleção. Nesta visão, o Um será posterior a todos os elementos da coleção, enquanto que se o Um for anterior, será diferente deles. Em um segundo significado de "todos juntos", simultâneo, não será uma origem, fonte ou começo. E se for cada um individualmente, haverá uma identidade de indiscerníveis (ou seja,, não seremos capazes de diferenciar o Um e o Tudo), o que pode ser responsável por nada e não haverá princípio de organização.

3,28. Um poder para todas as coisas (III, 8, 10, 1-26)

Somente se o Um é um poder transcendente para todas as coisas, conclui Plotinus, existe alguma base para a complexa organização articulada da vida biológica, cósmica e psíquica (10, 1-26). Aqui Plotinus morde a bala na questão hiperdeterminada da multiplicidade: não apenas, a seu ver, existe uma multiplicidade articulada na mais alta unidade da vida na passagem externa. Mesmo na unidade de todas as coisas, juntamente com sua fonte, ainda existe um tipo de identidade individual em cada um e até um tipo de conhecimento instintivo. De acordo com a imagem notável em 10, 5-10, a ponta do pé dá tudo de si aos rios e ainda não é consumida por eles, permanecendo

103. Sobre isso, veja K. Corrigan, 1996a, 362-64.

silenciosamente: “e aqueles que saíram dela, antes que cada um deles flua em suas diferentes direções, ainda estão juntos, mas cada um já sabe, por assim dizer, para onde deixará seus fluxos fluírem.”

Que passagem e imagem estranhas são essas! A imagem básica pode ser encontrada em Macrobius ' *Sonho de Cipião*: “Uma fonte . . . que é um princípio da água de tal maneira que, uma vez que procria rios e lagos por si só, diz-se que não nasce de ninguém ”(16, 23) e se aplica à alma¹⁰⁴; e em Numenius, fr. 3, 11–12, da matéria e da díade indefinida: “a matéria é um rio que vira de cabeça e rapidamente, em profundidade e largura e comprimento indefinidos e intermináveis.” Mas nada aqui é como a imagem em Plotinus. Rios em experiência normal (até experiência phi-losófica antiga) geralmente não conhecem seus cursos futuros, no entanto, eles podem ser descritos como possuindo um talento bastante bom para encontrar os cursos de água mais favoráveis, mesmo que precisem mudar suas camas algumas centenas de quilômetros para o leste ou oeste por cem anos ou menos para encontrá-las. Em outras palavras, de uma perspectiva, os rios não sabem nada, mas de outra perspectiva em que estão conectados simbioticamente a todo o resto, seu poder é simplesmente divino. Como T. S. Eliot colocou tão apropriadamente: “Eu não sei muito sobre deuses, mas acho que o rio é um deus forte e marrom” (*Quatro quartetos*). Para Plotino, é claro, nem a água nem qualquer outra força elementar são simplesmente inanimadas (cf. VI, 7 [38] 11, 4-10, 48-49). Ele também está plenamente consciente da força metafórica de suas palavras; o “como era” (*hoion*) às 10, 9 deixa isso claro. Mas em tal poder, instintos naturais (até, como aqui, im-agências de *importam* no pensamento tradicional) alcançam seu foco adequado, e possibilidades puras de tendências futuras são conhecidas, de acordo com a maneira peculiarmente apropriada de Plotinus de falar sobre o Um.

3.28.1 Uma teoria das *henads*

Os argumentos de Plotinus para uma multiplicidade hiperdeterminada unificada são a fonte do desenvolvimento posterior de Proclus (ou Syrianus) de uma doutrina de “*henads*” divinas (ou “unidades” além de ser, vida e intelecto).¹⁰⁵ O termo “*henads*” vem de Platão (*Philebus* 15a), mas Plotinus o usa em seu tratado sobre números no contexto de um ser puramente unificado que serve como uma espécie de esboço preliminar ou esboço para determinar seres “como unidades [*henades*] manter um lugar para os seres que serão fundados sobre eles ”(VI, 6 [34] 10, 1–4; cf. 9, 29-30). Novamente, o tempo futuro caracteriza a perspectiva do poder. Mas se essas *henads* são para Plotinus um resultado logi-cal do poder organizador do Uno que pode unir opostos, abraçar o máximo e o mínimo, e forneça um caminho dialético de volta a si mesmo através das unidades da natureza, alma, e intelecto (em virtude do poder: “você aceita em cada caso

104. Macrobius: “fons . . . qui ita principium est aquae, ut cum de se fluvios et lacus procreet, um nulo nasci ipse dicatur.”

105. Veja Proclus *Os elementos da teologia*, proposições 113–27, ed. E. R. Dodds, 1963, e comentários, 257 e segs.)

o que é mais poderoso "[10, 25–26]), então, para o neoplatonismo posterior, parece ter feito esse poder muito próximo para conforto, em qualquer lugar e em qualquer lugar" acessível a qualquer pessoa "(V, 5 [32] 12) . Assim, arriscou sua transcendência, pois Iamblichus e Damascius darão o passo decisivo adicional de colocar um absolutamente incognoscível e indescritível além daquele para garantir sua inacessibilidade. Imagine: dois supremos, a fim de evitar formas insidiosas de linguagem e imagem invadindo o princípio supremo! No entanto, nisso, Iamblichus e Damascius permanecem fiéis ao ceticismo fundamental da fala de Platão e Plotino.¹⁰⁶

3.29. Teologia negativa e dialética (III, 8, 10, 26–35)

O capítulo 10, linhas 26 a 35, apresenta várias dificuldades. Linha 28 tem *para mēden* duas vezes, que traduzi em cada caso como “o nada.” Ficino excluiu o segundo *para* (“the”), para que se leia como em VI, 9 (9) 7, 1: “certamente não é nada disso.” Não há significado extra aqui no uso desta frase por Plotinus. Nenhuma dica de uma “escuridão divina” (como nos escritos místicos posteriores) ou de um “das Nichts” heideggeriano (o Nada). O medo pela alma, Plotinus nos diz em outro lugar, enquanto ela se move em direção ao sem forma, mas não é capaz de entender o Uno e ser desbotada e, assim, “desliza para longe”, é que “ela pode não ter nada” ”(VI, 9 [9] 3, 1–6).

No contexto, a força precisa de “Mas se você entender, removendo-o . . .”(10, 31) é difícil de ver, pois o “ser” já foi removido, mas a frase passa para um novo pensamento. O que foi removido na linha 30 é, primeiro, “ser” no sentido de toda a substância do intelecto (*ousia*). O que Plotinus propõe na linha 31 é remover “o ser” (*para einai*); isto é, qualquer senso de infinito-val “ser.” Isso pode parecer para o leitor moderno como dividir os cabelos, mas é claramente importante para qualquer teologia negativa. O particípio “removendo” (*aphelôn*) e outras formas do verbo são frequentes no *Enneads*, e a instância mais conhecida está no final de V, 3 (49) 17, 38: quando perguntado como vemos a luz do Uno que também é o meio de ver da alma, Plotinus responde: “Tire tudo” (*aphele panta*).

As linhas 10, 32–5 são impressionantes. Em 10, 33, a frase “dentro dela” (“detirar o descanso”) é uma emenda proposta por Henry-Schwyzzer (2) e adotada por Armstrong para os manuscritos *en tois autou*, “Descanse nas suas coisas,” O que pode significar não mais do que “*Reposez-vous en lui*” (Bréhier), “*Nella sua dimora*” (Cilento) ou “*Dass du in seinem Bereich zur Ruhe kommen kannst*” (Beutler-Theiler) (e por analogia com V, 8 [31] 10, 10: “todos aqueles que têm o poder de ver olham para ele e para o que lhe pertence (*para autou*)”). Então Bréhier, Cilento e Beutler-Theiler mantêm a leitura do manuscrito, e eu também prefiro refazer *en tois autou*, “No que lhe pertence”, como eu também faria por motivos não

106. Para Platão, veja especialmente *Phaedrus* 277 d ff. e o *Sétima carta* 344 c ff.; para Plotinus, ver também IV 3 (27) 18, 13–20). Para Iamblichus e Damascius, veja Damascius *De Principiis* 1, 86, 3 e segs.

simplesmente de V, 8, 10, 10, mas dos vários plurais hiperdeterminados nos capítulos acima (e a extensão abrangente do Um).

O "com" (*syn-*) prefixos em 10, 32–5 são praticamente intranslatíveis, então tentei enfatizá-los, sempre que possível, pois são impressionantes o suficiente: “medite mais profundamente na companhia dele [*synnoei mallon*], "" conhecendo [*syneis*], "" reunindo-se em uma visão [*synorôn*].” Dois pontos devem ser feitos: (1) O verbo *anapauesthai*, descansar, é a última palavra em Platão *Simpósio* Sócrates finalmente vai. casa depois de todas as atividades do dia e *descansa*, seguido por seu discípulo, Aristodemus, que quer saber tudo o que diz e faz. O descanso de Sócrates, no contexto do discurso de Alcibiades e de seus eventos subsequentes, não é o sono dos ricos e famosos, mas o símbolo do pensamento contemplativo “busca permanente”, que Plotinus, eu acho, tem em mente aqui em seu uso deste verbo. (2) O verbo *sinorano*, ver juntos, é conspicuamente o verbo de Platão no *República* pelo que a conversa dialética deve fazer, no entanto *sin-* prefixos também são impressionantes no *Simpósio* discussão correspondente (cf. 211 d 8, 212 a 2). Esta não é apenas a imagem do dia-lético que agarra o parentesco em todas as ciências e atividades, como anteriormente na alma aqui em III, 8, mas uma dialética viva capaz de ver em virtude do bem ou do namorado. em si. Plotinus também enfatiza o caráter dependente reflexivo de todas as coisas na linha 34; eles “existem depois disso, mas através dele.” A dialética viva reúne tudo (inclusive eu) no meio vivo da visão. O verbo *tychôn* “Ao manter”, parece aqui descrever um contato místico simples (em oposição a 11, 16 e 24, onde inclui toda a gama de intelectos). As imagens do *República* (509 a) é recolhido novamente em 11, 16 e seguintes: conhecimento e verdade são bem formados em virtude da luz do bem, e essa luz cria beleza inteligível e sensata (11, 26 e segs.). Isso antecipa o tema da próxima investigação dialética sobre beleza inteligível (V, 8 [31]).¹⁰⁷

3.30. A simplicidade e diversão da imagem (III, 8, 11)

O capítulo 11 passa para um novo nível de simplicidade: ver e o movimento da po-tência para agir (1–6); preenchimento (6 ss.; 39 ss. proferindo (12); e o tema de não adição ao bem, que complementa o de remoção ou abstração mais cedo na teologia negativa) precisando, desejo, e realização no contexto do traço de luz do Bem e de seus bens (15-26) entrando e se tornando um com ele; o choque da surpresa (32-3) visão interior e plenitude (36-44). Todas as formas de degelo e potência baseadas, de uma maneira ou de outra, no Bem e internas às atividades comuns da vida (da percepção, discurso, meditação errante, curiosidade natural, e espanto) são expressivos em suas diferentes formas de experiência que combinam com a convergência do intelecto na forma. E eles têm uma espécie de brincadeira contingente, mas poderosa: o traço (*ichnos*) - o tipo de coisa que se tem

107. Na dialética, cf. *Ennead* I, 3 (20) e V. Jankélévitch, 1998.

caçar ou rastrear (cf. latim, *vestigio*: pegada)¹⁰⁸ - "corre" o intelecto (21) enquanto a "plenitude" (*koros*) do intelecto torna-se no jogo de palavras da dialética uma "criança" (*koros*) daquele como um "brinquedo" ou "boneca" (novamente *koros*) em que tudo está incluído (cf. III, 8, 5, 7; e talvez um argumento adicional para a leitura *koroplathai* "Fabricantes de bonecas" às 2, 7). De qualquer forma, isso situa a brincadeira humana da dialética que abre o tratado dentro da brincadeira divina do Bem que o conclui.

Três pontos finais precisam ser feitos aqui. Primeiro, a interpretação do mito. Referência de Plotinus ao intelecto como *koros* (criança, plenitude, brinquedo) faz parte de sua interpretação dos antigos mitos hesiódicos sobre a geração dos deuses Ouranos, Cronos e Zeus.¹⁰⁹ A interpretação do mito poético e filosófico é em si um empreendimento filosófico e deve ter sido um ponto de discórdia entre os gnósticos que se apropriaram e desenvolveram todo o campo do discurso mítico.¹¹⁰

Segundo, o problema da matéria inteligível. Como o intelecto é complexo, Plotinus pensa que deve haver uma distinção entre matéria e forma nele. Enquanto a forma no mundo sensível apenas cobre ou adorna a matéria, a forma no mundo inteiro expressa inteiramente qual é a matéria, de modo que ambos são uma "substância inteira e iluminada" (cf. II, 4 [12] 5, 12–23). Os estudiosos estão divididos sobre a visão de Plotinus sobre matéria inteligível. Alguns são da opinião de que isso marca um afastamento de seus relatos habituais do mundo inteligível ou que é um tipo anterior de desclassificação que desaparece em trabalhos posteriores. Outros são da opinião oposta de que ele se torna parte integrante do pensamento de Plotino, mas estão mais convencidos de que reúne muitos fios filosóficos diferentes - os "maior tipos" platônicos (sendo, a mesma coisa, a alteridade, o movimento, descansa do *Sofista*); "Dutrinas não escritas" (a única e a díade indefinida); Potência aristotélica - e assim cria con-fusão terminológica.¹¹¹ No entanto, a matéria inteligível parece ser tão essencial para a linguagem complexa de Plotinus sobre a origem, o retorno, os terminais de ser e a necessidade do intelecto que seria incoerente se fosse *não* incluir indefinição e potencialidade (ou como ele coloca em uma passagem importante, "sem forma" como o criador [VI, 7 (38) 32, 31–39; cf. 33, 28–38]) (cf. Corrigan, 1996a, 273 ss.; 281 n 58). Assim, o capítulo 11 reúne conscientemente os lados platônico e aristotélico deste primeiro tratado no grande trabalho: no meio da luz de boa formação, o movimento da potência para agir é talvez a forma mais simples de procissão e conversão: "o intelecto é um tipo

108. Cf. Uso do Bonaventure, ou seja,, *vestigia Dei*, na dele *Itinerarium mentis in Deum* (escrito no século XIII d.C.).

109. Sobre esse tema em geral e no *Großschrift* ver Hadot, 1981, e Pepin, 1976, 190–209.

110. Para a compreensão de Plotinus da exegese mítica, consulte III, 5 (50) 9, 24–29 e V, 8 (31) 10–13 abaixo.

111. Por exemplo. Merlan, 1975, 125, 133–5; Heinemann, 1921, 174–6; Armstrong, 1955, 278; Rist, 1962, 99–107; Szlezák, 1979, 82–95; Bussanich, 1988,.

de vista . . . uma potência / *potência* (*dynamis*) que entrou em realidade ”(11, 1–2). Plotinus evita de maneira rápida qualquer noção de intelecto em potencial (embora em III, 8, 11, claramente ele não signifique *potência* no sentido aristotélico). Na dele *De Anima*, Alexandre de Afrodísias identifica três fases do desenvolvimento comum no intelecto: (1) o material (*hylikos*); (2) o dispositivo (*en hexei*); e (3) o real (*en energiai*).¹¹² Plotinus evita essa terminologia de desenvolvimento porque o intelecto para ele não é como uma progressão material do desenvolvimento, mas totalmente formado: “a visão real também tem uma duplicidade; antes de ver de qualquer forma, era um. Então o primeiro se tornou dois e o dois um. Ao ver, então, o preenchimento e uma espécie de perfeição vêm do objeto sensível, enquanto que para a visão do intelecto o bem é o que preenche ”(11, 4–8).

3.31. Conclusão: Algumas respostas para perguntas frequentes sobre o neoplatonismo plotiniano

Neste ponto de nossa leitura de III, 8, estamos em uma posição forte para responder a algumas perguntas básicas frequentemente feitas sobre o neoplatonismo. São eles: (1) o neoplatonismo plotiniano é panteísta? (2) A emanção ou a teoria da derivação é apenas uma espécie de ação reflexa di-vinha? Ou, em outras palavras, o Uno produz simplesmente a partir da necessidade? (3) Existe aqui uma doutrina genuína da criação - pelo menos em algo que re-monta as noções de criação divina que encontramos nas tradições judaica, cristã e islâmica? (4) Mesmo que o neoplatonismo evite o panteísmo, ele não obscurece realmente o problema da identidade, de modo que é realmente aquele que é o verdadeiro sujeito de tudo?

3.31.1. O neoplatonismo plotiniano é panteísta?

A resposta para (1) acima é clara. O pensamento de Plotinus não pode ser descrito como panteísta. Se o Uno não é um único indivíduo - seja inteligível ou físico, nem todos os indivíduos juntos, coletados ou simultâneos, nem a unidade em qualquer outra coisa, seja o “único” do intelecto, alma ou natureza - então o Uno não é tudo e tudo não é “deus.” No entanto, Plotinus diz com entusiasmo: “Aquele é tudo e não um único deles ”(V, 2 [11] 1, 1). Mas essa é uma maneira apropriada de falar da perspectiva de *poder*, que não é a perspectiva de determinar a realidade e, portanto, não é panteísta. As próximas palavras em V, 2 (11) 1 indicam as formas de linguagem indeterminadas, futuras e com tons passados (e com duas frentes) pretendidas: “é a origem de todas as coisas, não de todas as coisas, mas de todas as coisas de acordo com o caminho disso (*ekeinôs*); pois de uma maneira especial todas as coisas correram no Um; ou melhor, ainda não são, mas serão.” Para Plotinus, é claro *Deus* é um termo usado não apenas daquele, mas também do intelecto e dos deuses celestiais e visíveis deste universo (o sol, estrelas, etc.). Aqui também está claro

112. Cf. Alexander, *De Anima* 84, 24 e segs. (Bruns).

que, embora tudo esteja realmente interconectado dinamicamente e de dentro de "eu", "você" e "gatos" e "árvores" são precisamente essas substâncias e não os "deuses visíveis." Mas e o caso do próprio intelecto? Em V, 8 (31) 4, Plotinus diz surpreendentemente que cada coisa é tudo o mais: "e o sol há todas as estrelas e cada uma é o sol e tudo mais." Mas o ponto de entender aqui é que cada coisa não é *simplesmente* tudo o mais, ou seja,, um em um na forma de unidade. É "tudo", mas também a si próprio: "e em cada uma coisa diferente se destaca, mas todas as coisas também se manifestam" (V, 8 [31] 4, 10–11). Essa, como argumentei acima, é a maneira de Plotinus falar sobre substância, e certamente não o compromete com nenhuma forma de panteísmo.

3.31.2. *Aquele produz por necessidade?*

A resposta para (2), o Único produz por necessidade, novamente tem que ser negativa. No sentido de que esta questão é colocada, *necessidade* geralmente significa necessidade simples ou bruta ou alguma forma de determinismo (aquele só precisa transbordar dessa maneira). Mas a necessidade simples ou bruta é mais a característica da matéria para Plotinus e Aristóteles e o tipo de necessidade que é realmente interessante para qualquer um dos pensadores é o que poderíamos chamar de "necessidade condicional"; isto é, a opinião de que o assunto deve ter um certo tipo de estrutura ou condição *E se* um certo objetivo ou forma madura deve ser alcançado.¹¹³ A necessidade condicional, portanto, é propícia à finalidade ou inteligibilidade e envolve que o assunto seja estruturado de modo a ser já incluído no formulário. Mas claramente o Uno não produz por necessidade bruta ou condicional. Fornece então por necessidade epistêmica ou uma forma de determinismo? Plotinus, por exemplo, caracteriza o pensamento científico que deseja o intelecto como *necessário* e o tipo de pensamento apropriado à alma como *persuasão* ou *fé*.¹¹⁴ O princípio da não contradição, por exemplo, ou o da identidade, podemos considerar verdades epistêmicas necessárias que simplesmente precisamos aceitar. Então, talvez seja nesse sentido de leis determinadas inexoráveis que o Um produz.

Novamente, no entanto, essa claramente não é a visão de Plotinus pelos seguintes motivos. Primeiro, o Um estabelece todo o resto e não é determinado ou necessário por nada fora ou dentro de si. A singularidade pura é a doação livre. Segundo, Plotinus parece ser da opinião de que, embora a alma possa duvidar de tudo e, portanto, sempre precise de persuasão e dos "encantos" da fala e do argumento dialético, o in-tellect não pode realmente ser um duvidar, porque seu próprio ser é auto-autenticado. Como sua verdade não é uma imagem (como é para a alma), ela literalmente é sua própria necessidade epistêmica. O caso daquele, no entanto, é diferente novamente, pois claramente pode ser duvidado. Sua própria simplicidade, indeterminação - sua natureza oculta - parecem convidar dúvidas. Ennead III, 8, 10, linhas 25–35, deixe isso claro. Necessidade epistêmica ou de-

113. Pois a própria noção vê Aristóteles *Física* II, 9.

114. V, 3 (49) 6, 9-10; cf. VI, 7 (38) 40, 3-5.

a certeza terminística não é característica de nossa abordagem àquele. Sim, podemos perguntar, se é o fundamento “das coisas que realmente existem na verdade, devemos perder a confiança e suspeitar que não é nada?”(10, 27-8). Dificilmente, mas Plotinus admite livremente que há um problema aqui, pois se nada pode ser predicado e se é preciso renunciar a tudo, incluindo autodomínio e autodeterminação, se alguém deve alcançá-lo da forma mais simples, mas mais profunda, de convivência, então duvide, vulnerabilidade, perplexidade, dor, e deseja caracterizar mais essa união do que a autoconceito e o reflexo auto-mático. “Você ficará surpreso” (10, 32) seria uma melhor caracterização de como Plotinus considera a produção do Um.

Finalmente, essa análise é confirmada por uma das obras teológicas mais importantes de Plotinus, “Por livre arbítrio e pela vontade daquele” (VI, 8) [39] veja o capítulo 1, parte II, 1.2) em que, ao enfatizar a transcendência do Uno, Plotinus mostra como a análise da liberdade humana pode ajudar a iluminar o que queremos dizer quando falamos de liberdade, julgamento, e restrição em outros contextos e como o Um pode ser dito, no mais alto sentido irrestrito, livremente a si mesmo e a tudo o mais que produz (ver especialmente os capítulos 13 e 18, e Leroux, 1990; O'Meara, 1993, 68-9). Liberdade tão irrestrita e generosa e caracterizará a produção do Uno. Consequentemente, enquanto uma série de influências ambientais e externas influenciam as limitações da liberdade humana, em nossa natureza essencial, que vieram até nós da alma, intelecto, e aquele, nós somos capazes de liberdade, e a providência também apenas ajuda a trabalhar com essa liberdade: a ação perversa não é feita nem pela providência nem de acordo com a providência, Plotinus argumenta no segundo de seus dois trabalhos sobre o tema, III, 2-3 (47-48) mas a ação da pessoa temperada “não é feita pela providência, porque é feito pela própria pessoa, mas é feito de acordo com a providência ” (III, 3), 5), 46-49).

3.31.3 Faça o Enneads conter uma doutrina da criação?

Se o acima for verdadeiro, deve-se seguir que o trabalho de Plotinus oferece uma doutrina genuína da criação, não no sentido de que o mundo surge em um momento definido da história ou que existe um primeiro momento, pois o tempo se desenrola como tal, para Plotinus, por eternidade no movimento da alma entre duas dimensões diferentes (os mundos inteligíveis e físicos) (III, 7) [45] 11)). Portanto, o mundo é eterno no sentido de que nunca houve momento em que foi criado, mas é criado no sentido de que não há momento em que a criatividade divina deixe de agir. Se a criação não é um reflexo, mas uma manifestação livremente desejada ou uma doação não diminuída dos Unos *no-finito* ou *não-coisa*, então a teoria de Plotinus pode, é claro, ser criticamente comparada com alguns de seus primos ocidentais mais favorecidos, pois seu lado apo-fático foi corretamente comparado com alguns de seus colegas orientais.¹¹⁵

115. Para uma avaliação equilibrada do problema no contexto, ver R. T. Wallis, 1972 (nova ed.1995), 102–3 (e 64, 86).

3.31.4. *Aquele é o único assunto verdadeiro de tudo?*

À luz de III, 8 (e o resto do *Großschrift*) também é claro que Aquele não é o verdadeiro sujeito oculto de tudo o que anula qualquer outra subjetividade genuína ou agência real no *Enneads*. Acho que isso é um mal-entendido, não apenas sobre o neoplatonismo, mas também sobre a natureza de uma "forma" platônica. *auto*, "ele mesmo" ou *auto kath'auto*, "ele mesmo em si." A forma platônica não é um tipo ou uma homogeneidade uni-versal ou branda (como o termo *monoeides* [Simpósio 211 b 2] pode sugerir se traduzido com o "uniforme" inglês). Pelo contrário, é o indivíduo irrepetível único que é capaz de transformar os indivíduos muito menos únicos que participam dele no que poderiam ser. De maneira semelhante para Plotinus, o Um não anula outras identidades ou liberdades individuais; estabelece-os (mesmo na medida em que III, 8, como sugeri, de preservar identidades individuais hiper-determinadas).¹¹⁶ A união mística pode, talvez, ser um caso diferente em que é necessária a extinção de qualquer forma de identidade ou individualidade (para uma visão disso, veja Bussanich, 1988). Mas se o Um é "mais", não menos ou uma unidade, então não é uma extinção como qualquer outra - exceto talvez a extinção que o amante apaixonado anseia; isto é, como Plotinus e Ps. Dionísio disse que o desejo do amante não pertence totalmente a si mesmo, mas ao amado. O amor erótico incondicional de uma pessoa por outra, apenas por causa da outra e sem outra bagagem utilitária, moral, intelectual ou espiritual em jogo é, para o platonismo, apenas uma opção divina, para exemplos humanos (apesar das críticas de Dover ao "platônico" amor no *Simpósio*) infelizmente são atingidos pelo trágico pathos da ilogicidade cômica (como nas metades divididas de Aristófanes) ou permeados pela oposição (como no ódio amoroso de Alcibíades por Sócrates).¹¹⁷ De qualquer forma, para Plotinus, enquanto a "queda" é caracterizada pelo desejo da alma de "pertencer apenas a si mesma" (cf. V, 1 [10] 1, 1–5), a criatividade do Uno é caracterizada pela vontade de "deixá-los existir por si mesmos", uma espécie de respeito profundamente gracioso pelos outros: "já que ele caminha acima de todas as coisas [*hiperbebêkôs*], ele pode fazê-los e deixá-los existir por si mesmos" (V, 5 [32] 12, 48–49).

116. Veja 3.28 e 3.28.1 acima.

117. Cf. Dover, 1980.

Capítulo 4

Um mundo de beleza: das coisas bonitas à apatia inteligível

Texto: *Ennead V, 8: Sobre a beleza inteligível*

1. Desde que dizemos¹ que a pessoa que entrou em contemplação do mundo inteiro e entendeu a beleza do verdadeiro intelecto também será capaz de formar uma noção do pai deste mundo que está além do intelecto, vamos tentar ver e dizer para nós mesmos, [5]) na medida do possível, dizer essas coisas, como alguém pode contemplar a beleza do intelecto e desse mundo. Vamos supor, se você quiser, que existem dois blocos de pedra próximos um do outro, aquele despido e sem uma parte da arte, o outro já formado pela arte em uma estátua de um deus ou mesmo de alguns [10]) ser humano, de uma graça ou de alguma musa, se é um deus, mas se de um ser humano, não de algum ser humano em particular, mas de quem a arte fez de todo belo ser humano. A pedra que foi trazida pela arte à beleza da forma parecerá bonita, não por ser uma pedra - pois a outra pedra teria sido tão bonita - mas por causa da forma que a arte colocou nela. [15] Esta forma, então, o assunto não tinha, mas foi na pessoa que a concebeu antes mesmo de entrar na pedra; e estava no artesão não na medida em que ele tinha mãos e pés, mas porque ele tinha uma parte da arte. Essa beleza estava na arte, e foi melhor de longe lá; pois a beleza que estava na arte não entrou na pedra, [20] mas essa beleza permanece na arte e outra veio dela que é menor que ela; e nem isso permaneceu puro em si, nem novamente permaneceu como queria ser, mas apenas na medida em que a pedra cedeu à arte. E se a arte faz com que seu produto seja da mesma qualidade que é e tem—e torna-o bonito de acordo com o princípio de formação daquilo que faz—é muito mais bonito, e verdadeiramente bonito [25] já que tem a beleza de uma arte que é realmente maior e mais bonita do que qualquer coisa na coisa externa. Pois, na medida em que algo foi traçado no caminho para o assunto, é muito mais fraco do que o que permanece em unidade²⁾ Pois tudo dividido se afasta de si mesmo: se a força se separa de sua força, se o calor, cresce menos quente, se o poder em geral, torna-se menos poderoso, se a beleza, [30] menos bonito. E todo criador primário deve, por si só, ser mais forte do que o que é feito; pois não é a falta de música que torna um ser humano musical, mas a música e a música no mundo sensível são feitas pela música antes disso. Mas se alguém não valoriza as artes porque faz imitando a natureza,³⁾

1. III, 8, 11, 36–8.

2. Cf. Platão, *Timaeus* 37 d 6.

3. Cf. Platão, *República* X 597 b e segs.

primeiro devemos dizer que a natureza também imita outras coisas, e então é preciso [35] saber que elas não imitam simplesmente o que é visto, mas voltam aos princípios formadores, dos quais a natureza vem. Então também é preciso saber que eles fazem muitas coisas de si mesmos e, de fato, compõem, além disso, o que é defeituoso nas coisas, uma vez que elas têm beleza. Pheidias também fez seu Zeus com referência a nada perceptível, mas ele entendeu como seria Zeus [40] se quisesse se tornar visível para nós.

2. Mas vamos deixar as artes, e contemplemos aquelas coisas cujas obras eles dizem imitar, coisas naturais que surgem como belezas e que são admitidas como sendo, todas as criaturas vivas racionais e irracionais e, acima de tudo, aqueles que foram feitos com sucesso, desde quem os moldou e criou [5]) controlou o assunto e forneceu a forma que ele queria. Qual é então a beleza nelas? Certamente não é o sangue e o líquido menstrual; ao contrário, a cor destes é diferente e a forma não tem forma ou algo sem forma ou semelhante ao que contém algo simples [como matéria].⁴⁾ Onde na ação brilhava a beleza de Helen [10], que era tão disputada, ou a de todas aquelas mulheres como Afrodite em beleza? Então, também, de onde vem a beleza da própria Afrodite ou de qualquer ser humano bonito?, ou de qualquer deus, daqueles que vieram à nossa vista ou mesmo daqueles que não o fazem, mas têm em si uma beleza que seria vista se pudéssemos vê-la? Essa beleza não é uma forma em todos os lugares que vem [15] do que veio a ser do criador, assim como nas artes que dissemos⁵⁾ veio sobre seus produtos das artes? Como assim? As coisas são feitas e o princípio da formação sobre o assunto são bonitos, enquanto o princípio da formação que não está na matéria, mas no criador não é beleza, ou seja, este primeiro princípio da formação de imat-rial? Mas se a massa fosse bonita [20] na medida em que era massa, então o princípio de formação que era o criador, porque não era massa, foi lindo; mas se a mesma forma, seja em algo pequeno ou em algo grande, move e dispõe a alma de quem a vê da mesma maneira por seu próprio poder, então não devemos atribuir beleza ao tamanho da massa. E mais confirmação é essa [25] que, enquanto algo é externo, ainda não o vemos, mas quando se torna interno, nos comoveu. Mas entra pelos olhos apenas como forma; de que outra forma poderia entrar por um espaço tão pequeno? Mas o tamanho também é desenhado junto com ele, embora não tenha se tornado grande em massa, mas grande em forma. Por outro lado, o fabricante deve ser feio, indiferente ou bonito. Agora, se feio, não faria o oposto, e se indiferente, por que deveria fazer algo bonito, em vez de algo feio?? Mas, realmente, a natureza que cria coisas tão bonitas também é bonita muito mais cedo do que elas, mas como não estamos acostumados a ver nada disso e não as conhecemos, perseguimos o externo sem perceber que é o interior que move as coisas: como se alguém olhasse para sua própria imagem [35])

4. Sobre isso, veja o capítulo 4, seção 4.3.

5. V, 8, 1, 18–21.

e sem perceber de onde veio, deveria buscar essa imagem.⁶ Mas a beleza dos estudos e dos modos de vida, e geralmente a beleza nas almas⁷⁾ deixa claro que o que é perseguido é diferente e que a beleza não reside em magnitude. De fato, é realmente uma beleza maior do que isso, quando você vê a inteligência prática em alguém e se deleita com ela, sem olhar para o rosto dele - pois isso pode ser feio - mas deixando toda a forma passar, você persegue sua beleza interior. Mas se ainda não o move, para que você diga que essa pessoa é linda, nem mesmo quando você olha diretamente para o interior, terá prazer no fato de ser bonita, para que não faça sentido procurar essa beleza se você estiver disposto; pois você estará procurando com algo feio e impuro; [45] é por isso que argumentos sobre esse tipo de coisa não são para todos; mas se você realmente se viu como bonito, lembre-o.

3. Existe, portanto, na natureza um princípio formador de beleza, arquétipo do corpo e da natureza um arquétipo mais bonito na alma, de onde também veio o princípio formador da natureza. Mais claro, Contudo, é o princípio da formação na alma séria e já avançou em beleza; pois ordena a alma [45] e fornece luz a partir de uma luz maior que é principalmente beleza; e já que está na alma, nos faz inferir como é o princípio da formação antes dele, aquilo que não está mais em mais nada além de si mesmo. É por isso que nem sequer se forma princípio, mas um criador do primeiro princípio de formação que é a beleza na matéria psíquica; e

[10] isso é intelecto, sempre intelecto e às vezes não intelecto, porque não é trazido de fora para si. Então, que imagem alguém poderia tirar disso? Pois toda im-idade virá de algo pior. Mas, de fato, a imagem deve ter vindo do intelecto, para que não se prenda por meio de uma imagem, mas como se alguém pegasse um pedaço específico de ouro como uma amostra de todo o ouro, e se a parte que foi tomada não for pura, um purifica [15] em ação ou palavra, mostrando que esta amostra não é toda dourada, mas apenas esse pedaço em toda a massa; então também aqui é do intelecto que foi purificado em nós ou, se você quiser, dos deuses que compreendemos que tipo de coisa é o intelecto neles. Pois todos os deuses são exaltados e bonitos e sua beleza é irresistível.⁸⁾ Mas o que [20] os torna assim? É intelecto, e porque o intelecto é mais ativo neles, de modo que é visível. Pois certamente não é porque seus corpos são bonitos. Pois mesmo no caso daqueles que têm corpos, não é nisso que consiste o seu ser divino, mas é por causa do intelecto que estes também são deuses; eles são bonitos precisamente em serem deuses. Pois, de fato, eles não estão pensando sensatamente ao mesmo tempo e sendo tolos em outro, [25], mas estão sempre pensando na impassibilidade, estabilidade e pureza⁹ do intelecto, e eles sabem todas as coisas e não reconhecem os assuntos humanos, mas suas próprias coisas divinas e tudo o que o intelecto vê. E aqueles deuses no céu - pois eles têm o lazer disso - são todos

6. Plotinus refere-se à história de Narciso. Cf. I, 6 (1) 8, 9–12.

7. Platão, *Simpósio* 210 b – c (ver apêndice A, 1).

8. Platão, *Simpósio* 218 e 5.

9. Platão, *Phaedrus* 247 a – b; 248 a 2–3; 249 a 3–4 ; *Phaedo* 109 d – e.

maneiras de contemplar, embora como se de longe, as coisas naquele céu superior para as quais [30] levantam a cabeça;¹⁰⁾ mas os deuses naquele céu, todos aqueles que têm sua morada sobre ela e nela, contemplar como habitar em todo aquele céu lá—para todas as coisas há o céu, e a terra é o céu e o mar e plantas e animais e seres humanos, tudo desse céu é celestial—e os deuses nele não consideram seres humanos [35]] ou qualquer outra coisa indigna das coisas lá, porque elas pertencem entre as coisas ali, e eles atravessam todo o país e região lá, enquanto descansam.

4. - Pois é viver uma vida de facilidade lá -¹¹⁾ e a verdade é sua mãe, enfermeira, substância e nutrição - e eles vêem todas as coisas, não aquelas às quais se acrescenta¹²⁾ mas aqueles a quem a substância pertence, e eles se vêem nos outros; pois todas as coisas são transparentes e [5]] não há nada sombrio ou resistente, mas tudo está claro para tudo o que é certo para o interior e todas as coisas são claras; pois a luz é transparente à luz; tudo de fato tem tudo em si e, novamente, vê tudo em outro, para que todas as coisas estejam em toda parte e tudo seja tudo e cada um seja toda e infinita a glória; para cada um deles é ótimo, já que até o pequeno é ótimo; e sol lá [10]] são todas as estrelas, e cada um é sol novamente e todas as coisas. E em cada uma coisa diferente se destaca, mas todas as coisas também se manifestam. E o movimento também é puro; pois o princípio que o move não o confunde, por assim dizer, sendo diferente dele. E o descanso não é perturbado porque não é misturado com o não estável;¹³⁾ e o belo é bonito porque não está no que não está?] linda. [15] E cada um não anda como sobre a terra alienígena, mas o lugar de cada um é o seu próprio eu, e o lugar de onde veio corre junto com ela, por assim dizer, como sobe, e não é uma coisa em si e seu lugar outro. Pois o substrato também é intelecto e é ele próprio intelecto; é como se alguém pensasse no caso desse céu visível [20], que está na forma de luz que essa luz que dela provém cresceu as estrelas. Aqui, Contudo, uma parte não viria a ficar de fora de outra, e cada um seria apenas uma parte; mas lá, cada um sai do todo e é simultaneamente cada um e todo; pois parece fazer parte, mas para quem tem uma visão nítida, o todo é visto nele, como se alguém tivesse [25] o tipo de visão que Lyncaeus¹⁴⁾ dizia-se que tinha, mesmo para ver o interior da terra, uma história que fala na forma de enigma dos olhos que existem ali. Mas da visão lá, não há cansaço nem recheio, o que levaria ao fim da contemplação, pois não havia vazio para que eles pudessem se satisfazer

10. Plotinus está pensando no *Phaedrus* mito, 247 ss., ao longo desta passagem (ver Apêndice A, 2), bem como a descrição do “verdadeiro céu e terra” no *Phaedo*, 109 d ff.

11. Homer, *Ilíada* 6, 138.

12. Platão, *Phaedrus* 247 d 7.

13. Sobre as dificuldades e a interpretação do texto, consulte o capítulo 4, seção 4.8.

14. Para a lenda de Lyncaeus, veja *Cipria*, fr. 9, Allen e Apollonius Rhodius I, 153-55; cf. Platão, *Sétima carta* 344 a.

vindo para a realização e seu objetivo; e nem uma coisa é diferente de outra [30], de modo que o que pertence a uma não é agradável a outra com um conteúdo diferente; e as coisas são incansáveis. Mas há o estado de não ser preenchido, no sentido de que a realização não traz desprezo por quem deu a plenitude; pois ao ver o sujeito vê ainda mais, e ao se contemplar e ao que é visto como infinito, segue junto com sua própria natureza; e a vida não tem cansaço para ninguém, [35]] quando é puro; e como poderia ser cansado o que vive a melhor vida? Sua vida é sabedoria, não uma sabedoria fornecida por raciocínios, porque ela sempre foi toda e não falta nada que a fizesse precisar de investigação; mas ela é a primeira e não vem de outra sabedoria; de fato, a própria substância do intelecto é a sabedoria, e o intelecto não é ele próprio primeiro, e depois sábio. E por causa disso, não há sabedoria maior, [40] e a própria ciência senta-se aqui ao lado do intelecto, à medida que se manifestam juntos, assim como dizem imitando que a Justiça se senta ao lado de Zeus.¹⁵ Todas essas coisas existem como imagens, vistas à sua própria luz, de modo a “ser uma visão para espectadores supremamente abençoados.”¹⁶ Pode-se então contemplar a magnitude e o poder da sabedoria [45] se alguém vê que ela tem com ela e criou os seres reais e todas as coisas a seguiram, e ela mesma é os seres reais, e eles vieram ficar juntos com ela, e ambos são um, e substância é sabedoria lá. Mas não chegamos a um entendimento disso porque assumimos que as ciências também são teoremas e uma coleção de proposições; mas isso nem é assim [50] no caso das ciências aqui. Mas se alguém contestar esses assuntos, devemos deixar essas ciências no momento. E sobre a ciência lá, que Platão de fato também pesquisou e disse “não é uma coisa em outra”¹⁷ mas como é isso, ele nos deixou procurar e descobrir, se dissermos que somos dignos do que somos chamados [platonistas] - talvez seja melhor [55] se começarmos daqui.

5. Tudo, de fato, acontece, sejam produtos da arte ou da natureza, alguma sabedoria produz, e em todos os lugares uma sabedoria guia a criação. Mas se alguém realmente faz de acordo com a própria sabedoria, vamos admitir que as artes são assim. Mas o artesão volta novamente a [5] uma sabedoria na natureza, segundo a qual ele surgiu, uma sabedoria não mais composta de teoremas, mas um único todo não composto de muitos em um, mas afrouxado de um em multiplicidade. Portanto, se alguém coloca isso em primeiro lugar, basta: pois não é mais de um outro ou de outro. Mas se eles vão dizer que [10] o princípio da formação é da natureza e que sua origem é a natureza, de onde diremos que a natureza a possui e ela vem desse princípio diferente dele? Se for de si mesmo, pararemos; mas se quiserem seguir para o intelecto, devemos ver se o intelecto gerou sabedoria; e se eles concordam, de onde isso o gerou? E

15. Sófocles *Édipo Coloneus*, 1381-2. Platão, *Leis* 716 a 2.

16. Platão, *Phaedo* 111 a 3.

17. Platão, *Phaedrus* 247 d 7-e 1.

se por si só, é impossível de qualquer outra maneira, exceto se o próprio intelecto é sabedoria.

[15] Portanto, a verdadeira sabedoria é substância, e a substância verdadeira é a sabedoria, e o valor da substância é da sabedoria e, por ser da sabedoria, é uma substância verdadeira. É por isso que todas as substâncias que não têm sabedoria, na medida em que se tornaram substância por causa de alguma sabedoria, mas não têm sabedoria em si mesmas, não são substâncias verdadeiras. [20] Não se deve presumir, portanto, que os deuses ou os supremamente abençoados veem axiomas ali, mas cada uma das coisas sobre as quais falamos existem belas imagens do tipo que alguém imaginou existir na alma do sábio¹⁸ imagens não desenhadas, mas realmente existentes. É também por isso que os antigos costumavam dizer que as idéias são seres e substâncias.¹⁹

6. E acho que os sábios do Egito entenderam isso, seja pela ciência precisa ou nativa, e quando eles queriam significar algo de uma maneira sábia, eles não usaram as impressões de cartas escritas, que se movem para fora através de palavras e proposições e imitam sons e articulações [5]] de axiomas, mas desenhando imagens-imagens e inscrevendo em seus templos uma imagem individual para cada coisa, eles manifestaram a natureza não-externa disso [mundo inteligível] isto é, que cada imagem é uma ciência e uma sabedoria, um sujeito e união em um e não um raciocínio discursivo ou mesmo deliberação. Mais tarde, porém, eles se separaram de sua união em uma imagem já envolto em outra e falando de si mesma²⁰ em sua passagem externa e dizendo as razões pelas quais as coisas são assim, com o resultado de que, desde que surgiu, é descartado de maneira tão bonita, se alguém sabe como se perguntar, ele diz que se pergunta como essa sabedoria, que não tem as causas pelas quais a substância é assim, fornece-os [15] às coisas que são feitas de acordo com a sabedoria. O que é bonito, então, dessa maneira e o que só poderia ser revelado com dificuldade ou mesmo nem mesmo por investigação, para ser necessariamente assim, se de fato alguém pudesse descobri-lo, existe dessa maneira antes da investigação e antes do raciocínio; assim como—pois vamos dar apenas um ótimo exemplo do que quero dizer, que também se encaixará em todos os casos—

7. Isso tudo então, se concordarmos que seu ser e seu ser desse tipo vêm de outro, devemos pensar que seu criador pensou na terra em sua própria mente e que ela tinha que ficar no meio, depois a água e seu lugar na terra, e o resto [5]] em ordem até o céu, então todas as criaturas vivas e os vários tipos de formas para cada uma delas, como têm agora e os órgãos internos de cada uma delas e de outras partes, e quando cada um estava disposto dessa maneira em sua própria mente, ele então começou a trabalhar? Mas esse tipo de concepção também não era possível

18. Cf. as imagens divinas na figura de Silenus do discurso de Alcibíades em louvor aos soc-taxas de Platão *Simpósio* 215 b; 216 e – 217 a.

19. Platão, *República* 507 b; 509 b.

20. Nesta passagem, Plotino pensa não nos escritos sagrados, mas nos símbolos puramente ideo-gramáticos nas paredes do templo, que de uma maneira antiga

manifestavam a natureza não-discursiva do mundo inteligível. A descoberta posterior da escrita e da explicação discursiva e científica é o que está em questão aqui. Compare Platão *Phaedrus* 274 b ff.

de onde veio para quem nunca tinha visto?- [10] nem foi possível para quem o tirou de outra pessoa colocá-lo em produção da maneira que os artesãos contemporâneos fazem utilizando suas mãos e ferramentas, pois mãos e pés vêm mais tarde. Resta, portanto, apenas a possibilidade de que tudo exista em outra coisa, e já que não há nada no meio, por causa da proximidade desse mundo com outra coisa, de repente, por assim dizer, apareceu uma semelhança e [15] imagem disso, diretamente de si ou através do serviço da alma—não faz diferença no momento—ou de uma alma em particular. De qualquer forma, todas essas coisas aqui juntas eram de lá e existem lá mais lindamente; pois o que está aqui foi misturado, enquanto aqueles não são misturados, mas então este universo é coberto por formas do começo ao fim: e primeiro, importam [20] pelas formas dos elementos, depois outras formas sobre as formas, depois outros novamente, para que seja difícil encontrar o assunto oculto sob as muitas formas. E já que a matéria também é uma última forma, este mundo é toda forma, e todas as coisas nele são formas; pois seu paradigma era forma; e eles foram feitos silenciosamente, porque o fabricante era toda substância [25] e forma; é também por isso que o artesanato do intelecto é sem trabalho; e era o artesanato de um tudo para que fosse um tudo.²¹ Portanto, não havia nada para obstruí-lo e, mesmo agora, ele tem controle, embora coisas diferentes tenham se obstruído, mas não em seu artesanato, nem mesmo agora; pois permanece como um tudo. E acho que se fôssemos arquétipos, substância e formas simultaneamente e [30] se a forma que aqui produz fosse nossa substância, nosso artesanato também teria controle sem problemas. E, no entanto, o ser humano também cria uma forma diferente de si mesmo, uma vez que se tornou diferente do que é; pois ele se afastou de ser o tudo agora que se tornou ser humano; mas quando ele deixa de ser um ser humano, ele “anda alto,” ele [Platão] diz, “E dirige [35]] todo o universo ”²²⁾; pela primeira vez ele passou a pertencer ao todo, ele faz o todo. Mas o argumento tem esse objetivo, para mostrar que você pode explicar a causa pela qual a Terra está no meio e a razão pela qual é redonda e por que a eclíptica está inclinada da maneira que é; mas não é que as coisas tenham sido planejadas dessa maneira, porque era necessário que elas fossem, mas porque as coisas são tão dispostas quanto são que até essas coisas [aqui] [40] são lindamente dispostos; como se antes do silogismo que mostrasse a causa, a conclusão estivesse lá, não derivado por meio das instalações; pois não é o resultado de uma cadeia de consequências racionais ou de pensamento propositivo, mas é antes das consequências racionais, e pensamento propositivo; pois tudo isso é mais tarde, raciocínio, manifestações, e convicção.²³ Pois, como é um princípio originário, todas essas coisas brotam diretamente de si e à sua maneira; [45] e que não devemos buscar a causa de um princípio

21. I.e., o mundo sensato. Ficino leva isso de maneira diferente : *sicut et ipse faber est univer-sum* ; e Armstrong de maneira diferente novamente: “E é a moda de um Tudo, então um Tudo é o criador.”

22). Platão, *Phaedrus* 246 c 1–2. Para a antropologia de Plotinus, consulte o capítulo 2, seção 5.

23. Compare VI, 7 (38) 1–2.

bem dito²⁴ exatamente nesse sentido, e de um princípio originário desse tipo, o princípio de origem completo que é idêntico ao objetivo;²⁵ e aquilo que é origem e objetivo, este é o tudo, completamente juntos e sem deficiência.

8. Bela, portanto, principalmente, tanto como um todo quanto em todos os lugares como um todo, de modo que nenhuma parte falha por ser deficiente em beleza - quem negará que seja bonita? Pois um definitivamente não chamaria de bonito aquilo que não é bonito como um todo, mas tem uma parte ou nem mesmo nada disso; ou se isso não é bonito, o que mais é? [5] Pois o que está diante nem está disposto a ser bonito; pois o que passa principalmente à visão por ser forma e espetáculo de intelecto, isso também é uma delícia de se ver. É também por isso que Platão, querendo apontar isso com referência a algo mais ativo em relação a nós mesmos, faz com que o demiurgo aprove seu produto completo²⁶ assim [10] querendo mostrar o quão deliciosa é a beleza do paradigma e a idéia. Pois sempre que alguém se pergunta sobre algo modelado em outra coisa, ele direciona seu senso de admiração para aquele modelo em cuja semelhança a coisa foi feita; mas se ele não sabe o que experimenta, isso não é de admirar, já que os amantes também²⁷ e, em geral, aqueles que têm um senso de admiração pela beleza aqui não sabem que é por causa dessa beleza inteligível; [15] pois é por causa disso. E que ele refere o "destacado" ao paradigma, ele (Platão) deliberadamente deixa claro o que diz na passagem seguinte; pois ele diz: "ele ficou encantado e queria torná-lo ainda mais parecido com o paradigma"²⁸ mostrando como é a beleza do paradigma [20], dizendo que o que veio a ser disso também é bonito como uma imagem disso. Pois se isso não fosse supremamente bonito com uma beleza irresistível, o que seria mais bonito como uma imagem disso. Pois se isso não fosse supremamente bonito com uma beleza irresistível, o que seria mais bonito que este mundo visível? Portanto, aqueles que criam este mundo não o fazem corretamente, a menos que talvez com o argumento de que não é esse mundo.

9. Tomemos, portanto, por pensamento discursivo este mundo, cada uma de suas partes permanecendo o que é sem confusão, levando todos juntos em um²⁹ tanto quanto possível, para que quando alguém se separa, por exemplo, a esfera externa, segue-se imediatamente [5]) a imaginação do sol e junto com ele o resto das estrelas, terra e mar e todas as criaturas vivas são vistas, tudo o que poderia de fato ser visto dentro de uma esfera transparente. Que haja, então, na alma uma imaginação brilhante de uma esfera que tem tudo nela, seja em movimento ou em repouso ou em algumas coisas [10] em movimento e outras em repouso. Mantenha isso e tire outro de si mesmo, removendo a massa; e remova também os lugares e a imagem imaginativa de

24. Como diz Aristóteles *Física* 188 a 27-30.

25. Cf. Aristóteles, *Ética Nicomacheana* 1143 b 9.

27. Platão, *Phaedrus* 250 c 7 – b 1.

28. Platão, *Timaeus* 37 c 7-d 1.

29. Anaxágoras, *DK*, fr. 31).

importa em você e não tente tomar outra esfera menor em massa do que ela, e invocando o deus que fez o que você tem a imagem imaginativa, ore para que ele venha. [15] E que ele venha, carregando seu mundo com todos os deuses nele, quem é um e todos eles, e cada deus é todos os deuses unidos em seu being juntos, e diferente em seus poderes, mas por aquele, poder múltiplo são todos um; sim, o único deus é tudo; pois ele próprio não falha se todos esses deuses se tornarem ele; e eles estão todos juntos e [20] cada um é separado novamente em um descanso sem intervalo, sem forma perceptível—pois já um estaria em um lugar e um em outro, e cada um não estaria de fato em si mesmo—nem cada um tem partes diferentes em deuses diferentes de si mesmo, nem cada um é como uma energia cortada em pedaços tão grandes quanto a medida das peças. Mas é todo o poder, indo para o infinito e poderoso para o infinito; e que Deus é tão grande que suas partes também se tornaram infinitas. Para que lugar podemos falar de onde ele ainda não está lá? Grande também é o céu e todos os poderes juntos, mas teria sido maior e quanto maior [30] não seria possível dizer se algum pequeno poder do corpo não habitasse junto com isto. E, no entanto, pode-se dizer que o poder do fogo e os outros corpos são grandes; mas já é pela inexperiência desse poder que eles são imaginados queimando, destruindo, espremendo e ajudando na geração de criaturas vivas. [35] Mas essas coisas destroem porque também são destruídas e trabalham juntas para gerar porque também são geradas; mas o poder lá tem apenas o seu ser e apenas o seu ser bonito. Pois onde poderia estar sua beleza se fosse despojada de ser? Pois, por ser deficiente em beleza, também faltaria [40] em substância. É por isso que ser é algo almejado, porque é idêntico ao belo, e o belo é amável porque está sendo. E por que devemos procurar qual é a causa do outro quando eles são de uma natureza? Pois essa substância falsa precisa que uma imagem de beleza seja trazida de fora de si para que possa parecer ou ser bonita de qualquer maneira, e é lindo [45] na proporção em que compartilhou a beleza que está de acordo com a forma, e quando for preciso isso, na medida em que consegue levá-lo, ainda é mais perfeito; pois é mais substância na medida em que é bonita.

10. Por esse motivo, Zeus, embora seja o mais velho de todos os outros deuses a quem ele próprio lidera, segue primeiro a visão desse deus, e o resto dos deuses, espíritos e almas que têm poder para ver essas coisas o seguem.³⁰⁾ Mas ele [5] olha para eles de algum lugar invisível e, erguendo-se do alto, ilumina tudo e enche-os com seu brilho e deslumbra os que estão abaixo, e eles se afastam, pois não têm o poder de veja coisas como o sol. Alguns existem que o suportam e olham; mas outros são confundidos proporcionalmente à distância dele. Mas aqueles que vêem, isto é, todos aqueles que têm o poder de ver, olham para ele e para o que lhe pertence; e cada um faz

30). Platão, *Phaedrus* 246 e 4-6; 247 a 7; 248 a 1 (apêndice A, 2).

nem sempre tenha a mesma visão, mas quem olha atentamente vê a fonte e a natureza da justiça brilhando e outra se enche da visão de autocontrole, não do tipo de seres humanos [15] têm de si mesmos quando o têm; pois isso é, de certa forma, uma imitação disso; mas esse autocontrole, sentado sobre tudo, e correndo por toda a magnitude do intelecto, por assim dizer, é visto finalmente por aqueles que já viram muitas visões claras, os deuses individualmente e todos juntos, as almas que vêem tudo lá e passaram a ser de tudo, assim como [20] abraçar tudo eles mesmos do começo ao fim; e eles estão lá na medida em que têm natureza de estar lá, mas frequentemente, de fato, o todo deles está lá quando não estavam divididos. Então Zeus vê essas coisas, e em sua empresa qualquer um de nós que compartilhe seu amor, e finalmente ele vê, permanecendo sobre todos, beleza como um todo, mesmo quando ele participa da beleza lá; [25] pois brilha sobre todos e enche aqueles que vieram para estar lá, para que eles também se tornem bonitos, assim como, isso costuma acontecer, as pessoas que sobem para lugares altos onde a terra tomou um tom amarelo-dourado são cheias dessa cor e feitas como a terra sobre a qual andaram. Mas aí está a cor

[30] que floresce sobre ela é beleza, ou melhor, é toda cor e beleza de suas profundezas, pois o que é bonito não é outro senão ele mesmo, como uma flor sobre algo diferente. Mas a impressão exterior é a única preocupação daqueles que não a vêem inteira, enquanto daqueles que estão completamente bêbados, por assim dizer, e cheios de néctar³¹) como a beleza permeou toda a alma, não é possível simplesmente se tornar espectador. [35]] Pois não há mais uma coisa de fora e outra de fora olhando para ela, mas o vidente afiado tem o que é visto em si mesmo, embora desde que ele tenha muitas coisas, ele não sabe que tem e olha como se estivesse lá fora, porque ele olha para ele como se fosse um objeto visto e porque ele quer olhar para ele. Tudo o que se vê como um espetáculo que se vê de fora. Mas já é preciso transferir o que é visto em si mesmo [40] e olhá-lo como um e vê-lo como a si mesmo, como se alguém possuído por um deus, dominado por Phoebus ou por uma das musas³²) poderia fazer a visão do deus em si mesmo se ele tivesse o poder de olhar para Deus em si mesmo.

11. E mais, qualquer um de nós que não consiga se ver, quando ele é obcecado por esse deus e produz o objeto da visão para vê-lo, produz-se e olha para uma imagem de si mesmo tornada bonita; mas deixando a imagem ir, bonito embora seja, e chegando à unidade consigo mesmo [5]] e não fazendo mais nenhuma divisão, ele é todo junto com aquele deus presente sem cessar e está com ele o máximo que pode ser e quer estar. Mas se ele voltar a dois, enquanto permanece puro, está perto dele, de modo que ele está presente novamente dessa maneira se voltar para ele novamente. E na virada ele tem isso a ganhar; [10] quando ele começa, ele se percebe enquanto é diferente do deus; mas correndo para dentro ele tem

31. Platão, *Simpósio* 203 b 5.

32. Platão, *Phaedrus* 245 a 1–2.

tudo, e deixando a percepção para trás em seu medo de ser diferente de Deus, ele é um lá; e se ele deseja ver sendo diferente, ele se torna externo. Mas ele deve, ao aprender sobre o deus, permanecer dentro de uma marca dele e [15] exercer discriminação ao procurá-lo [ou seja,, o deus] para impedir o meu³³ no que ele está entrando; e quando ele aprendeu de boa fé que está entrando na coisa mais abençoada, ele já deve se entregar ao que está dentro e se tornar, em vez de quem vê, já é um objeto de visão de alguém que o contempla brilhando com os pensamentos que vêm dali. Como então alguém estará em beleza [20] se ele não vê? Sem dúvida, se ele vê isso como diferente, ele ainda não está na beleza, mas quando se tornou, nesse estado ele está acima de tudo na beleza. Se ver então é algo externo, não deve haver ver ou apenas ver como idêntico ao seu objeto. Esse é um tipo de compreensão ou percepção íntima de si mesma que toma cuidado para não se afastar de si mesma, querendo perceber demais. E é preciso [25] reflita sobre isso também, que as percepções dos males têm um impacto mais forte sobre nós, mas deixe menos conhecimento, porque é expulso pela força do impacto; pois a doença nos atinge mais, mas a saúde tranquila e agradável nos dá uma melhor compreensão disso; pois vem sentar ao nosso lado, já que é nosso e está unido a nós. A doença é algo estranho e não nosso, [30] e tão completamente óbvio, porque parece ser muito diferente de nós. Mas não temos percepção do que nos pertence e, como somos assim, somos compreensíveis para nós mesmos quando fizemos do autoconhecimento um com nós mesmos. Portanto, também, quando estamos mais de acordo com o intelecto, parece que nada sabemos porque aguardamos a experiência do por-epção, [35] que diz que não viu; pois não via nem jamais veria essas coisas. Aquilo que falta confiança então é percepção, mas é o outro que vê; cer-tainly, se esse também desconfiasse, nem confiaria em sua própria experiência; pois ele certamente não pode se colocar do lado de fora e se considerar um objecto de percepção para os olhos do corpo.

12. Mas dissemos como ele pode fazer isso como outro e como ele mesmo. Nesse ponto, quando ele vê, no entanto, como outro ou como permanecendo, que relatório ele traz de volta? Ele relata, sem dúvida, que ele viu um deus la-bourring para dar à luz uma bela oferta, um deus que realmente gerou tudo em si mesmo e que tem o filho de seus indolores [5]) trabalho de parto em si mesmo; pois ele ficou satisfeito com o que deu à luz e se deleita com seus filhos e, portanto, manteve tudo com ele³⁴ em sua alegria de receber o seu próprio e seu esplendor; e enquanto os outros filhos bonitos e ainda mais bonitos permaneceram lá dentro, Zeus foi o único filho entre eles a aparecer no mundo externo. Embora ele seja o mais novo³⁵ filho, [10] é dele aquele

33. Platão, *República* 516 e 8.

34. Hesíodo, *Teogonia* 459.

35. Hesíodo, *Teogonia* 478.

pode ver, como se fosse de alguma semelhança com ele. Mas ele diz que não foi em vão que ele veio de seu pai; pois seu outro mundo que se tornou bonito teve que ex-ist, como uma imagem de beleza; pois não era de todo legal que não houvesse uma bela imagem de beleza e [15] substância. De fato, imita o arquétipo em todos os sentidos; pois também tem vida e o que pertence à substância, como uma imitação, e tem sido beleza, já que é de lá; e realmente tem seu ser eterno como uma imagem; caso contrário, em um momento terá uma imagem e em outro não terá, uma vez que a imagem não veio a ser por meio da arte; mas toda imagem natural existe desde o arquétipo [20] permanece. É por isso que aqueles que destroem a imagem enquanto o inteligível permanece e a geram de maneira a que seu criador planejasse deliberadamente fazê-la não está certa³⁶ pois eles não estão dispostos a suportar o modo de tal criação e nem sabem disso enquanto isso brilhar, o resto das coisas nunca ficará aquém; contanto que exista, estes também existem; mas foi [25] sempre e será. Pois temos que usar essas palavras com a necessidade de querer significar o que queremos dizer.

13. O deus, portanto, que foi amarrado para permanecer o mesmo e que desistiu do domínio deste universo para seu filho³⁷ - pois não era em seu personagem desistir de seu papel lá e seguir um papel mais jovem e mais tarde que o seu, quando ele tinha um excesso de coisas bonitas [lá] - [5] deixando essas coisas acontecerem, ficou em pé. seu próprio pai³⁸ em si mesmo, e se estende para cima até ele; e ele também estabeleceu novamente do outro lado o que começa com seu filho para estar atrás dele, para que ele tenha ficado entre os dois, pela alteridade de sua separação do que está acima, e pelo vínculo que o sustenta do que vem depois dele no lado abaixo; [10]] ele está entre um pai melhor e um filho menor. Mas como seu pai ainda era grande demais para ser classificado de acordo com a beleza, ele próprio permaneceu principalmente bonito, embora a alma também seja bonita; mas ele ainda é mais bonito que a alma, porque há um traço dele na alma e em virtude desse traço, alma é linda por natureza, mas mais bonito ainda [15] quando ela olha para lá. Se a alma de todos, então, para falar mais familiarmente, ou seja, Afrodite, é ela mesma bonita, o que é isso?³⁹ Pois se sua beleza é de si mesma, quão grande deve ser essa beleza? Mas se vem de outro, de quem a alma tem a beleza que vem de fora para ela e que é nativa de sua substância? Pois, quando [20] nós mesmos

36. Talvez os gnósticos ou os estoicos; cf. SVF 98. Theiler cita Aristóteles, fr. 19 Ross; fr. 20 de Cícero *Lucullus* 119.

37. Cronos é "o deus" e Zeus é seu filho.

38. I.e. Ouranos.

39. Até agora, neste tratado, Plotinus identificou Zeus com alma, mas aqui (como em III, 5

[50] 2 e segs. e VI, 9 [9] 9, 13) ele entra no que provavelmente é uma maneira mais natural de alma íntima como Afrodite (de Platão) *Simpósio* e originalmente do discurso de Pausanias). Para interpretar ou usar o *Simpósio* dessa maneira, parece um uso altamente acrítico dos textos, mas a questão realmente se volta sobre como Plotinus pode interpretar razoavelmente o *Simpósio* como um todo.

também são bonitos, é também pertencendo a nós mesmos; mas somos feios quando passamos para outra natureza; e ao nos conhecermos somos bonitos, mas feios quando não nos conhecemos. A beleza então está lá e vem de lá. É o que dissemos, então, suficiente para levar a uma compreensão clara do lugar inteligível⁴⁰ ou devemos voltar e seguir outro caminho⁴¹ desta maneira?

40. Platão, *República* 517 b 5.

41. Isso leva à próxima parte do trabalho: V, 5.

Parte II: Comentário

4.1. Introdução: A importância do V, 8 e seus principais problemas

O tratado V, 8 não é mais simples que III, 8, e estaríamos enganados em supor que Plotinus simplesmente diz o mesmo tipo de coisa em todos os lugares. Esses dois tratados, é verdade, fazem parte do único "grande trabalho" dividido por Porphyry em quatro partes, mas cada tratado faz algo bastante diferente. Tratamentos V, 8 (31), *Em inteligível beleza* V, 5 (32), *Que os inteligíveis não estão fora do intelecto e do bem*, são novos começos de uma dialética projetada para aprofundar, amplificar e mudar nosso entendimento até o momento, bem como fornecer uma estrutura teórica para a crítica explícita dos gnósticos que se segue em II, 9 (33) *Contra os gnósticos*, ou de acordo com o título mais revelador de Porphyry no *Vida de Plotinus*, capítulo 24 *Contra aqueles que dizem que o universo e seu criador são maus*. Por que V, 8, é importante?. Que outros tratados no? *Enneads* são companheiros úteis para este trabalho? Quais são os problemas em questão no trabalho? Contra quem, por exemplo, está argumentando Plotinus e sobre que formas de pensamento ele está construindo?

Por que V, 8, é importante? (uma) Porque cria uma maneira totalmente nova de ver a beleza na natureza, arte, eu, alma, e intelecto—uma maneira indicada certamente em Platão, Aristóteles, e os estoicos, e preparado para em III, 8), e outros tratados, mas uma maneira que nunca poderia ter sido prevista a partir de uma leitura de III, 8), ou *trata-ções* anteriores. (b) Porque fornece uma imagem tão vívida da natureza do dialético filosófico: o trabalho da conversa nunca é satisfeito ou completo. Em um universo de infinitas possibilidades, sempre precisa começar de novo. (c) Porque, de uma maneira muito concreta, ele mostra os pontos fortes e as limitações de qualquer estética positiva e mostra ao mesmo tempo que a teoria da beleza inteligível que fundamenta essa estética não é um universo privado de persuasões religiosas ou apocalípticas, mas está aberta no princípio para qualquer escrutínio. E (d) porque ajuda a estabelecer tradições posteriores e altamente importantes de pensamento frequentemente muito diferente; não apenas, por exemplo, os filósofos neoplatonistas imediatos como Porphyry, Iamblichus (c. 245-325), Proclus (c. 410-485), Synesius (séculos quarto-quinto), Damascius (séculos quinto-sexto) ou Boécio (c. 480-525), Pseudo Dionísio (séculos V e Sexto), Simplicius (século VI) e Agostinho (354-430), mas também aqueles pensadores posteriores cujas teorias de luz e beleza, imagem e

arquitetura ajudaram a construir o grandes ca-thedrais da Europa e desenvolver os fundamentos da ciência empírica; para exame

ple Eriugena (c. 800) e Bacon (c. 1214-1294), Grosseteste (c. 1168-1253) e Bonaventure (1221-1274) na tradição franciscana, que via o mundo saturado com os traços da beleza divina; também por exemplo, pensadores como Tomás de Aquino (1225-1274) e Dante (1265-1321) mesmo na estética de Tomás de Aquino, a influência do neoplatonismo é claramente discernível nas três qualidades de integridade, ordem, e clareza necessária para a beleza das coisas reais no mundo e no caráter ultimate da beleza como transcendental (ainda é um tópico de escrutínio moderno na conversa adolescente de Stephen Dédalus e Cranly na Joyce *Retrato do artista quando jovem*). Também nos tempos modernos, Goethe (1749-1832) traduziu o início de V, 8 (*Carta a Selter*); O romantismo alemão geralmente foi influenciado pela estética neoplatonista, e Kant (1724-1850) e Schelling (1775-1854)¹ particularmente via a questão do belo na natureza e na arte como a conclusão ou a pedra do arco de suas filosofias (Kant no terceiro *Crítica* e Schelling no *Filosofia da arte*). Na tradição inglesa, Wordsworth (1770-1850) Coleridge (1772-1834) Shelley (1792-1822) e Keats (1795-1821) transformou Platão e Plotino em novas formas de expressão, Shelley (particularmente, mas não exclusivamente) em seu "Hino à beleza intelectual," como também Keats no "Ode em uma urna grega" ("A beleza é verdade, verdade beleza . . ."). Coleridge proclamou a definição de beleza de Plotinus "aquela que é sem partes, imaginada em muitos" (que ele cita em grego como de costume e que parafraseia na mais estranha linguagem lan como "excitando uma complacência imediata e absoluta . . .") como a definição mais segura e mais antiga (em *Sobre os princípios da crítica genial*, terceiro ensaio). Aliás, na tradição norte-americana, o chamado transcendentalismo floresceu e um de seus principais expoentes, Emerson (1803-1882), escreveu dois trabalhos sobre beleza intelectual. Se isso parece uma longa lista, é apenas representativo de campos de influência muito maiores.²⁾

Que outros tratados são companheiros úteis para este trabalho? O primeiro tratado que Plotinus escreveu, I, 6, *Na beleza*, é interessante por si só e teve uma grande influência no Renascimento, em parte devido à tradução e comentário de Mar-silio Ficino (que é coletado hoje na edição de Creuzer). Capítulos 20 a 34 de uma das maiores obras de Plotinus, VI, 7 (38) *Sobre como a multidão do formas surgiram e sobre o bem*, também são úteis leituras suplementares, como é também o tratado a seguir, V, 5 (32), como veremos abaixo.

Quais são os problemas em questão no trabalho? Contra quem Plotino está discutindo e sobre o que ele pensa estar construindo? Em I, 6 (1), Plotinus refere-se à definição estoica de que a beleza consiste na simetria das várias partes umas das outras e no todo e que a beleza também depende de uma certa excelência de cor

1. Em Schelling e Neoplatonismo, veja especialmente Gabriel Marcel, 1971, 166-7, W. Beierwaltes, 1972, 100 ss.; 1980a; 1985; 2002.

2. Sobre a influência de Plotinus, geralmente veja A. H. Armstrong, 1967, 1990; W. Beierwaltes, 1972, 1985, 1988; P. Hadot, 1968; D. J. O'Meara, 1974, 1983; R. T. Wallis, 1972. 1995). Veja o capítulo 5.2 abaixo.

(SVF 3, 278-9; cf. Eu, 6, 1, 21). Então eu, 6 (1), posso ser participado (junto com IV, 7 (2), "Sobre a imortalidade da alma") como parte da refutação de Plotino do ma-terialismo estóico. O tratado V, 8 (31), é mais difícil de determinar diretamente. A ocasião para o tratado é a observação de Plotinus no final de III, 8), que, como a pessoa que admira o nosso céu visível e vê o esplendor das estrelas, pensa e procura seu criador, assim, quem contempla o mundo inteligível deve procurar seu criador (11), 33-7). O "criador" ou "artesão" deste mundo é, para Plotinus, o demiurgo de Platão no *Timaeus* (ou seja, intelecto ou intelecto, inclusive da alma), mas a analogia entre os dois mundos surge da imagem da caverna *República* VII Sócrates compara o mundo prisional e seu fogo ao mundo visível, e o mundo superior das coisas físicas ao mundo inteligível, iluminado por aquilo que é o último a ser visto, mas é a fonte da verdade e do intelecto, a saber, a idéia do bem-eu (*República* 517 a 8-c 5). Imagem de caverna de Aristóteles (de seu diálogo perdido *Em Filosofia*, um fragmento citado por Cícero *De Natura Deorum* 2, 37) representa moradores de cavernas diligentes, artísticos e tecnologicamente competentes que ouviram relatos de poder divino, mas nunca estiveram na superfície da terra. Um dia, a terra se abre inesperadamente e eles olham para a importância da terra, do mar e do céu, mas à noite olham diretamente para o céu inteiro, as estrelas, a lua encerrando e diminuindo e as órbitas celestiais "em toda a eternidade. Assim que vêem essas coisas, imediatamente pensam que existem deuses e que essas são suas obras poderosas. Cito a imagem da caverna de Aristóteles por duas razões: é uma imagem inesquecível, assim como a de Platão, e combina com a visão positiva de Plotino da natureza e da arte aqui em alguns aspectos, muito mais do que o estado sedentário e encadeado dos prisioneiros na caverna de Platão. O ponto de partida de Plotinus, no entanto, não é a caverna, mas dois blocos de pedra "se aproximando um do outro, um despido e sem uma parte da arte, o outro já formado pela arte em uma estátua de um deus ou mesmo de algum ser humano."

Qual é o problema específico? Plotinus nos disse nas linhas imediatamente acima: "vamos tentar ver e dizer para nós mesmos, na medida do possível, como alguém pode contemplar a beleza do intelecto e desse mundo" (1, 4– 6). Esperamos algo apocalíptico e magnífico, mas recebemos duas pedras. O que talvez esteja em questão são as revelações externas, apocalípticas e visões de mundo essencialmente privadas, comunicadas a indivíduos espiritualmente talentosos por figuras demoníacas ou divinas que parecem caracterizar as visões de alguns textos gnósticos. Plotinus caracteriza a reivindicação gnóstica de contemplação como revelação privada mais tarde em II, 9 (33) 18, 35–6 ou, novamente, como uma "filosofia privada" (*idia philosophia*) - em contraste com a "filosofia antiga" (*archaia philosophia*) - isto é "Fora da verdade" (II, 9 [33] 6, 11–12). Ao contrário da ação de um ignorante, caído *Sofia*, ou Sabedoria (cf. II, 9 [33] 8, 36–9; 43-6; 1, 19–33), que faz refeição em peça com uma espécie de deliberação defeituosa, Plotinus argumenta aqui (como no caso da contemplação em III, 8) que a sabedoria, longe de ser privada ou externa ao mundo,

é o forma fundamental de toda a fabricação natural, na medida em que todos os objetos artísticos e naturais contêm em si as sementes de sua própria fabricação toda formada, de acordo com a *Sophia física* (cf. V, 8 [31] 5, 1–8). No relato que ele desenvolve aqui, isso deve ser rastreado internamente ao intelecto, para que se possa apreciar a beleza dos dois mundos um no outro, por assim dizer, o *inteligível beleza do estética, realmente visível* deuses-estrela (cf. V, 8, 3, 20–36), qual o Gnósticos, na visão de Plotinus, depreciam (cf. II, 9 [33] 16, 1–2). Portanto, está em questão desde o início, o mundo compartilhado da experiência, linguagem e pensamento comuns, destilado em uma imagem de duas formas de não apocalíptico *massa* (1, 7-8 : *liton en oykôî*).

4.2. O que significa "o belo"?

O que faz *para Kalon* ("beleza" ou "o belo") significa e qual o alcance do termo em pensamentos anteriores? *Kalon* significa algo "bom", "nobre", "admira-ble", "bonito" e contrasta *aischron*, "feio", "vergonhoso", como no discurso de Pausanias no de Platão *Simpósio*: "se uma ação for realizada de maneira fina [*kalôs*] e corretamente [*orthôs*] fica bem [*Kalon*] e, se incorretamente, vergonhoso [*aischron*]" (181 a 4–5). Qualquer distinção comum entre *kalos* e *agathos*, "bom", "bom" tende a desfocar; ambos são usados juntos geralmente da pessoa admirável que dá o tom certo : *kalos kagathos*, literalmente, "bonito / bom e bom." Essa falta de distinção no discurso comum fornece uma ironia sutil, novamente na de Platão *Simpósio* quando Agathon sob interrogatório admite, como o belo cavalheiro que ele é, que ele não tinha a menor idéia do que estava falando, e Sócrates responde: "E, no entanto, você disse isso tão lindamente (*kalôs*) . . . mas me diga uma coisinha mais; você não acha que o bem também é bonito??" (201 c 1–2). A pergunta já foi respondida, pois se Agathon falou *lindamente* (*kalôs*), mas não *bem* (ou seja,, não "bonito" ou incorretamente), então o belo e o bem devem ser diferentes.

Então Platão fala do belo e do bem juntos, mas também os distingue, de maneira visível no *República*, menos no *Simpósio*. No antigo dia-logo, a forma do bem é a realidade auto-divulgadora final, enquanto no discurso de Sócrates-Diotima no. *Simpósio* embora a busca de ter o "bom" para sempre tenha um papel heurístico importante, é o bonito (no contexto de discursos sobre Eros) que varia em significado do belo nos corpos, almas, ternos, observâncias, instituições; isto é, a progênie da alma, ciências, a única ciência da dialética, e, finalmente, à forma autodeclarada da bela si mesma (210 a – 212 a).

No *Phaedrus*, o amor à beleza é uma forma de loucura divina (249 d – e), de modo que, assim que o amante da beleza vê a bela neste mundo, ele se apaixona tão desesperadamente por ela que quer adorar sua amada. . As asas de sua alma, que murcharam em tocos, começam a palpitar com a dor de um novo crescimento (uma imagem psíquica altamente erótica), como ele lembra a verdadeira beleza do mundo

acima, que ele viu antes do nascimento na companhia dos deuses (ver Apêndice A, 2). Esse contexto é crucial para Plotino em V, 8 e, particularmente, para sua descrição do mundo inteligível em V, 8, 4³) mas o poder erótico avassalador do belo (do *Phaedrus* mito) está mais em evidência em I, 6 (1) (por exemplo,., 4, 15–17: “pois essas experiências devem acontecer [ou seja,., a experiência de emoção apaixonada em belezas espirituais] sempre que houver contato com qualquer tipo de coisa bonita, maravilha, doce prazer, saudade, amor e emoção agradável”). De fato, o tratado inicial parece ter começado de maneira impressionante *Phaedrus* 250d: a beleza neste mundo é percebida pelos “mais claros” dos sentidos, “pois a visão é a mais nítida das percepções que surgem através do corpo.” Comparar Plotinus: “O belo está principalmente à vista. . .”(I, 6, 1, 1).

Portanto, o intervalo no significado do termo *kalos* que Plotinus herda vem de Platão, mas um outro uso relacionado em Platão e Aristóteles é importante para entender V, 8, embora, que eu saiba, nunca seja mencionado. A beleza nos impressiona primeiro através dos sentidos, nos faz notar o mundo de maneiras inteiramente novas, especialmente a beleza de coisas e pessoas individuais, e ajuda (ou dificulta) a ordem da percepção e do desejo. Nesse sentido, a beleza da forma por sua presença ou ausência pode tornar o mundo cheio de inteligibilidade ou vazio de maldade, para que possamos perguntar não apenas do que as coisas são feitas, mas do que são e por que é “bom” ou “bonito” que elas sejam. Esta é a substância da famosa queixa de Socra-tes no *Phaedo* sobre os filósofos anteriores da natureza. Anaxágoras, ele diz, introduz “mente” e depois explica tudo por causas puramente físicas, como se explicássemos a presença de Sócrates na prisão na cicuta, dando uma descrição fisiológica de sua sessão bem na nossa frente, em vez de dizer o que parecia “bom” (99 c 5) “Melhor” (98 b 2, 99 a 2, b 1, c1) “Melhor” (98 e 3) ou “finador,” “Mais bonito” (99 a 3 : *kallion*) para ele. Na linguagem posterior de Aristóteles, poderíamos dizer que uma causa material não pode ser sensivelmente substituída na maioria dos casos por uma formal (não do que é feita, mas o *que* é isso?) ou causa final (onde está tendendo e por que deveria ser assim?). De fato, quando Aristóteles expressa causas finais pela fórmula “aquilo pelo bem de que” ou “pelo bem de alguma coisa”, ele inclui explicitamente o belo na noção de finalidade, ou seja, uma noção de propositividade interior e não deliberativa. . Nos trabalhos biológicos, como PA 645 a, de fato, ele argumenta que em todas as coisas naturais, mesmo nas partes mais más dos animais, existe uma beleza “incrível”: “o fim ou objetivo pelo qual eles foram construídos ou vieram a ser tem o lugar da bela.” A beleza, portanto, é intrínseca a qualquer consideração de causalidade, formal ou final, mas particularmente à causalidade final que move todas as coisas de dentro, como se diz que o intelecto de Aristóteles move todas as coisas” no sentido de ser amado “(*Metafísica* XII, 1072 b3).

3. Compare as versões menos poderosamente filosóficas disso encontradas em alguns dos textos gnósticos de Sethian da biblioteca Nag Hammadi, por exemplo., *Allogenes* XI, 3: 48, 6–49, 37; *Zoostrianos* 64, 7–75, 11; trans. em J. Robinson (ed.), 1977.

A causalidade formal e final, portanto, são como janelas abertas para os bonitos nas coisas comuns, janelas essencialmente expressivas da beleza intelectual⁴⁾ e esse insight Plotinus se desenvolverá de maneiras bastante revolucionárias em V, 8. Então agora vamos ao exame de Plotinus sobre o belo e o primeiro à questão de por que a beleza não é apenas harmonia ou estrutura de partes em relação ao todo (I, 6 [1]).

4.3. Por que boa proporção e estrutura não é "a bela"?

Por que Plotinus rejeita boa proporção e cor como um relato adequado da beleza?? Em I, 6 (1) 1, seus argumentos não parecem muito convincentes. Na contagem de estóicos, ele diz, nada simples será bonito. Por "simples" (*haploun*), ele parece significar qualquer coisa tomada por si só - por exemplo, luz, ouro, relâmpago, sons individuais, cores ou alma (cf. I, 32-8). Pode-se responder que estes são compostos de maneiras diferentes, mas se Plotinus significa "simples" na maneira como os experimentamos (uma única nota em si mesma, por exemplo, embora seja parte integrante de um todo maior, pode ser intensamente bonita) , então talvez ele tenha razão. Mas isso significa que ele continua argumentando que são os saudáveis - coisas compostas - que são bonitos e não os elementos simples dos quais são compostos. Mas certamente as partes ou elementos também devem ser bonitos, ele insiste, dificilmente um ponto revelador, já que permite em outros lugares, assim como os estóicos, que algumas partes de uma peça bonita não precisam ser bonitas (cf. III, 2 [47] 1) e ele argumenta que a oposição, e mesmo formas aparentemente desviantes, estão incluídas nas belas e providenciais *logotipos* (cf. III, 3 [48] capítulos 1 e 7; III, 2 [47] 16). A noção francesa contemporânea de "*une belle laide*" (um lindo rosto feio) pareceria um contra-exemplo óbvio. É possível que todos os recursos de um rosto sejam individualmente feios e, no entanto, que o rosto como um todo seja de alguma forma bonito. Ou, inversamente, um rosto pode ser feio e, no entanto, transfigurado por olhos bonitos (por exemplo, Maria Bolkonsky em Tolstoi *Guerra e Paz*). Não tenho certeza de que possamos livrar Plotinus dessas dificuldades. Ele certamente os conhece em outros lugares (a qualidade indefinida da beleza viva em um rosto, por exemplo). Uma passagem difícil em V, 8, 2 parece implicar que uma forma complexa é necessária para a beleza, em oposição ao que Plotinus diz em I, 6, 1-2, sobre a beleza das coisas simples. A beleza nas coisas naturais, ele diz, "Certamente não é o sangue e o líquido menstrual" (pelo qual ele parece querer dizer, de acordo com sua visão desatualizada da reprodução e embriologia, o "assunto") "Antes, a cor destes é diferente e a forma não tem forma ou algo sem forma ou semelhante que contém algo simples [como matéria]" (2), 6-9). O texto e o significado da passagem são duvidosos, tanto que podemos lê-lo o contrário, implicando que a forma é algo simples, enquanto a matéria como o contador é amorfa e múltipla. Nada sólido, no entanto, pode ser baseado em qualquer leitura.

4. Sobre a causalidade em Aristóteles, veja H. H. Joachim, 1951; M. Nussbaum, 1978; R. Sorabji, 1980; J. M. Cooper, 1982; J. Lear, 1988.

O que, então, as objeções de Plotinus equivalem a I, 6 (1) 1? Se a beleza é apenas uma questão de simetria de partes umas com as outras e com o todo, com um pouco de cor jogada por uma boa medida, então apenas um composto pode ser bonito (que não pode explicar nossa experiência do belo como algo simples) mas também suas partes terão que ser bonitas se o todo envolver a simetria das peças. Essa segunda parte do argumento não é a visão de Plotinus, mas a que ele acha que os estóicos estão implicitamente comprometidos em seu relato estrutural de beleza; isto é, uma espécie de dialética de consistência entre partes saudáveis e atomísticas. O mesmo problema, argumenta Plotinus, ocorre com a visão estóica da alma. Se a beleza da alma (virtude, conhecimento) é uma questão de proporção, qual é a fórmula para essa consistência? Como ele aponta, pode haver tanta consistência em más idéias quanto em boas. Portanto, a consistência simples não é um critério suficiente de beleza, bondade ou verdade (I, 6, 1, 45–9). De fato, como Plotinus indica em outro lugar, a tentativa de sinme pode ser absolutamente chata; o rosto lindamente estruturado que nos comoveu pode nos deixar absolutamente frios quando se conhece mais de perto ou por muito tempo.

4.4. É beleza nos olhos de quem vê?

O que vemos ou sentimos no belo objeto (as duas pedras, por exemplo) que explica o belo? A beleza está nos olhos de quem vê ou há algo mais em questão? Até certo ponto, beleza sempre é nos olhos do portador. O pensamento plotiniano pode ser caracterizado como “recepção ou participação de acordo com o modo do receptor.” Além disso, Plotinus admite as principais influências ambientais e sociais, características hereditárias e assim por diante que nos impedem de ir além de nossas próprias preferências.⁵⁾ De fato, o que significa ver além de nossas próprias preferências é uma grande preocupação de todo pensamento platônico. Platão ap-pears é de opinião que, embora tal visão além do que queremos ver ou esteja condicionada a ver, seja sempre possível e seja a condição de qualquer vida inteligente e autoconsciente, a maioria de nós é comprovadamente incapaz de fazendo isso na maioria das vezes. No *Simpósio* Agathon é uma raridade: um ser humano que admitirá que não tem idéia do que estava falando (201 b 10–11). Mas não é como se os outros oradores fossem Phaedrus, Pausanias, Eryximachus, Aristófanes ou qualquer outra pessoa na fila para admitir suas próprias preferências. O problema, como Diotima coloca de maneira tão apropriada, é que a ignorância, um pouco como a sabedoria divina, não está em busca da verdade: ela pensa que é a verdade. Portanto, alguém que realmente considera que a beleza está nos olhos de quem vê é constitucionalmente incapaz de aceitar qualquer visão diferente. O subjetivismo extremo, como o relativismo, é obviamente autodestrutivo, mas formas menos extremas de subjetivismo estético são mais plausíveis porque gostos, tempos, capacidades receptivas e mentes instruídas realmente diferem e fazem uma enorme diferença. “[J] como no caso das belezas sensoriais, é impossível para quem não as viu ou compreendeu sua beleza . . . para falar sobre eles, em

5. Cf. K. Corrigan, 1996a, 360 ss.

da mesma maneira que somente aqueles podem falar sobre a beleza dos modos de vida que aceitaram a beleza dos modos de vida . . .”(I, 6 [1] 4, 4–12).

4.5. Qual é a beleza da arte? (V, 8, 1–2)

Onde, então, está o belo da pedra moldado em uma estátua? E qual é a visão de arte de Plotinus? Como Platão e Aristóteles, ele tende a chegar à relação interior entre uma coisa e sua forma pela analogia de *technne* ou arte, que nos permite vê-lo em termos de transmissão externa. Se a arte é uma relação mais externa do que o trabalho da natureza, ela pode razoavelmente servir como uma analogia para a compreensão da natureza.

Em I, 6 (1) 2, 2–7, Plotinus diz que algo bonito é perceptível à primeira vista, e a alma se reconhece e se adapta a ele. No caso da arte em V, 8), 1–2, Plotinus argumenta que a beleza não é uma função da matéria, mas da forma, uma vez que a forma é evidentemente transmitida pelo artista e, portanto, estava "no filho que a concebeu antes mesmo de entrar na pedra" (1, 15). A natureza da forma também é de interesse especial, porque obviamente não pode ser um produto de imitação individual, mas deve envolver projeção imaginativa, universalizado (ainda assim perfeitamente individual) com base na experiência e cristalizada de forma particular ("De uma graça ou de alguma musa, se é um deus, mas se de um ser humano, não de algum ser humano em particular, mas alguém que a arte fez de todo ser humano bonito e bonito").⁶ A forma artística não precisa imitar ou representar coisas físicas individuais, pois naturalmente possui uma fonte imaginativa e intelectual. A forma não está no artista como uma expressão de sua natureza material ("não na medida em que ele tinha mãos e pés"), mas porque o artista "teve uma parte da arte." Neste caso, então, a beleza é uma função da arte que se expressa dentro das limitações de um meio específico, habita no artesanato não apenas como uma expressão de seus pés ou mãos, não importa o quão brilhante seja o desempenho, mas como a arte ainda permanece mais bonita que o produto ou o artista. Visão de Plotinus

6. O poeta alemão Rilke evoca o significado mais profundo que o exemplo de Plotinus sugere. Em um poema sobre conversão reflexiva, "Wendung" ("Turning-Point"), Rilke captura precisamente a qualidade feminina interna ("Grace" ou "Muse" em Plotinus) obtida de um rosto de areia por "trabalho cardíaco" e ainda assim olhou, mesmo de maneira interior, como um objeto de arte, ainda não *conhecido*, "forma ainda não amada" (ou seja,, como o próprio outro eu): "Denn des Anschauens, siehe, ist eine Grenze./ Und die geschautere Welt / will in der Liebe gedihn./ Werk des Gesichts ist getan, ter freira Herz-Werk / an den Bildern in dir, jenen gefangenen; denn du / überwältigtest sie: aber nun kennst du sie nicht./ Siehe, innerer Mann, dein inneres Mädchen, / dieses errungene aus / tausend Naturen, dieses / erst nur errungene, nie / noch ge - liebte Geschöpf" ("Pois há um limite para procurar./ E o mundo que é visto tão profundamente / quer florescer no amor./ O trabalho dos olhos está feito, agora / vá e faça um trabalho cardíaco / em todas as imagens presas dentro de você; para você / superou-os: mas mesmo agora você não os conhece./ Aprenda, homem interior, a olhar para sua mulher interior, / aquela alcançada de uma areia / natureza, a forma meramente alcançada, mas / ainda não amada ") A *poesia selecionada de Rainer Maria Rilke* ed., trans.Stephen Mitchell, Vintage, Nova York, 1982, 134–35.

pode parecer idealista, mas ele está falando que o artista tem "uma parte da arte" (1,

18) faz sentido, pois as formas que vemos ou experimentamos na arte parecem falar de algo muito mais bonito do que esse tempo, lugar ou artista em particular. Yeats, por exemplo, escreve sobre a capacidade das formas físicas de provocar uma sensação mais profunda de poder inteligível: “todos os sons, cores, formas . . . invocam entre nós certos poderes desencarnados, cujos passos sobre nossos corações chamamos emoções” (*Ideias de Bom e Mal: O Simbolismo da Poesia*). Plotinus continua argumentando que o movimento na matéria e extensão espaço-temporal (como no caso da alma desde a eternidade em III, 7) [45] 11), 23-7) envolve um enfraquecimento do poder e da unidade, e como o poder para o belo não vem apenas do assunto ou de sua privação apenas neste contexto material, então deve vir da arte que não é desperdiçada ou usada em sua expressão material: “pois não é a falta de música que torna um ser humano musical, mas musical, e a música no mundo sensível é feita pela música antes disso” (V, 8), 1, 31-2; EU, 6, 3), 28-36). Ou, como Keats coloca, “as melodias ouvidas são doces, mas aquelas inéditas / são mais doces; portanto, cachimbos macios, brincam; Não para o ouvido sensual, mas mais carinhoso / cachimbo para os ditames espirituais de nenhum sentido” (“Ode em uma urna grega”). Compare I, 6 [1] 3, 28–31: “As melodias nos sons também, as harmonias imperceptíveis que tornam as perceptíveis, fazem a alma tomar consciência da beleza dessa maneira, mostrando a mesma coisa em outro eu-dium.”⁷⁾

Plotinus sugere então que a beleza da forma é mais bonita do que as coisas que dela participam porque (uma) o assunto e o meio não são as fontes simples da beleza que expressam, mas uma limitação e privação, e não do que tentam expressar e (b) o artista tem acesso ao ser inteligível e pode, portanto, *criar* o mais que o indivíduo, a melhoria da natureza e o divino que deveria estar na forma visível concreta. A arte, portanto, tem uma função ana-gógica natural. Apesar de toda a sua indireta, o chamado para retornar ao ser inteligível é, em alguns aspectos, mais direto na arte do que na natureza. A visão positiva de Plotinus da arte antecipa claramente sua recepção no Renascimento, mas sua maneira de indicar uma despartida das críticas platônicas à arte mimética (“Mas se alguém não valoriza as artes . . .”; 1, 32–3) como único critério de sensibilidade artística mostra que ele não acredita que essa tenha sido a única visão de Platão da própria arte (na qual se vê 3.12 acima).

4.6. Por que a beleza inteligível está ligada à percepção das coisas naturais?? (V, 8, 2)

Por que a beleza inteligível está tão ligada à percepção das coisas naturais (V, 8, 2)? Nossa ênfase no produto visível tende a distorcer nosso julgamento e nos fazer descontar a beleza do princípio de formação no artista apenas porque não podemos

7. Cf. Heráclito DK, fr. B 54: “A melodia imperceptível é maior que a perceptível.”

vê-lo. Mas quando se trata da mente ou da alma, a beleza não é uma questão de massa. As formas de qualquer coisa, grande ou pequena, têm o poder de entrar em nós e nos mudar (2, 21–4), o que deixa claro que a massa não é o critério da beleza. Podemos resistir ao poder de uma forma ou simplesmente deixar de notá-la (24–5), mas quando uma forma realmente chama nossa atenção, "se torna dentro" (25), ela nos move. Isso ocorre porque sua beleza brota da natureza, um princípio interno dinâmico em si (ou junto com a natureza) *de nós* em virtude da alma). Assim como Narciso tentando se tornar um com seu reflexo na água, perseguimos objetos externos sem perceber que não podemos compreendê-los, exceto superficialmente dessa maneira. Em vez disso, temos que compreendê-los pelo que nos liga, o meio imaterial reflexivo da alma (ou como Plotinus chama em 3, 9, "matéria psíquica"), e não pelo que nos separa, o meio reflexivo da matéria.⁸⁾ Não há nada de misterioso ou fantasmagórico nisso, porque a experimentamos o tempo todo na beleza de estudos, modos de vida e almas, como Platão coloca na escada de subida de Diotima (Apêndice A, 1). Ou quando nós *Vejo* inteli-gence prática em Sócrates, nos deleitamos com ela e simplesmente não percebemos a cara feia. Mas a forma correta desse meio reflexivo, Plotinus continua sugerindo, é a beleza interior não de outras coisas, mas de si mesmo. Aparentemente, isso é uma questão de *recolocação*; isto é, de recordar uma forma inteligível: se alguém ainda não se emociona com a beleza interior de outra, não se deleita com a própria beleza, "mas se você realmente se vê como bonito, lembre-o" (2 45-6).

Em I, 6 (1) 8–9, Plotinus fala em fechar os olhos e em acordar com uma forma interior diferente de ver, a fim de captar a beleza de uma boa alma. Segue-se uma passagem famosa inspirada na de Platão *Phaedrus*, que por sua vez foi inspirado pelo escritor cristão Gregory of Nyssa no século seguinte⁹:

Volte para si mesmo e veja; e se você ainda não se vê tão bonito, então, como o criador de uma estátua que tem que ser bonita corta aqui e polui lá, deixa uma parte suave e outra clara até que ele mostre um rosto bonito em sua estátua, então você também corta qualquer coisa que seja supérflua

8. Cf. Rilke: "Durch den sich Vögel werfen, ist nicht der / vertraute Raum, der die Ge-stalt dir steigert./ (Im Freien, bist du dir verweigert / und schwindet weiter ohne Wiederkehr.) / Raum greift aus uns und übersetzt die Dinge: / dass dir das Dasein eines Baums gelinge, / wirf Innenraum um ihn, aus jenem Raum, / der in dir west. Umgieb ihn mit Ver-haltung./ Er grenzt sich nicht. Erst in der Eingestaltung / in dein Versichten wird er wirklich Baum" ("O que os pássaros mergulham não é o espaço íntimo / no qual você vê todas as formas intensificadas. [No Open, você seria negado / a si mesmo, desapareceria nessa vastidão.] / O espaço chega de nós e constrói o mundo: conhecer uma árvore, em seu verdadeiro elemento, / jogar espaço interior ao redor, daquele puro / abundância em você. Cercá-lo com re-estrada./ Não tem limites. Até que seja realizada em sua renúncia, ela está realmente lá ") *A poesia selecionada de Rainer Maria Rilke*., trans.Stephen Mitchell, Vintage, Nova York 1982, 262-3.

9. *Vejo A vida de Moisés* 313, *Patrologia Graeca* 44, ed. Migne, 428 a; também 544 a – d; 1069 b – c.

e endireite o que está torto, purifique a escuridão e faça brilhar, e não pare de "trabalhar em sua estátua" [*Phaedrus* 252 d 7] até que a glória divina da virtude moral brilhe sobre você, até que você veja "temperança entronizada em seu assento sagrado" [*Phaedrus* 254 b 7]. (I, 6, 9, 7–15)

No *Phaedrus*, é o amante que trabalha na alma de seu amado, fazendo-o "como uma estátua para si mesmo como se o amado fosse um deus . . ." (252 d). Plotinus adaptou a imagem para expressar a qualidade da própria auto-relação, mas não se deve pensar em excluir relações interpessoais ou promover uma forma de auto-absorção; essa auto-relação é totalmente diferente da de Narciso, como Plotino deixou claro em sua alusão à história de Narciso no capítulo anterior (EU, 6 [1] 8), 8-16). Platão havia explorado no *República* o que significava para um ser humano ser dono de si mesmo em termos da integração de todas as partes da alma: "ele as une e de muitas se torna completamente uma" (IV, 443 d 7–e 1). E Aristóteles havia argumentado posteriormente no *Ética nico-mago* isso em amigos dos tipos mais profundos (a saber, naqueles navios amigos baseados no bem, em que os amigos realmente se reconhecem como outros súditos e e, portanto, cuidam do bem mais profundo de um outro) vislumbramos a necessidade de desenvolver um melhor, eu mais autêntico; isto é, de se tornar amante de si de uma maneira não-goísta.¹⁰⁾ Portanto, a nobre auto-relação da pessoa boa (sua preocupação com a bondade, nobreza e justiça) é uma condição prévia para a mutualidade de uma verdadeira amizade baseada na bondade; isto é, para o compartilhamento de uma única alma na qual dois seres humanos podem se tornar melhores juntos.

A visão de Plotinus em V, 8, é um pouco diferente de I, 6, 9. Reconhecer a beleza de outra coisa, ele sugere, deve ser movido e disposto no próprio ser. Reconhecer a beleza de outra pessoa é, ainda mais, não ver um objeto de alguma forma externo ou indiferente a si mesmo, mas reconhecer outro dentro e como a si mesmo. Assim, ele sugere, temos tanto prazer em ver a beleza interior de outra pessoa (ou coisa) *por si só* porque reconhecemos o fundamento dessa beleza simultaneamente em nós mesmos. O que experimentamos, ele argumenta, é uma delícia pura em beleza inteligível por si só. É por isso que ele usa o imperativo (platônico) "recolete-o." Essa beleza transborda uma relação sujeito / objeto ou mesmo a divisão física de dois eus se vendo.

Isso é importante porque demonstra que o amor de tal beleza é mais o desejo de um universal abstrato nem a auto-absorção e a recusa em amar os outros como realmente são (acusações às vezes niveladas, como vimos no capítulo 3 acima, contra Platão e platonismo em geral). Se o auto-reconhecimento é a forma reflexiva adequada da beleza inteligível (ou seja, Eu me deleito espontaneamente como a forma compartilhada de deleite no outro), então essa experiência não é universalismo abstrato ou o adiamento ou manipulação de belezas terrenas, mas a forma in-teligível de amar o outro pelo bem do outro; isto é, *espontaneamente* e

10). Veja especialmente *PT* VIII, 1–9; XI, 8.

não *porque* de qualquer outra coisa. Plotinus é, portanto, de opinião que, quando buscamos a forma externa sozinhos, o que realmente queremos não pode ser alcançado no nível que queremos (ou seja,, consciência do ego-objeto ou tentativa de Narciso de se tornar um com uma imagem) porque é apenas uma imagem refletida na matéria e ainda não integrada no meio reflexivo da alma.

O que é essa beleza inteligível que vemos reflexivamente na arte, natureza e almas? O problema para Plotinus é que tipo de imagem devemos usar, pois não podemos entender essa beleza por outra coisa senão ela mesma. Um meio de combater esse problema já é apresentado pelo prazer espontâneo que sentimos na beleza interior de outra pessoa como nossa. Plotinus chama isso de “a alma séria . . . já avançado em beleza ”(3, 4), o que talvez não pareça muito encantador. O que ele quer dizer é que aqui encontramos a abertura da luz sobre a luz (“Porque ordena a alma e fornece luz de uma luz maior que é principalmente beleza”) isto é, não apenas o que organiza e ordena essa alma compartilhada, mas também o que a alma está enraizada (3, 4-8) intelecto, uma paisagem maior que a da alma. O princípio organizador da alma “nos faz inferir” como é o anterior (3, 6), para que possamos ter uma idéia do intelecto a partir da experiência reflexiva comum e da reflexão sobre essa experiência “do intelecto purificado *em nós*” Assim como podemos, inversamente, formar uma noção concreta do intelecto divino, olhando para o céu e *vendo* o que intelecto significa de sua atividade nos deuses celestiais (3, 20 e segs.).

Qual é o intelecto purificado em nós? Parece ser o que somos essencialmente como seres inteligíveis, uma vez que as adições e acréscimos não essenciais foram arrancados. Mas não devemos conceber isso como uma divisão direta entre existência inteligível e experiência histórica e sensata, porque a inteligência purificada está na raiz de toda a nossa existência. Ainda, não podemos alcançá-lo como é de nenhuma perspectiva, a não ser a sua, embora de acordo com IV, 3) (27) 18, inclui raciocínio, se o raciocínio é um reflexo ativo do intelecto, e embora de acordo com V, 8), 3), também inclui nossa capacidade de ver a atividade do intelecto nos corpos celestes. No entanto, alcançá-lo de sua própria perspectiva envolve purgação (V, 8, 3, 14–15) e decapagem (ou seja,, levando embora). O tratado IV, 7 (2) 10 deve ser comparado com V, 8, 3 (e a imagem dourada) :

É necessário examinar a natureza de cada coisa, olhando para sua forma pura, uma vez que o que foi adicionado é sempre um obstáculo ao conhecimento daquilo a que foi adicionado. Examine-o então se afastando, ou melhor, deixe a pessoa que se despiu olhar para si mesma e confiar que ele é imortal quando se contempla como se tornou inteligível e puro. . . . Pois certamente não é correndo por fora que a alma vê temperança e justiça, mas ela mesma sozinha na compreensão de si mesma . . . vendo-os sentados nela como estátuas enferrujadas de tempo que ela fez puro [cf. *Phaedrus* 247 d ff.]; como se o ouro estivesse ensopado, então derrubou o que havia de terra nele, ignorando antes de si mesmo, porque não via ouro, mas então se ver por si só ficou impressionado com o seu valor. (9, 27-50)

4.7. Como a beleza, a ciência e a sabedoria estão relacionadas??

Há um problema no relato principal da beleza inteligível (V, 8, 4): Plotinus não menciona a beleza, exceto uma vez de passagem (4, 14–15). De fato, depois de 3, 23, essa é a única referência à beleza em 100 linhas. Também não é como se os capítulos 5 a 7 estivessem cheios do assunto. Aqui, novamente, apenas quatro menções de beleza em mais de 90 linhas (5, 22; 6, 12, 15; 7, 40). O que Plotinus tem em mente?

Apesar de todas as suas possíveis deficiências, a teoria da beleza inteligível de Plotinus oferece uma maneira alternativa de configurar a relação entre ciência, sabedoria e beleza. Pensamos nelas como qualidades separadas, mas são expressões para o Plotinus do que realmente é o entendimento ou o intelecto: isto é, a vida completa e inclusiva de todos os seres em auto-entendimento, uma vida em que tudo é trans-pai para todo o resto, onde entender é ser simultaneamente entendido e onde cada um é tudo, no entanto, cada um também é ele mesmo (V, 8), 4) *passim*; ver também IV, 3

[28] 18). Podemos dizer que cada um é mais ele mesmo sendo tudo, enquanto tudo é mais por causa de cada um, e isso ocorre porque cada um não é uma parte dividida, como um pedaço de torta), mas uma nova e distinta forma de mutualidade em o todo. Então, quando Plotinus diz que os deuses celestes visíveis são bonitos não por causa de seus corpos, mas por causa da atividade visível do intelecto neles (3,19–23), ele aparentemente significa que eles estão vivendo manifestações de uma ordem inteligível mais alta. Mas eles são lindos, ele continua dizendo mais claramente, porque eles não são tolos em um momento e pensam de maneira inteligente no próximo (como nós na maioria das vezes). Você pode contar com eles, em outras palavras. Ou, como Plotinus coloca: “eles estão sempre pensando na impassibilidade, estabilidade e pureza do intelecto” (3, 25). Sua beleza como comunidade do que significa um para o outro, e presumivelmente como uma expressão mais alta, mesmo do que uma amizade sólida significará para nós, já é completamente aberta e transparente antes de começarmos a vê-la. Nós “temos” intelectos, mas não somos apenas intelectos, então as maneiras que criamos e nos tornamos nossos mundos são invariavelmente parciais, às vezes egoísta, mas ocasionalmente até vemos de forma mais holística, como se em virtude de uma beleza que já é tudo “irresistivelmente,” para usar a palavra Plotinus cita o “belo” de Platão *Simpósio*.¹¹⁾ A experiência de tal beleza não é a experiência de um plano ou menu predeterminado, mas mais a da loucura ou êxtase divino em que se descobre e se torna algo novo.

Essa beleza, diz Plotinus em 4, 44–5, é bonita porque não depende de algo diferente de si mesma. Infelizmente, o texto está corrompido neste momento porque um negativo se arrastou e provavelmente não deveria estar lá. Com o negativo incluído, poderíamos entender Plotinus para dizer que o belo é bonito porque não está no que é (não) bonito, ou seja, está dentro ou é ele mesmo. Sem o negativo, Plotinus diria simplesmente que o belo é bonito porque não está no belo, o que é um ditado muito sombrio, de fato, mas provavelmente

11. Cf. V, 8, 3, 19; 8, 21; *Simpósio* 218 e.

significa apenas que o belo não é *no* o lindo porque isso *é* o bonito, o que equivale a dizer a mesma coisa.

A distinção é perdida na maioria e provavelmente escapa até aos leitores experientes, mas pode ser útil esclarecer mais o ponto. Como vimos, as substâncias físicas são imagens no sentido de que expressam um relacionamento de uma "coisa" em "outra", não literalmente de duas coisas diferentes, mas uma relação de dependência - forma na matéria. Expressamos essa relação nas proposições, predicando qualidades, quantidades e relações dos sujeitos, sejam eles materiais, linguísticos ou lógicos. Nesses casos, tentamos dizer como é algo e não o que realmente é. Existe, no entanto, outra forma de predicação, predicação substancial, na qual novamente expressamos uma semelhança ou dependência de uma coisa em outra, mas nós *média* que o sujeito neste caso é essencialmente caracterizado por ou *é* simplesmente o predicado. No caso de substâncias físicas, nossas predições essenciais tendem a ficar aquém: “João é um animal racional (na maioria das vezes)”, por exemplo, ou “ela é o coração da classe.” Tendemos a ver as coisas em suas formas divididas, por isso tomamos como elas são a verdade do que são, mas não sempre: às vezes nós *média* o que dizemos, como quando descobrimos as causas de alguma coisa e por um momento vemos a coisa sob uma luz totalmente nova e bonita, porque a vemos mais completamente do que nunca. Isso é, de fato, o que Plotinus quer dizer quando diz que podemos perceber as coisas sem que elas nos movam; podemos porque não temos sentimento nem entendimento deles. Quando eles nos movem, é porque chegamos a entender e sentir por e através deles; essa já é uma relação inteligível na alma, mas também é uma relação real no mundo, que Platão e Aristóteles chamaram de causalidade. Entender o que é algo e qual propósito ou objetivo interno ele expressa já deve ser movido por sua beleza no que é belo em nós. Como Plotinus diz em outros lugares, “as coisas são bonitas com sua causa; já que agora algo é bonito porque é tudo” (VI, 7

[38] 3, 9-10). A causalidade, como a experimentamos, é fragmentada, atingida e perdida, mas a importância das coisas que cria uma ressonância em nossas almas já é uma beleza inteligível; isto é, uma espécie de vislumbre parcial de tudo.

Quando chegamos ao intelecto, falamos de substância *diretamente*, não de uma coisa em outra, mas de todas as coisas uma na outra. Leibniz expressou isso em seu *Monadologia* proposição 56: “cada substância tem relações que expressam todas as outras e, conseqüentemente, cada uma é um espelho vivo perpétuo do universo.” A edição de Latta de 1948 atribui isso à influência de Nicolau de Cusa (que é provavelmente parcialmente verdadeira), mas Leibniz sabia que o trabalho de Plotinus, e V, 8, 4, é um texto conspícuo para toda a tradição subsequente. No entanto, a linguagem de Plotinus sobre a beleza intelectual da Intel ainda é mais direta que a de Leibniz, pois a substância não apenas *tem* tais relações; isto *é* essas relações. Em outras palavras, a causalidade no intelecto é não uma relação externa ou uma relação dependente, mas é muito eu.

Plotino expressa isso em V, 8, 4, de várias maneiras curiosas: (1) “E o movimento também é puro; pois o princípio que o move não o confunde, como vai, por ser

diferente disso ”(12–13); isto é, o intelecto é um *auto-mover* cuja forma motriz e matéria movida se expressam completamente como uma unidade. (2) “[Um] descanso não é perturbado porque não é misturado com o não estável” (13–14); isto é, é *natureza* ou *Formato* não flutua na matéria, mas é eternamente em si. (3) A próxima frase é o que traduzimos acima com o negativo rastejante, mas agora excluiremos o negativo como desnecessário: “e o belo é bonito porque não está no belo” (14–15); em outras palavras, sua bela causa não depende de mais nada - é *final*. (4) “E cada um não anda como sobre a terra alienígena, mas o lugar de cada um é o seu próprio eu, e o de onde veio corre junto com ela . . . e não é uma coisa em si e seu lugar outra ”(15–18). A palavra para *lugar* (*chora*) é o termo de Platão no *Timaeus* para o princípio do receptáculo ou material, a palavra Aristóteles usa no *Partes de animais* quando ele diz que a propositividade, mesmo nas partes menos significativas dos animais, é a *lugar* do *beauti-ful*.¹²⁾ Aqui Plotinus significa isso *Formato* e *importam* são um ser puro, auto-expressivo, proposital e auto-dependente. Recordamos o idioma dos terminais em III, 8, 8: o “de onde” e “para o qual.”Essa linguagem denota causalidade. Aqui, isso significa que a causalidade ou os terminais do intelecto são eles mesmos. E assim, Plotinus conclui, (5) o *substrato* (o assunto ou assunto material) é intelecto e seu *Formato* é intelecto (18– 19), como se, continua ele, pensássemos mesmo neste universo visível que a luz física cultivava as estrelas por si mesma.

A beleza inteligível, acontece que, se seguirmos de perto a conta bastante intrigante de Plotinus, é literalmente *sophia* ou sabedoria; isto é, uma causalidade totalmente transparente e flexível à inteligência que não é, como diz Plotinus, derivada de raciocínios ou de qualquer outra coisa além de si mesma. De fato, esse é o ponto real de toda a sua descrição, pois ele não apenas faz “ciência-ele mesmo” (*autoepistêmê*) senta-se substancialmente ao lado da intel-lect (como se por um momento o intelecto se movesse no banco e se tornasse um jogador de equipe em vez de todo o programa), mas ele continua dizendo que a sabedoria “tem com ela e *fez* os seres reais . . . e substância é sabedoria lá ”(45-7). Se a sabedoria é a dinâmica *causalidade* do intelecto divino, é muito mais fácil ver a conexão essencial entre beleza inteligível e sabedoria na mente de Plotinus, e essa conexão pode ser expressa como causalidade: no mundo físico, uma coisa é linda dentro e através de suas causas, que expressamos dividindo-os em diferentes perspectivas (causa motriz, formal, final, causas materiais, etc.). No mundo inteligível, a causalidade é simplesmente beleza: “a origem é idêntica ao objetivo; e o que é origem e objetivo, isso é tudo, completamente juntos e sem deficiência. Bonito, portanto, principalmente . . .”(7, 46-8, 1).

4.8. A forma do belo?

Devemos notar aqui uma aparente grande diferença entre Platão e Plotino. Segundo Diotima, a revelação final no amor culmina na visão

12. *Timaeus* 52 b ; PA 645 a.

do belo “eu por si só sendo sempre de uma única forma” (211 b; apêndice A, 1). Para Plotinus, por outro lado, não há “Forma da Bela” individual em V, 8.¹³⁾ Todo o intelecto é beleza. Por que deveria ser assim??

Platão, é claro, distingue o belo do bem, pelo menos em termos de coisas individuais, embora a linha entre elas *Kalon* e *agathon*, bonito e bom, como vimos acima, não é fácil de desenhar (cf. *República* 506 a; *Simpósio* 201 b 10 – c 2). A “Forma do Bem” é a forma mais alta além do ser e do intelecto no *República*. A “Forma da Bela” é a forma mais alta da. *Simpósio*, embora a questão do bem faça parte do discurso de Sócrates-Diotima (ver 204 e segs.). Plotinus parece ter uma visão bastante sutil de tudo isso. Claramente, pela maneira como ele cita o *Simpósio*. É ascensão ao “belo em si” em I, 6 (1) 7, 9–10, 21–24 (cf. 8, 1–2), não podemos duvidar que o Bem é o “primariamente bonito”, que pode parecer contradizer o que ele diz em outros lugares sobre a capacidade da beleza de nos afastar do Bem (por exemplo., em V, 5 [32] 12). No entanto, no final deste trabalho, primeiro na ordem cronológica, ele adota uma solução bastante característica da variedade “bem, depende do seu ponto de vista”. Primeiro, todas as coisas são bonitas em virtude dos produtos e da substância do intelecto (I, 6, 9, 36–37). Mas então o Bom “mantém a beleza colocada diante dela como uma tela, de modo que, de uma maneira geral, o Bem é a beleza principal” (37–40). Plotinus então oferece uma alternativa: ou o lugar das formas é uma beleza inteligível e o Bem é isso além, ou o Bem é uma beleza primária. Mas mesmo neste caso, ele acrescenta, a beleza está no mundo in-telligible. Vamos abordar a questão do que Plotinus pensa em outras passagens na seção 4.12 abaixo. No geral, no entanto, podemos dizer que, ao interpretar Platão, ele não quer irracionalmente ter as duas coisas. O realmente “irre-sistível” bonito é o Bom, mas ao mesmo tempo o belo é como a luz ou graça do Bem no intelecto e, portanto, uma característica de todo o mundo inteligível das formas. Se é assim, então a beleza inteligível é realmente a forma do todo ou, pelo menos, a disformidade do Bem que está na raiz da beleza inteligível.

4.9. Beleza inteligível e coisas físicas concretas (V, 8, 4–8)

Como essa beleza inteligível está relacionada concretamente às coisas físicas que experimentamos e à maneira como pensamos sobre a ciência? Toda a seção V, 8, 4–8 deve ser comparada com VI, 7 (38) 1–11 (e VI, 8, [39] 14). A essência da visão de Plotinus é que a ciência inteligível não é uma construção ou mesmo uma pré-construção como as ciências discursivas, mas um preexistente, todo orgânico em que o artista se encaixa em obras de arte creativas e que é uma realidade viva na natureza, “Uma sabedoria não mais composta de teoremas . . . mas afrouxou de um em multiplicidade ”(5, 5–8). Formas de arte não representacionais e não-representativas, de acordo com Plotinus, são formas antigas de significar essa beleza criativa que existe antes da investigação “de maneira sábia

13). Veja S. Stern-Gillet, 2000, 38–63 de maneira mais geral sobre esta questão.

caminho" (6, 1–9) cria não-eliberativamente de tal maneira que o uni-verso físico brota espontaneamente como um parcial, imagem mista de sua completa sabedoria—misturado, isto é, com matéria, mas até o assunto, Plotinus diz, é uma “última forma,"difícil de encontrar porque" escondido sob as muitas formas " (7), 36-47).

Essa passagem foi muito mal interpretada, como comprometendo Plotinus a uma visão difícil de conciliar com sua "visão normal da matéria como princípio do mal" (Armstrong, Loeb) ou como envolvendo uma diferença crucial entre platonismo e aristotelismo—especificamente, a pluralidade de formas substanciais, o que significa que, para o platonismo, a estrela individual, ser humano, cachorro, gato nunca é realmente 1, um erro que Tomás de Aquino mais tarde vê claramente (in *De spiritualibus creaturis* a-3; veja em Cilento, 1971, 175-6). Vou lidar com esses dois problemas brevemente abaixo. O que é crucial aqui, no entanto, é como Plotinus está implicitamente tentando pensar sobre qual é a beleza da causalidade de tal maneira que seu argumento inclua e interprete Aristóteles. Ele cita Platão (7, 34–35; "ele caminha no alto e dirige todo o universo" *Phaedrus* 246 c 1–2) e depois se concentra na linguagem científica de Aristóteles (7, 36–47: “você pode explicar a causa pela qual a Terra está no meio e a razão pela qual é redonda . . .”; cf. VI, 7 [38] 2, 12; Aristóteles, *Análise Posterior* B 2, 8, etc.). Ele prefácio isso indicando que o objetivo do argumento é a visão de Aristóteles sobre causalidade e ciência (por exemplo,, no *Análise Pos-terior*) à luz de problemas filosóficos reais herdados de Platão. Podemos fornecer as causas dos eventos de forma silógica, mas a necessidade epistêmica de que falamos não é o resultado de um processo de planejamento (7, 37–40). A beleza causal aqui (“até essas coisas são lindamente descartadas”, 7, 39–40) depende da beleza da sabedoria ali, como se a conclusão precedeu o silogismo causal (7, 40–1). Pois quando Aristóteles diz que não podemos buscar a causa de um primeiro princípio (por exemplo,, em *Física* 188 a 27–30), Plotinus acha que está finalmente comprometido com uma sabedoria viva, abrangente e supremamente bonita que torna tudo o mais bonito à sua maneira. Claro, essa não é uma visão que Aristóteles mantém em qualquer lugar. Mas Plotinus aparentemente pensa que o que Aristóteles diz sobre tanta sabedoria no *Ética Nichomachean* (VI) e *Metafísica*, bem como sobre a "origem" e O “objetivo” de ação, pensamento e substância deixa espaço para uma reconsideração significativa dos méritos do caso.

Assim, a teoria da beleza inteligível de Plotinus envolve (a) repensar as noções de ciência e causalidade e (b) uma visão holística e integrativa, mesmo de belezas físicas à luz da forma e seu esplendor ou esplendor (não muito diferente da visão de Aquinas). estética mencionada acima).

Mas por que, podemos perguntar, a integridade das coisas físicas é importante para qualquer consideração de sua beleza? Plotinus não usa a palavra *integridade* ele mesmo, e sabemos daqui e de outros lugares que substâncias físicas "não são substâncias verdadeiras"; eles podem surgir espontaneamente da sabedoria, mas não têm a si mesmos sabedoria (cf. 5, 17-19). Parte da resposta é que falar em termos de causas, para Plotinus, é já ser movido pelas belezas significativas

refletido, mas também vivendo dentro de coisas físicas. Mesmo na percepção, a forma organizadora, tanto no percebedor quanto no percebido, torna-se uma proporção ou confluência de belezas mútuas que não podem, mesmo na percepção mais profunda, capturar a totalidade da beleza inteligível manifestada já em ver verdadeiramente simbiótica. Portanto, embora a beleza física seja apenas uma imagem em si "em outra coisa", a ciência não pode excluir nenhuma parte dessa beleza (mesmo que a ciência a encontre nos lugares mais improváveis - presas, dentes, garras, cascos - como é o caso em obras biológicas de Aristóteles e em *Ennead* VI, 7 [38] 9, 1–14).

4.10. Elementos de uma teoria estética reflexiva (V, 8, 1–11)

Se a beleza envolve "tudo", como Plotinus evita a armadilha da falsa universalidade ou a projeção de suas próprias preferências no plano transcendental? Talvez ele não faça e não possa inteiramente. Sua mudança dos deuses visíveis e pesados para a complexa transparência do intelecto em V, 8, 3, por exemplo, parece impossível de aceitar, a menos que devamos mudar inteiramente nossas formas de pensar tipicamente modernas. A visão de Plotinus, no entanto, inclui elementos de um tipo diferente de realismo que podemos descontinuar de forma acrítica e injusta de mais considerações "acadêmicas" :

- a. Para Plotinus, a conformidade do olho com o objeto é crucial, caso contrário não veremos nada. Acordar e treinar os órgãos de recepção é uma tarefa básica (cf. V, 8, 2, 32–4; I, 6, 3, 3–5: “ou talvez . . . a alma pronuncia o julgamento, encaixando o corpo bonito na forma em si e usando isso para julgar a beleza, pois usamos um governante para julgar a retidão”). A própria forma é ativa, tanto a forma em funcionamento em compostos físicos (“ela se aproxima e compõe o que deve surgir . . . e o torna um por conformidade de partes”, I, 6, 2, 18–22) e a forma interna (“que move as coisas”, V, 8, 2, 34). *Logotipos*, Plotinus diz que em III, 3 (48) 4, 9–13 tem uma dupla função no universo: existe uma *logotipos* ou princípio de formação produtivo e outro que seja "conectivo [*synaptôn*] dos melhores princípios com as coisas que surgiram.”A capacidade de conectividade está em toda parte. Mas essa conformidade ou conectividade inteligível desperta as emoções e paixões mais profundas da alma (“pois é isso que os verdadeiros amantes *sentir* [*paschousi*]. Mas o que os faz? *sentir* assim? Não forma, não cor . . . mas você *sentir* assim, quando você vê em si mesmo ou em outra grandeza de alma . . .”Eu, 6, 5, 8–13). Consequentemente, a alma deve ser treinada (cf. Eu, 6, 9, 2 e segs.).
- b. Uma humildade e reconhecimento adequados das limitações da visão são essenciais: não podemos olhar para tudo como se fosse um

objeto ou mesmo um sujeito, mas temos que ver a beleza pelo órgão apropriado :

“Deve haver quem veja essa beleza por aquilo com que a alma

vê essas coisas ”(I, 6, 4, 12–13; cf. Platão, *Simpósio* 212 a “e contempla que [beleza] por meio do poder que ele deveria empregar . . .”).

- c. É perfeitamente possível ser a autoridade mundial sobre um assunto específico e ainda permanecer um tritão moral, intelectual e espiritual (infelizmente); isto é, ser a pessoa menos consciente ou auto-integrada de todos. Para Plotino, conhecer a si mesmo e conhecer a si mesmo como bonito, como vimos acima, é o terreno prático concreto implícito em qualquer reconhecimento parcial da beleza inteligível (V, 8, 2). O retorno a si mesmo é simultaneamente a capacidade de ir além de si mesmo, uma capacidade de experiência compartilhada.
- d. Como P. Hadot argumentou de maneira tão convincente, a filosofia antiga que temos nas páginas diante de nós deve ser entendida como um exercício prático e espiritual; isto é, como um meio de recordarmos um mundo maior do que o de nossas próprias preferências.¹⁴ Ocasionalmente, a voz de um Plotinus muito humano e vulnerável rompe o restante do texto e vislumbramos o que parece estar faltando em outro lugar. O tratado V, 3 (49) capítulo 17, é um exemplo impressionante. Se o nascimento e suas dores são um modelo de criatividade em Platão e Plotino, o autoconhecimento nessa escala deve ser um negócio doloroso e até confuso.
- e. O tipo de visão do mundo que, de qualquer forma, será adequada não pode ser alcançado sem a forma adequada de endereço, uma vez que não está inteiramente ao nosso alcance. A oração, portanto, em V, 8, 9, é a extensão natural do reconhecimento reflexivo da beleza no poder genuinamente outro, sem o qual a beleza de conhecer e ser conhecida no intelecto, da qual Plotino fala, é impossível. . Se olharmos para esta bela passagem por um momento, podemos ver seu caráter inclusivo e em gratidão. Nada fica de fora, exceto, em última análise, o "mat-ter" (no qual vê abaixo). Vamos levar tudo de forma transparente no *raciocínio discursivo* (9, 1–7) : isto mundo (ou seja,, o mundo que nós *Vejo*). Deixei existe um *imaginação brilhante* disso na alma (7-10). *Mantenha isso* e tire outro de si mesmo, Plotinus ordena; não o torne menor, mas desmaterialize: remova a massa (10–13). Em outras palavras, para preparar o olho para ver a beleza inteligível, expanda a gama do olho e não deixe beleza para trás. Plotino continua: “E invocando o deus que fez o que você tem a imagem imaginativa, ore para que ele venha. E que ele venha, levando seu mundo com todos os deuses ele . . .”(13 e segs.). Inclusão (com negação ou remoção) e oração são as formas apropriadas de endereço dialógico nos dois mundos, para inteli-

14. No mal, veja 4.11 abaixo, juntamente com: B. A. G. Fuller, 1912; E. B. Costello, 1967; J. M. Rist, 1961, 1974, 1983; D. O'Brien, 1971, 1977, 1991; J. M. Narbonne, 1.

ble beauty é o meio reflexivo de ambos, não uma propriedade, mas o próprio mundo di-vine. O tratado V, 1 (10) capítulo 6, é um exemplo impressionante de oração nesse sentido. “Falemos assim invocando o próprio Deus não na palavra falada, mas estendendo-nos com a alma em oração a ele, sendo assim capazes de orar sozinhos a ele” (6, 8–11).¹⁵

- f. Plotinus enfatiza que, para atingir qualquer identidade com intelecto, devemos deixar de ser espectadores: “O vidente afiado tem o que é visto em si mesmo”; por um lado, isso é “ver todo”, já que “toda a alma” está com beleza e está completamente bêbado com néctar (10), 32 e segs. os amantes reconhecem isso imediatamente, Plotinus diz; por outro lado, até o vidente afiado, “Porque ele tem muitas coisas,” não sabe que ele tem o objeto de visão como sujeito dentro dele” e olha para ele como se estivesse fora de si, porque ele olha para ele como se fosse um objeto visto e porque ele quer olhar para ele ” (10), 35-8).
- g. Esse escrutínio de fora também é importante, pois é preciso ter visões *testado*: Mas ele (o vidente afiado) deve, ao vir aprender sobre o deus “Permaneça dentro de uma marca específica dele e exerça discriminação ao procurá-lo para determinar o que ele está entrando; e quando ele aprendeu de boa fé que está entrando na coisa mais abençoada, ele já deve se entregar ao que está dentro e se tornar, em vez de alguém que já vê um objeto de visão de outro que o contempla brilhando com pensamentos que vêm dali ” (11), 13-19).

Essa visão equilibra imagem, experiência, discriminação inteligente e boa fé. Também integra implicitamente vários pontos de vista diferentes na experiência de aprendizado: o ponto de vista da terceira pessoa para o escrutínio objetivo (ele, ela, isto) o ponto de vista da primeira pessoa sobre discriminação reflexiva (EU, nós) e finalmente, o segundo ponto de vista por filho (EU, tu) em que me vejo através dos seus olhos—da perspectiva dos olhos do outro *como um sujeito* Podemos pensar nisso como uma experiência de “amor divino”. Essa sempre será uma pergunta irritada para o neoplatonismo? No entanto, deve ser uma experiência em algum sentido de ser encantado e amado apenas por si mesmo, o culminar do hábito da boa fé é uma experiência de puro prazer amoroso (cf. V, 8, 12, 5: “pois ficou satisfeito com o que deu à luz e se deleita com seus filhos e, portanto, manteve tudo com ele”).

Portanto, a apreensão da beleza como totalidade da causalidade neste mundo e como ser auto-reflexivo no intelecto não ocorre sem uma série de qualificações práticas

15. Compare o ditado bem conhecido de Teodoro de Asine, aluno e rival de Iamblichus, frequentemente citado por Proclus: “todas as coisas rezam, exceto a Primeira” (*No timaeum* 1, 213, 2–3).

cátions : (uma) preparação dos órgãos de recepção, o despertar dos sentimentos mais profundos e, conseqüentemente, a necessidade de um treinamento adequado da alma; (b) a repetição das limitações do percipiente em questão (e o objeto percebido) (c) a chamada ao autoconhecimento integrativo; (d) prático, exercício espiritual; (e) inclusividade, remoção, e oração; (f) identidade transformadora; e (g) um equilíbrio entre o teste analítico da experiência e a boa fé.

Várias perguntas finais permanecem para concluir nossa breve descrição deste tópico.¹⁶ Como o mal se encaixa nessa imagem? É beleza verdade e verdade beleza, como Keats tem? Ou, em outras palavras, quais são as limitações da beleza e qual o papel que esse desempenha? Por que a disforme, como Plotinus sugere em outros lugares, deve ser extremamente bonita?

4.11. Como o mal se encaixa nessa imagem? (V, 8, 11)

Como o mal se encaixa nessa imagem?¹⁷ Pertence à mesma ciência conhecer os contrários que se enquadram em sua esfera, sustenta Aristóteles. Plotino também se aproxima do belo com o feio em mente (cf. I, 6 [1] 5, 22 e segs.: um conhecimento do que se acha desagradável talvez seja uma ajuda para reconhecer o que é esteticamente agradável). A alma “se encolhe e rejeita” o feio, ele argumenta em I, 6 (1) 2, como algo estranho ao seu ser essencial, que deve ser um poder de formação. A feiúra é disforme no sentido de que a matéria de alguma forma resistiu a ser moldada pela forma (2, 3–18). Agora isso é curioso, porque Plotinus também argumentará que a beleza no sentido mais alto é a disforme. Como ele pode manter coerentemente as duas visões? E o que ele quer dizer com atribuir um tipo de resistência à matéria? A feiúra é uma espécie de maldade (Plotino, em uma ocasião, usa o termo *Formato* do mal) divulgado pela resistência da matéria à forma, de modo que é a matéria que é o princípio supremo do mal? Mas como uma matéria supostamente “passiva” pode ser resistente? Em

16. Onde estão agora as pedras com as quais começamos? A imagem de pedras vestidas e despidas nos levou à ascensão à beleza inteligível, mas parece que por V, 8), 10), eles se tornaram uma montanha: “Assim como, isso costuma acontecer, as pessoas que sobem para lugares altos onde a terra tomou um tom amarelo-dourado são cheias dessa cor e feitas como a terra sobre a qual andaram ” (10), 26-9). Portanto, a beleza da pedra não estressada é exatamente isso: não precisa ser um ponto de fuga planisférico, pois quando admite um mundo de sol e cor, também é uma montanha. *Ennead* V, 8, 1–10 é, parafraseando Wallace Stevens, o tratado que “tomou o lugar de uma montanha” (de acordo com o título de seu famoso poema “O poema que tomou o lugar de uma montanha”): “Lá estava, palavra por palavra, / O poema que tomou o lugar de uma montanha./ Ele respirou seu oxigênio . . . / Isso o lembrou como ele precisava / Um lugar para ir em sua própria direção,/ Como ele recompôs os pinheiros,/ Trocou as pedras e abriu caminho entre as nuvens,/ Para as perspectivas que seriam certas,/ Onde ele estaria completo em uma conclusão inexplicável: / A rocha exata onde suas inexatas coisas / descobririam, finalmente, a visão em que eles se aproximaram,/ Onde ele poderia mentir e, olhando para o mar ./ Reconheça sua casa única e solitária.”

17. No mal, ver B. A. G. Fuller, 1912; E. B. Costello, 1967; J. M. Rist, 1961, 1974; D. O'Brien, 1971; P. Pecorino, 1981; K. Corrigan, 1996a.

de qualquer forma, Plotinus tem algumas coisas interessantes a dizer sobre o mal em V, 8, 11. A idéia de que poderíamos "querer perceber demais", como querer que as coisas fossem longas para nós ou querer pertencer apenas a nós mesmos¹⁸ que ele chama de início dos males para as almas em V, 1 (10) 1, parece provocar uma meditação bastante profunda sobre o efeito sobre nós do que poderíamos chamar de "males" físicos e morais :

As percepções dos males têm um impacto mais forte sobre nós, mas deixe menos conhecimento porque é expulso pela força do impacto; pois a doença nos atinge mais, mas a saúde tranquila e agradável nos dá uma melhor compreensão disso; pois vem sentar ao nosso lado, já que é nosso e está unido a nós. A doença é algo estranho e não nosso, e tão óbvio é porque parece ser muito diferente de nós. Mas não temos percepção do que nos pertence e, como somos assim, somos compreensíveis para nós mesmos quando fizemos do autoconhecimento um com nós mesmos. Então, também, quando estamos mais de acordo com o intelecto, parece que não sabemos nada . . . (V, 8, 11, 25-34).

Nossas percepções do mal - luzes, injustiças, terremotos - têm um efeito físico mais forte sobre nós do que qualquer sensação normal de bem-estar. Eles nos "atingem" e tiram bom senso de nós. A doença nos viola, enquanto nem percebemos uma boa saúde silenciosa (como "ciência" no intelecto acima) sentada ao nosso lado. A irrupção da praga vem de fora, mas não temos consciência do que e quem somos que, sem autoconhecimento, somos simplesmente incompreensíveis para nós mesmos; mesmo assim, conhecer a nós mesmos parece não saber nada. Um notável auto-retrato psicológico de ser humano!

Por que deveria ser assim?? Por que o mal deveria ter esse efeito?? Por que deveria ser estranho para nós?? Como a matéria pode ser resistente ou má quando Plotinus pensa claramente que este mundo visível é criado como um bem e que a matéria também é uma forma final?

Se voltarmos ao nosso tratamento da matéria no capítulo 3.8, lembraremos que a matéria formada é uma realidade positiva para Plotinus (assim como está aqui em V, 8), 7)) mas que a indefinição da matéria requer também uma análise negativa e um truque especial para falar sobre o indeterminado. A indeterminação da matéria é tal que é potencialmente tudo, embora na verdade não seja uma coisa. Está *positivo* o caráter (que é potencialmente tudo) é paradoxalmente uma função do seu próprio *negatividade* (que na verdade não é coisa). Ao contrário do poder hiper-determinado daquele, nesta paisagem não há verdade, pois não há coisas ou formas determinadas como portadoras da verdade ou falsidade sobre as quais podemos "liderar" nossos julgamentos. Isso é porque a indeterminação pura, em uma análise negativa, é a privação de opostos, não, como em uma análise positiva, uma potência genuína para os opostos. Portanto, quaisquer predica-tions que possamos fazer de uma indeterminação carregada negativamente (ou seja,, importa como pura privação de tudo) são falsas. Portanto, se queremos dizer com matéria "coisas" ou qualquer coisa que seja formada, a matéria é positiva. Mas se queremos dizer por privação de matéria, indefinida

18. Cf. Agostinho em *curiositas*, *Confissões* 10.

ness e indeterminação negativa (podemos pegar a mudança de ênfase, por exemplo, nas duas frases diferentes: falta matéria *forma*; e importam *falta* forma) então a matéria, nesse sentido, para Plotinus não é nada agradável ou simples ausência; é uma ausência, negatividade, ou não-ser que tenha efeitos reais no mundo e possa até condicionar muito do nosso pensamento, uma vez que a ausência pode ser experimentada de quantas maneiras a matéria aparecer.

Portanto, a matéria no sentido negativo é falsa, malformada e má (cf. II, 4 [12] 16). Em seu trabalho final sobre esse assunto (I, 8 [51]), Plotinus argumenta (contra as concepções aristotélicas e estóicas totalmente positivas) que, embora a substância individual não tenha contrário (ou seja., "John" não reflete "-John" na antimatéria), a substância no sentido mais amplo da forma se opõe à matéria no sentido de privação e maldade. O que quer que esteja enraizado na natureza de um desses princípios se opõe ao que pertence à natureza do outro (cf. Eu, 8 [51] 6 em geral). Isso compromete Plotino a um dualismo radical em sua visão dos compostos físicos? Pode haver alguma justificativa para supor isso, mas sua visão é um pouco mais sutil do que fazê-lo seria muito baixa. A matéria não é um princípio desconectado "separado" da forma. Quando Plotinus diz que não há "meio" entre forma e matéria (por exemplo, VI, 7 [38] 23, 13–

14) como substância e anti-substância (I, 8, [51] 6), ele não quer dizer (a) que a matéria é um princípio independente ou separado (afinal, é gerado pela alma; cf. III, 4 [15] 1) ou (b) que de alguma forma possui poder independente (a matéria é uma "causa" ou "princípio" apenas no sentido de *deficiência*, não eficiência; a matéria é a *deficiente* causa da queda da alma, mas a alma fornece o poder e a liberdade eficientes; cf. I, 8 [51] 14) ou (c) mesmo essa forma não está unida à matéria (pois na forma física de com-pounds está unida à matéria). Ele quer dizer que a matéria é diferente da forma de uma maneira mais extrema do que qualquer outro tipo de contrariedade formal. Nesse sentido, a matéria não pode ser encaixada em um esquema genérico de coisas.

Além disso, quando Plotinus chama a matéria de maldade, ele não significa que as "coisas" das quais as coisas são feitas sejam más. Todas as coisas no universo físico são boas, exceto na medida em que são *não tem* o que deveria ou poderia ter. Os corpos divinos pesados, por exemplo, são *perfeito*, e o mesmo se aplica em diferentes graus de todos os compostos físicos, exceto que sua matéria não é dominada para sempre. Em termos gerais, a matéria desempenha um papel completamente positivo (1) na forma (a), na medida em que a matéria já vem de alguma forma (cf. III, 8 [30] 2, 23–24) ou (b) na medida em que a estrutura do material já esteja incluída na formação *logotipos* como o que Plotinus chama de *logotipos* da matéria (cf. III, 3 [48] 4) e (2) na medida em que é moldado pela forma, ou *logotipos* (cf. III, 8 [30] 2, 25); III, 4 [15] 1, 14–16). Na medida em que o mat-ter não é tão moldado, mas é privado, corrupto e indeterminado, no entanto, é um subordinado, mas *oposto* princípio cuja negatividade é um fato real da experiência comum a não ser subestimada. A ausência do que deveria estar presente, portanto, não é uma condição indiferente ou moralmente neutra ou uma simples inexistência, mas a intrusão de diferença negativa. Plotinus argumenta que

essa negatividade, tanto em nós quanto nas coisas, é uma faceta da experiência comum vislumbrada em todos os tipos de menores

formas de ausência, feiúra, decadência e falhas morais e físicas, bem como na morte e casos mais extremos de corrupção moral. É uma negatividade que não pode ser transformada em coisa ou substância, por um lado, ou simplesmente pensada fora da extensão por abstração ou romantismo, por outro.

Os dois lados do pensamento de Plotino sobre a matéria estão presentes em seu tratamento positivo do mundo físico e em sua criação aqui em V, 3. Por um lado, da perspectiva da sabedoria, a matéria é uma "forma final", mas é difícil "encontrar" oculto sob todas as formas. Por outro lado, o "fantasma da matéria" em nós mesmos é *não* incluiu, juntamente com a percepção, o raciocínio discursivo e a imaginação na ascensão anagógica da oração em V, 8, 9. As substâncias que “não são verdadeiras” em V, 8, 5, 19 (no contexto de *sophia*) tornam-se “substância falsa” em 9, 43, quando consideradas necessitadas de uma beleza que não é sua e, portanto, efetivamente destituída por si só.

A matéria é, portanto, passiva à forma, mas resistente em sua própria negatividade, e quanto mais fraca a forma, menor a potência que possui sobre o campo carregado negativamente no qual se encontra e ao qual continua a se agarrar (como Narciso ao seu reflexo) por medo de que ele próprio não seja nada sem o nada em que parece estar “.”É por isso que nossas percepções de males parecem nos derrubar.

4.12. As limitações da beleza: qual o papel que esse desempenha??

Vamos finalmente para o outro pólo do pensamento de Plotino e perguntamos qual o papel que esse desempenha no belo. Quais são as limitações da beleza? Por que a disforme se torna a supremamente bonita??

Quando Keats conclui seu "Ode em uma urna grega" com o pronunciamento vatic, “A beleza é verdade, verdade beleza '—isso é tudo que você sabe na terra, e tudo o que você precisa saber,”Ele parece capturar duas características atemporalmente trágicas do pensamento e da vida humanos: por um lado, o eternamente fresco, não preenchido, poder sempre prestes a ser realizado e potência de grande arte, que o poema sugere poderosamente e, por outro lado, a ambiguidade de determinar a própria vida na equivalência de verdade e beleza; isto é, a ambiguidade de que a realização de qualquer coisa no tempo leva à sua morte e ao desaparecimento da potência expressa no fato, ou mesmo a ambiguidade do sublime enigma contido na identidade da verdade e da beleza no mundo inteligível, que esconde o fato de que neste mundo determinado o verdadeiro nem sempre é o belo. Certamente para Plotino no mundo da substância falsa, nem a beleza é verdade nem a verdade. Somente no intelecto existe essa identidade: “É por isso que o ser é algo que se anseia porque é idêntico ao belo, e o belo é amável porque está sendo” (9, 40–1). Mas há algo sobre potência e poder, como Keats sugere, que vai além da verdade inteligível da beleza?

No próximo tratado da grande obra, V, 5 (32), Plotinus estende seu modelo estético de luz explicitamente para incluir o poder auto-dependente do Um (ver especialmente V, 5, 7), mas distingue nitidamente entre Beleza e o bem. Ele é-

Parece que a compreensão do belo e o despertar do amor chega àqueles que já estão de certa forma acordados, enquanto a presença do bem é tão profunda que a temos, quer estejamos acordados ou dormindo: está sempre conosco; não precisamos lembrá-lo.¹⁹ A beleza, por outro lado, causa dor e até atrai aqueles que não sabem o que está acontecendo para longe do bem “, pois o amado afasta um filho de seu pai; pois a beleza é mais jovem ”(12, 36–7).²⁰ Portanto, a presença gentil, branda e íntima do Bem (que é mais familiar para nós do que para nós) é o objetivo final e mais amplo de todo desejo.

Por outro lado, em um trabalho ainda posterior, VI, 7 (38), Plotinus deixa claro que a fonte da beleza é, em última análise, o Bom. Como vimos acima, ele chega ao ponto de sugerir que, para nós, a beleza de qualquer coisa, incluindo o intelecto, é chata ou inativa “até pegar uma luz do bem” (22, 10–14). Este é o jogo de luz que nos encanta: “Pois cada um é o que é por si só, mas torna-se desejável quando o Bom o pinta, dando graças como eram a eles e amor apaixonado aos desejadores” (22, 5–7).). Até a luz viva em uma pessoa feia é uma beleza preferida à bela estátua ou a um rosto morto, argumenta ele, porque a luz viva da alma já está paralisada pelo poder do Bem (22, 27–36). A pura disformação do Bem que dá cor a todas as formas determinadas é a fonte da beleza: “Portanto, o poder de tudo é uma flor da beleza, uma beleza que faz a beleza. Pois gera beleza e a torna mais bonita pelo excesso de beleza ”(32, 31–3). Mas Plotinus vai um pouco mais longe ainda: essa disforme é o primeiro presente do bem ao intelecto, de modo que até a fonte da beleza inteligível *em intel-lect* é disforme: “uma vez que é o princípio da beleza, torna isso bonito . . . não em forma; mas faz com que a própria beleza que vem seja dela seja disforme, mas de outra maneira ”(32, 24–6). A beleza inteligível é uma média entre duas faces de uma única beleza: a auto-identidade do próprio ser e o dom disforme do Bem em e de onde essa identidade emerge.

Por que devemos supor que a beleza é disforme?? Plotinus argumenta que, no desejo do Bem, há algo que vai além do intelecto e da alma. Mesmo quando desejamos que a vida e que existamos para sempre e sejam ativos, ele diz, não estamos desejando intelecto por si só, ou alma, mas intelecto precisamente *tão bom* (VI, 7,

19. Cf. Levinas (em Peperzak, 1993, 107): “A transcendência do infinito com respeito ao ego que é separado dele e pensa que constitui a primeira marca de sua informação - foi colocada em nós. *Não é uma reminiscência*”(ênfase adicionada).

20. A capacidade da beleza de esconder o bem e subverter o valor mais profundo, porém mais silencioso, do desejo mais antigo ou primordial em favor da atração do jovem é explorada pelo poeta alemão Hölderlin (de Sócrates e Alcibíades): “Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste,/ Hohe Jugend versteht, wer in the Welt geblickt / Und es neigen die Weisen / Oft am Ende zu Schönem sich ” (“Quem mais profundamente pensou, amores / o que é mais vivo / Ampla experiência pode muito bem se voltar para o que há de melhor na juventude,/ E os sábios no final / Muitas vezes se curvam ao belo ”).

20, 22-4). Ao ver a cor nos corpos ou a luz de formas inteligíveis, ainda é necessário outra luz para lhes dar “graça e amor apaixonado pelos desejos.” Em uma metáfora simples de Platão *Phaedrus*, ele argumenta que nem queremos ver tanto quanto ser aquecidos, levantados, aumentados e fortalecidos (VI, 7, 22, 14; *Phaedrus* 251 b). A graça do Bem aprofunda e expande nosso ser, e assim essa graça é supremamente bonita (VI, 7, 22). Compreender uma forma ou forma ainda é apenas parte da experiência do amor: “quando você não consegue entender a forma ou a forma do que é desejado, seria mais desejado e mais amável, e o amor por ela seria imensurável” (32, 24-6).

Assim, Plotinus defende a suprema disformação da beleza, mesmo a disformidade da beleza inteligível. Ao fazer isso, ele reúne o bem de Platão *República* com o lindo de Platão *Simpósio* de uma maneira inventiva e não pouco convincente.

Capítulo 5

Conclusão

Avaliação e vida após a morte

Não podemos recriar ou retornar ao passado, então, a fim de recuperar o que ainda pode estar vivendo no pensamento, arte, e vivia experiências de épocas passadas, somos forçados a transformar essa herança e a encontrar algo totalmente novo dentro dela, algo que aponta para o nosso próprio futuro. Essa criatividade transformadora era uma característica do próprio Plotinus, como vimos. Plotinus, o leitor, absorveu rapidamente o que leu e adotou uma linha pessoal distinta, afirmando o que ele realmente sentia sobre o assunto em questão (*Vida*14). Sua transformação pessoal, criativa, porém abrangente e muitas vezes indireta das filosofias greco-romanas anteriores em uma nova forma de pensamento é, sem dúvida, uma parte importante de sua herança. Plotinus não escreve nenhum comentário e não tenta reconciliar Platão e Aristóteles. Em vez disso, ele mostra como se pode pensar criativamente através de quebra-cabeças filosóficos por meio de idéias, problemas e imagens sugestivas em Platão, Aristóteles, Estóicos e outros de uma maneira que sintetiza e ilumina o pensamento antigo como um todo, fornecendo uma interpretação coerente e convincente de Platão.¹ Ao mesmo tempo, O pensamento de Plotinus é muito "orientado para o futuro," Como Jean Trouillard observou, pelo menos no sentido de que tantos elementos parecem esperar mais tarde importantes desenvolvimentos na história do pensamento ocidental, bem como ser agradáveis com características importantes do pensamento oriental.² Permitam-me primeiro avaliar alguns desses elementos antes do fechamento com um breve relato da estranha, mas fascinante história subsequente da recepção do *Enneads*.

5.1. Avaliação

A antropologia de Plotinus abre novos caminhos de muitas maneiras diferentes. Plotinus fornece uma nova compreensão da relação alma-corpo que põe fim ao conflito não resolvido entre o dualismo platônico e o entelecismo aristotélico de uma maneira sem paralelo até a abordagem bastante aristotélica de Tomás de Aquino *Summa Theologiae* I, pergunta 75 e seguintes. Não apenas isso, mas ele também pro-vide de uma imagem coerente da própria natureza da alma como um poder unificado e indivisível

1. A questão da interpretação de Platão e Aristóteles é fundamental de diferentes maneiras para todo o neoplatonismo subsequente, seja em Porphyry, nas escolas atenienses e alexandrinas subsequentes, no mundo islâmico posterior e assim por diante (ver 5.2 *Vida após a morte* abaixo); no entanto, não há espaço para desenvolver a questão neste breve capítulo final.

2. Jean Trouillard (1961) "A lógica da atribuição" *Filosófico Internacional Trimestral*132.

ela mesma e ainda um poder de animar corpos por sua presença. Isso significa que Plotino pode manter a unidade substancial do que significa ser humano e, no entanto, explorar a grande variedade de focos possíveis, do “besta” ao intelecto, com um relato preciso de como o homem está relacionado à alma e ao intelecto. (cf. I, 1, 8 e 13; V, 3 [49] 3–4). Claro, grande parte da ênfase de Plotino na realidade da alma humana, nosso eu interior, e a necessidade de um retorno genuíno a si mesmo e a Deus (em virtude da vida interior da purgação, iluminação, e unificação) teve uma imensa influência sobre o pensamento cristão posterior e a prática ascética. Mas sua filosofia do eu multidimensional, seu senso das dificuldades envolvidas em qualquer autoconhecimento genuíno, sua convicção de que a fonte mais profunda de desejo reside na alma e no intelecto para algo maior que eles, e sua opinião de que mesmo esse desejo deve ser testado pela ambiguidade entre a atração atraente da beleza e a presença mais gentil e primordial do bem—tudo isso, finalmente, com sua crença no inconsciente e no pré-consciente, parece anular as preocupações contemporâneas em psicologia cognitiva e em várias formas de psicoterapia, de Freud a Jung e Frankl.

Talvez o mais impressionante de tudo para o leitor moderno de III, 8), é o sentido vívido de Plotinus, desenvolvido a partir de Platão e Aristóteles, que somos parte de uma grande vida ou regismo (não é um mecanismo organizado por polias e alavancas) cuja realização viva brota da contemplação mais profunda e intensiva de um organismo inteligível. Este último é onde a verdade realmente reside, mas como o intelecto é onipresente, essa verdade é aberta a qualquer pessoa e a qualquer coisa a qualquer momento, ao mesmo tempo, nunca deve ser instanciada em lugar algum. Em nossos próprios tempos, nos tornamos cada vez mais conscientes da interconectividade de tudo e da necessidade de re-esperar até coisas aparentemente não vivas como entidades complexas por si só e não simplesmente como propriedades manipuláveis para nosso próprio consumo. Também estamos cientes de que, para levar em conta a enorme diversidade das ciências e das artes, não podemos mais continuar adotando um único paradigma científico, como o da física ou da química ou mesmo da matemática. A biologia precisa de seu próprio para-digma, por exemplo, e qualquer filosofia da ciência, em um sentido mais amplo, também precisa incluir o sujeito que está investigando. O modelo reflexivo de Plotinus de contemplação viva com sua insistência bastante surpreendente de que a realidade é fundamentalmente holográfica (ou seja, que todas as partes contêm o todo, mas cada parte à sua maneira) e que todo ser deve ser capaz de retornar a si mesmo de forma inclusiva, a dualidade multidimensional de objeto-objeto, na qual cada um se reflete no outro, parece anos-luz à frente de alguns dos paradigmas científicos modernos mais simples, baseados em um acrítico-cal, supostamente objetivo, ponto de vista da terceira pessoa. Talvez ainda mais importante para os seres humanos seja a visão equilibrada de Plotinus da humanidade em relação a outras espécies. A humanidade não é a espécie mais importante, mas parte de algo muito maior. Outras espécies também têm reivindicações de pensamento e intelecto, e mesmo onde essas reivindicações não

podem ser feitas, a existência e a vida são dadas às coisas pelo Bem. Portanto, mesmo que a noção do todo seja um tanto pesada às vezes, o Plotinus funciona

estão imbuídos de um senso de respeito pelo todo, um respeito que se estende muito às partes. Após a nossa experiência do século XX, o século mais sangrento de todos os séculos; extermínios raciais tentaram em uma escala maior do que nunca; e dos problemas que se multiplicam rapidamente que enfrentamos com a engenharia genética, é ainda mais importante continuar nos lembrando da necessidade de desenvolver uma visão inclusiva, porém realista, do que significa ser humano.

Neste livro, me referi à teoria de Plotinus da criação contemplativa como criação; sem dúvida, alguns leitores vão se interessar por isso, alguns deles especialistas no campo. Afinal, o que tem o verbo grego *poiein*, "fazer", em comum com o verbo latino *crear*, "Criar", se também concedermos a diferença total na significação para os pontos de vista cristão ou judeu de uma divindade pessoal e criadora? Não peço desculpas por isso. Plotinus não era cristão nem pensador judeu. Não, no entanto *Enneads*, o livre arbítrio criativo de alguém gera todas as coisas a partir do infinito, superabundante e nada de seu poder - quase o mais próximo possível da "criação do nada". Não é acidental, portanto, que quando Tomás de Aquino, mil anos depois, veio enquadrar sua grande obra-prima teológica inacabada, a *Summa Theologiae*, ele fez isso de acordo com os três momentos constitutivos da criação neoplatônica: cumprimento, procissão e conversão, ou em termos cristãos, o poder de Deus, a procissão das coisas criadas e o retorno das coisas criadas através da encarnação, sacramentos, a ressurreição e as últimas coisas. Do ponto de vista filosófico, a transformação criativa é a marca mais segura do respeito.

Outra característica importante do pensamento de Plotinus é o desenvolvimento de novas formas de linguagem para refletir diferentes domínios do discurso. No caso da matéria como um campo negativo da indeterminação, Plotinus modha um discurso para refletir um do-main no qual não há seres reais e, portanto, nenhuma verdade ou falsidade sobre a qual repousar o pensamento discursivo. Portanto, sua linguagem sobre a matéria rompe as restrições de nosso pensamento normal, não muito diferente da maneira como a descoberta da mecânica quântica no século XX obrigou os físicos a desenvolver maneiras inteiramente novas de pensar e falar sobre indeterminação. A visão de Plotinus sobre a negatividade da matéria foi rejeitada pelos filósofos neoplatônicos subsequentes e, é claro, pelos pensadores cristãos; no entanto, o principal impulso de sua visão é que o mal é

a forma de ausência, privação ou não-ser com conse-quências profundamente perturbadoras no mundo real teve uma grande influência sobre Agostinho e sobre Tomás de Aquino muito mais tarde (através de Pseudo-Dionísio - sobre o qual veja abaixo) e deixou sua marca indiretamente sobre Sartre, Heidegger e muita literatura moderna (por exemplo, Dostoiévski).

No caso daquele, A teologia negativa de Plotinus e a linguagem que ele desenvolve para falar sobre o que está além do determinado ser são de imensa importância. Através de Plotinus, o vocabulário, imagens, e métodos de experiência mística são transmitidos direta ou indiretamente a pensadores

diferentes como Gregório de Nissa (na Turquia no século IV) Agostinho (na África no quarto e

séculos V), Dante (na visão final do *Divina Comédia*, *Paradiso*, canto 33, nos séculos XIII e XIV), os místicos da Renânia (Meister Eckhart, c.1260–1327, e seus alunos Tauler, c.1300–61, e Suso, c.1295–1366), Nicolau de Cusa (1401–64), João da Cruz, Jacob Boehme e. Isso por si só seria importante, mas é igualmente notável porque coloca centralmente a questão do significado dessa experiência e em que sentido ela pode ser compatível com o pensamento filosófico. Também é significativo por causa da orientação "futura" que isso dá a todo o pensamento de Plotino: "todas as coisas ainda não existem, mas estarão" (V, 2 [11] 1). O Bom, ou o Único, é propriedade de ninguém, mas de maneiras diferentes a experiência de todos. Portanto, ninguém pode reivindicá-lo, mas ninguém pode evitá-lo. Ele, ela, nada pode ser predicado a esse poder que está sempre no futuro de seres determinados e que só pode se manifestar de sua própria perspectiva. Aqui Plotino é agradável a muitas formas de pensamento do Oriente-Sudeste (como ele também está em seus pontos de vista sobre o destino da alma e a inatividade do intelecto). Podemos falar, por exemplo, de formas teístas ou não-heístas do budismo, mas se mesmo a palavra "deus" não é adequadamente baseada em tal experiência, então as categorias que empregamos empalidecem em insignificância ao lado da experiência. Em outras palavras, para Plotinus, existe uma perspectiva além de todas as determinações que não podem ser manipuladas em categorias derivadas ou nas divisões de raça, denominação religiosa, fraternidade ou não. Ao mesmo tempo, essa perspectiva é uma unidade sobre a qual podemos falar significativamente de nossa própria experiência. Longe de abolir a diferença, no entanto, estabelece diferenças, de acordo com a visão de Plotinus, embora não as divisões que nos separam umas das outras e bloqueiam a luz de um sol compartilhado. Esta é, obviamente, uma afirmação importante que não é aceita pelos materialismos mais paroquiais de nossa época. Mas a questão é a seguinte: podemos ser suficientemente inclusivos sem a dimensão transcendente? Se é verdade que mesmo níveis inteligíveis de significado podem ser adequadamente divulgados apenas de suas próprias perspectivas, então pode parecer que não podemos nos pré-encontrar da dimensão transcendente sem destruir o próprio terreno em que estamos e sem câibrar o mundo inteiro no ego convencional de nossa própria preferência. A unidade e a universalidade são simplesmente o produto de nosso próprio bom senso e vontade de comunidade, ou fazem parte de nosso próprio ser e de todas as coisas e, no entanto, um princípio além de tudo? Platão, Aristóteles e Plotino eram da opinião de que nós, seres humanos, tínhamos que despertar uma maneira muito maior de ver o mundo para estarmos totalmente presentes a ele. Isso formou uma base (com as Escrituras e a vida de Cristo) para entender as tradições ancoreticas e monásticas cristãs posteriores. Um escritor cristão do século IV, Evagrius de Pontus, coloca desta maneira: "O monge é separado de todos e unido a todos. O monge é aquele que se considera um com todos, porque se vê aparecendo continuamente em cada pessoa" (*Tratado sobre Oração* 121-25). A retirada ascética do

mundo e, mais ainda, a própria vida mística são paradoxalmente talvez maneiras de estar presente no mundo, assim como em Plotinus e em Proclus mais tarde³⁾ a presença do Uno é mais extensa do que a presença de intelecto e alma. Se essa ou algo parecido é a perspectiva que pode nos aproximar do mundo e de um respeito inclusivo por todas as suas partes, precisamos dela mais hoje do que nunca.

Finalmente, O trabalho de Plotinus sobre beleza inteligível e sua teoria da arte e atividade artística, através de muitos intermediários (Pseudo-Dionísio, Agostinho, Tomás de Aquino, Dante, e Ficino entre eles) teve esse impacto no renascimento italiano, mais tarde filosofia alemã (especialmente Kant e Schelling) e sobre os poetas românticos britânicos, particularmente Coleridge e Wordsworth, é perspicaz de tantas maneiras que seu significado é fácil de ignorar :

1. Derrota qualquer dicotomia espacial simples entre os mundos sensível e in-inteligível, pois essa beleza não está apenas dentro da alma, mas brota da forma e da alma em todos os lugares, capacita nossa compreensão, percepção e até mesmo nosso simples prazer estético no mundo. beleza de pessoas e coisas.
2. Beleza inteligível é o meio em que sujeito e objeto vêm para refletir o ser um do outro. O prazer na beleza interior de outro filho, como nossa própria beleza, faz parte de nossa experiência imediata de ser. A beleza inteligível, portanto, revela a conexão essencial do eu com os outros e do eu com o eu de maneiras mais imediatas do que a nossa experiência mais externa e dividida de outras coisas. O ser é mais imediatamente experimentado do que se tornar.
3. A paisagem interior de tal beleza traz a imaginação filosófica para um foco novo e poderoso.⁴ “Cada uma das coisas sobre as quais falamos existem belas imagens do tipo que alguém imagina existir na alma do homem sábio” (5, 22). O que a mente não pode conceber, a imaginação tenta penetrar pelo experimento de imagem, exercício e oração, uma vez que a imaginação filosófica também está ciente de suas próprias limitações. Assim, em V, 8, 9, o cosmos sensível é literalmente oferecido, através de um pensamento discursivo infundido na luz da imaginação, para ser transformado de "uma imaginação brilhante de uma esfera" em um cosmos inteligível com tudo incluído. A importância disso para a arte e a literatura não pode ser subestimada. A partir daí, a imaginação intelectual e religiosa teria uma função projetiva que vinculava o sentido ao pensamento e além. Essa é a essência da imaginação simbólica: reunir (sym-bolon), diferentes modalidades, diferentes

3. Veja Proclus *Elementos da Teologia*, adereços. 57, 71-2. Mas para Proclus isso significa que a matéria não pode ser má.

4. Sobre a imaginação em Plotinus, veja H. J. Blumenthal, 1971; III, 8 (30), 4; IV, 3 (27), 28-32; IV, 4 (28), 13; I, 4 (46), 10.

mundos e, finalmente, para dizer ou quebrar a imagem por transformação. A fantasia de Dante ("Alta imaginação") cujo poder atravessa todas as paisagens da vida e do espírito e falha apenas diante da mais alta visão do Amor em Paradiso, canto XXXIII, 133-145, faz parte do patrimônio de V, 8: "Aqui o poder falhou na elevada imaginação, mas já meu desejo e vontade . . . foram girados . . . pelo amor que move o sol e as outras estrelas." Chega um momento nas vidas intelectuais e espirituais em que a esfera humana deve ser girada por outra. Nesses casos, só é possível preparar e esperar passivamente para ser movido ou alterado. No entanto, a imaginação - mesmo nesse estado afetivo e passivo - pode ir aonde nossos processos de pensamento normais não podem.

4. Finalmente, V, 8, desenvolve uma nova visão da ciência, prestando muita atenção à beleza proposital dos objetos artísticos e naturais e vinculando essa beleza reflexivamente à alma de quem vê. A causalidade é uma forma de ver a beleza, de desembalar em causas (ou seja,, em diferentes contagens de ac por que as coisas ficam juntas "linda"), uma beleza que já contém todas as suas relações: "O que é bonito então dessa maneira e o que só poderia ser revelado com dificuldade, ou mesmo nem um pouco, por in- indagação para ser necessariamente assim . . . existe desta maneira antes da investigação e antes do raciocínio" (V, 8, 6). Além disso, V, 8, é um trabalho experimental no sentido de prestar muita atenção e querer testar sua experiência (cf. V, 8, 11, 13 e segs.). Esta é exatamente a visão que dará origem ao nascimento da ciência empírica na tradição franciscana, uma areia anos depois. St. O próprio Francisco pode parecer um improvável patrocinador dessa tradição, mas ele certamente possuía o olho místico para ver a beleza inteligível e o parentesco de todas as coisas naturais. Esse espírito, desenvolvido de diferentes maneiras por Bacon, Grosseteste, Bonaventure e outros, deu origem à ciência experimental, ao estudo da ótica para o poder multiplicador da luz natural, à metafísica da luz e muito mais. Afinal, é natural que o olho místico, aberto ao transcendentem tudo, seja obrigado a testar a si mesmo e a toda a sua experiência. Nesse sentido, como observamos acima, o olho místico, embora deva escapar de certas formas de apego, está tão próximo da natureza que é capaz de ver de uma nova maneira. Aqui em Plotinus, observamos as pré-condições necessárias para o nascimento da ciência empírica e uma atenção sutil à psicologia da experiência que brota precisamente da consciência mística de tudo o que está envolvido na visão.

5.2. Vida após a morte

A história do pensamento está cheia de imprevistos e improváveis. As diálogos de Platão moldaram grande parte da tradição ocidental, mas o próprio Platão

considerou seu trabalho real como a conversa viva da alma e não deu muita importância

sobre a palavra escrita cuja impotência para fazer novas perguntas e para se defender, ele havia delineado na *Phaedrus* Quem poderia ter antecipado de qualquer maneira que um homem com o apelido Broad (*.platôn*) teria tido uma influência intelectual tão decisiva? Aristóteles também escreveu diálogos dos quais ele se orgulhava, mas todos foram perdidos, exceto por fragmentos embutidos nas obras de outros escritores; o que resta são suas notas de aula inacabadas.

O que há com Plotinus?⁵⁾ Plotinus começou a escrever apenas nos últimos anos de sua vida, e somente por causa do acidente da chegada de Porphyry à escola em Roma todos esses escritos foram preservados. No entanto, a própria escola não sobreviveu à morte de Plotinus. Porphyry fez o possível para promover o pensamento de Plotinus, não apenas com sua edição do *Enneads* e o *Vida* mas também com resumos e comentários sobre os tratados, bem como um manual introdutório (o *Frases*) com base no *Enneads*. Ele também escreveu uma introdução (*Isagoge*) para Aristóteles *Categoria-ries* que mais tarde foi traduzido para o latim por Boécio e que forneceu um foco o debate medieval sobre o status dos universais. De seus outros trabalhos e do testemunho de escritores posteriores, podemos ver que Porphyry estava interessado em questões morais e religiosas, bem como em toda uma gama de questões, da abstinência para evitar a transmigração de animais à interpretação da mitologia tradicional.⁶ Em sua metafísica, Porphyry tendia a acabar com qualquer distinção absoluta entre hipóstases, uma tendência a hipóstases de telescópios que também podem ser encontradas ocasionalmente em Plotinus.

Aluno de pórfiro, Iamblichus (c. 245-c. 325), que fundou uma escola de sucesso na Síria, criticou muito em Porphyry e Plotinus e, assim, criou uma nova forma de neoplatonismo que ajudou a iniciar escolas em Atenas e Alexandria. As críticas de Iamblichus foram radicais. Ele postulou um absolutamente inefável além daquele para evitar qualquer tendência a pensar ou torná-lo inteligível, e ele redesenhou as visões de Plotino do homem como um cosmos inteligível e da existência de uma parte não descendente da alma. Cada entidade reflete o todo, mas apenas da perspectiva apropriada para o ap de seu próprio local fixo. A alma humana não é, portanto, consubstancial com a dos deuses, nem pode migrar para outros animais. A salvação, então, não está dentro dos poderes do homem. Iamblichus também negou que o pensamento ou contemplação pura pudesse promover a união com o divino. O que foi crucial foi a realização de ações rituais apropriadas ou a teurgia (“trabalho divino”)⁷⁾ na crença de que alguém poderia alcançar o divino pela encarnação das forças divinas em outros objetos ou estátuas ou seres humanos (em virtude do poder divino espelhado em toda parte no universo e na simpatia natural de todas as partes) mas não apenas falando sobre os deuses (*theo-logy*) ou por contemplação filosófica

5. Para relatos dessa história subsequente, consulte A. H. Armstrong (ed.), 1967; R. T. Wallis, 1995, 94-178; D. J. O'Meara, 1993, 111-16; E. K. Emilsson, 1999, 356-87.

6. Para Porphyry, geralmente veja A. Smith, 1974; 1987, 717-73; 1993; e para edições e traduções, ver L. P. Gerson, bibliografia, em R. T. Wallis, 1972.

7. Sobre isso, veja R. T. Wallis, 1972, 107 e segs.; G. Shaw, 1995.

(*theôria*). Em sua metafísica, Iamblichus desenvolveu um sistema de realismo lógico segundo o qual existem objetos de pensamento antes e independentemente de nosso pensamento sobre eles (e assim, no intelecto, ele supõe uma ordem inteligível de estar antes de uma ordem intelectual de pensamento) e distinções lógicas implicam ontologi-cal (e assim uma hierarquia vasta e complicada é desenvolvida para articular todas as distinções possíveis).⁸⁾

Muito disso foi desenvolvido e sistematizado pelas escolas de Atenas e Alexandria (particularmente a primeira). Os representantes mais famosos da escola ateniense foram Syrianus (falecido em 437) e Proclus (412-485). Este último foi talvez o maior sistematizador de todos os tempos. Entre seus muitos trabalhos, havia um comentário sobre o *Enneads* (alguns fragmentos sobrevivem) e os mais influentes *Elementos da Teologia*, que condensa toda a metafísica neoplatônica em 211 proposições (cada uma deduzida de seus antecessores como na geometria euclidiana). Este trabalho antecipa o método de Spinoza *Ética* bem, mais de uma areia, anos depois. Nos grandes comentários de Proclus sobre Platão e, acima de tudo, nos dele *Teologia Platônica*, os princípios estruturais do realismo lógico são desenvolvidos sua conclusão lógica. Muitos recursos implícitos apenas no pensamento de Plotinus são desenvolvidos e transformados. Provavelmente por causa da influência cristã, a fé se torna a principal virtude teúrgica, e um amor descendente ou providencial dos mais altos para os mais baixos se torna parte integrante do neoplatonismo.⁹

Mas a reviravolta mais estranha ocorreu com uma falsificação do final do século V ou início do sexto século, que resultou em uma nova e surpreendentemente vital forma de neoplatonismo cristão. Quatro obras que tratam da teologia negativa e afirmativa, bem como da mediação da divindade através das fileiras dos anjos e das ordens da Igreja¹⁰⁾ e essencialmente destilando o neoplatonismo ateniense em nova forma cristã foram passados como obra de São. O primeiro convertido de Paulo em Atenas, Dionísio, o Areopagita, em uma tentativa de fornecer ao neoplatonismo credenciais cristãs impecáveis. Por esses motivos, o autor agora é chamado de pseudo-dionísio, no entanto, ele era um pensador original de grande sutileza por si só, e seus trabalhos deveriam ter uma influência enorme, não menos importante, sobre a teologia ocidental medieval através da tradução latina feita em 858 pelo filósofo irlandês John Scotus Eriugena (c. 810-c. 877), cujo próprio pensamento original *Na divisão de Natureza* o condenou pela Igreja por panteísmo. Thomas Aquinas, em particular, foi muito influenciado pela teologia dionísíaca, e os elementos neoplatônicos de Dionísio e outras fontes (especialmente Proclus, como veremos) são transformados criativamente em suas obras. Tanta coisa, então, para a escola de Atenas

8. Mais adiante, em Iamblichus, veja J. Dalsgaard Larsen, 1972; J. Dillon, 1987, 862–909; D. J. O'Meara, 1989; H. J. Blumenthal e E. G. Clark (eds.), 1993.

9. Ver R. T. Wallis, 1972, 142-58 (e bibliografia, 192-4); cf. também J. M. Rist, 1967, 231–46.

10. Respectivamente, o *Teologia Mística*, *Nomes Divinos*, *Hierarquia Celestial*, e *Teologia eclesiástica* (junto com algumas letras).

que foi silenciado por um estado imperial cristão hostil (Justinian) em 529, embora alguns de seus membros continuassem trabalhando na Pérsia.

Entre os membros da escola alexandrina no Egito estavam o matemático Theon e sua filha Hypatia, que parece ter representado tudo o que era gracioso, gentil e luminosamente inteligente no neoplatonismo, mas que foi brutalmente assassinado por uma multidão cristã fanática em 415. Um fazendeiro cavalheiro e filósofo amador, Synesius of Cirene - não muito diferente da nobreza que se voltou para a filosofia em Roma no tempo de Plotinus - era membro da escola e se tornou bispo cristão de Ptolemais (em 410). Portanto, as relações entre paganismo e cristianismo-tianismo eram invariavelmente problemáticas, embora a escola alexandrina tenha sobrevivido por um século além do desaparecimento da escola ateniense; por volta de 720, mudou-se para Antioquia e cerca de 900 para Bagdá. A entrada do neoplatonismo no mundo muçulmano ocorreu em várias frentes, mas talvez o ponto de entrada mais surpreendente de todos tenha sido outro motivo de alegria, como veremos atualmente.

Enquanto isso, no Ocidente, o neoplatonismo não era apenas transmitido e transformado pelas escolas da Síria, Atenas e Alexandria. O *Enneads* foram lidos por teólogos escrevendo em grego, incluindo Eusébio de Cesaréia, Basílio, o Grande, e seu irmão mais novo, Gregório de Nissa, e seu amigo Gregory Nazianzen (na Capadócia ou agora no interior da Turquia) no século IV, e também pelos grandes bispos latinos Ambrose de Milão e Agostinho de Hipona (354-430). Agostinho leu Plotino na tradução de Marius Victorinus, um professor romano de retórica, e isso (junto com outros "livros platônicos") mudou sua vida (cf. *Confissões* 7). Mais tarde, como bispo cristão, Agostinho teve uma atitude ambivalente ao neoplatonismo pagão, mas seu uso de elementos neoplatônicos em suas muitas obras demonstra, a meu ver, que ele entendeu Plotinus profundamente e transformou esse entendimento em algo inteiramente novo. Segundo seu biógrafo, Possídio, eram as palavras de *Ennead* EU, 4) (46) 7, 24-5 que o consolou quando ele estava morrendo em Hipona, com os vândalos que cercam a cidade e prestes a destruir o trabalho de sua vida: "Ele não é um grande homem que acha uma grande coisa que paus e pedras devam cair, e que homens, quem deve morrer, deve morrer" (*Vida de Agostinho*28). A tradição neoplatônica latina posterior de traduções e comentários do grego também foi construída em parte com o trabalho do cristão Boécio, que traduziu os tratados lógicos de Aristóteles e uma obra de Porfírio (o *Isagôgê*) antes de ser preso sob acusação de traição por Teodorico, rei dos godos. Enquanto aguardava a execução, ele compôs o mais acessível e influente *Con-solação da filosofia*, uma bela obra que cria uma nova síntese de poesia e filosofia, mas por qualquer motivo, nunca menciona nada cristão e, em vez disso, restringe seu escopo inteiramente ao pensamento pagão.

A entrada de Plotinus nos mundos árabe e judeu foi marcada por outro a favor da guerra, com consequências de longo alcance. Parafraseando árabe de *Enneads* IV – VI foi disponibilizado sob o título (de todas as coisas!) o *Teologia de Aristóteles* (lido por Al-Kindi [século IX], Al-Farabi [c. 950] e Avicenna [Ibn Sina, 980-1037])

e com menor autoridade, uma vez que faltavam o nome de Aristóteles, duas outras paráfrases plotinianas *A Epístola da Ciência Divina* e o *Provérbios do sábio grego*. Em parte como resultado dessas obras, o neoplatonismo passou a ter uma influência marcante no misticismo islâmico (ou sufismo). O *Teologia de Aristóteles* deve ter tido influência sobre os judeus *Cabala*, uma vez que é citado por Moses de Leon, o suposto autor do *Zohar*. Outro trabalho pseudo-aristotélico, o *Livro referente ao Bom puro*, tornou-se conhecido no Ocidente como o *Liber de Causis*.¹¹ É realmente baseado no Proclus' *Elementos da Teologia* e foi comentado e muito citado por Thomas Aquinas. O *Teologia de Aristóteles* foi traduzido para o hebraico e, portanto, não apenas influenciou o pensamento cabbalístico posterior, mas de maneiras muito diferentes deixou claramente sua marca em Ibn Gebirol (Avicbron, c. 1021-c. 1058) e Moses Maimonides (1135-1204).

Assim, através das escolas e de suas vidas pós-distantes, Plotinus passou a influenciar o nascimento da filosofia, teologia, arte e ciência nos mundos bizantino-marinho, islâmico e judeu, bem como no oeste latino na Idade Média e no Renascimento.¹¹ Bizâncio, a metade oriental do Império Romano, que durou até a captura turca de Constantinopla em 1453, tornou-se um centro de estudos neoplatônicos apenas no século XI, especialmente sob Michael Psellus (1018–79). Nossas primeiras cópias manuscritas do *Enneads* são de escribas de Bizâncio e estudiosos dos séculos XII e XIII. Pouco antes da atração de Constantinopla, George Gemistius Pletho (c. 1360-c. 1450), enviado como delegado ao Conselho de Florença em 1438, inspirou Cosimo de' Medici a fundar sua própria Academia Platônica. Os manuscritos coletados pelo aluno de Gemistius, Bessarion, quando ele logo se estabeleceu em Florença, foram transmitidos ao mundo ocidental.

Já mencionamos as complexas influências neoplatônicas no mundo medieval; por exemplo, Tomás de Aquino e Bonaventura no século XIII, os místicos da Renascença nos séculos XIII e XIV, e Nicolau de Cusa (1401-64) que escapou quando jovem de seu pai bargeman abusivo para se tornar cardeal. Cusa foi o primeiro de sua idade (mesmo antes de Galileu) argumentar que nem a terra nem o sol eram o centro do universo, pois o universo não poderia ter centro senão o infinito de Deus, em quem é a coincidência dos opostos; já que Deus estava em todo lugar e em lugar nenhum, o centro do universo não deve estar em lugar algum e ainda ser encontrado em todos os pontos. No Renascimento na Europa, todos esses fios (e mais) convergiram para o florescimento de uma nova forma de platonismo nas figuras de Marsilio Ficino (1433–99), Giovanni Pico della Mirandola (1463–94) e o mais pugnaz Dominicano Giordano Bruno (1548–1600). Sobre o desenvolvimento da coincidência de Nicholas também da doutrina oposta

11. Para uma bibliografia restrita da influência posterior do neoplatonismo no pensamento e na história bizantinos, filosofia islâmica e judaica, pensamento medieval em geral, bem como pensamento renascentista e pós-renascentista, veja L. P. Gerson em R. T. Wallis, 1972, 194–7.

por outras razões, Bruno foi queimado na fogueira. (Apenas muito recentemente uma estátua de Bruno foi erguida no local de sua morte.) Ficino e Pico mais tarde se propuseram a demonstrar a harmonia essencial do cristianismo com as várias tradições antigas, incluindo o platonismo e o cabalismo judaico (no caso de Pico). Depois de terminar sua grande tradução de Platão em 1469, Ficino voltou-se para a enorme tarefa de traduzir e comentar sobre Plotino. Este trabalho foi finalmente impresso em 1492. Suas próprias obras principais, a *Teologia platônica sobre a imortalidade da alma* (1474) e seu comentário sobre Platão *Simpósio* (1469), mostram claramente que o platonismo renascentista não foi um retorno do neoplatonismo ao "Platão original" (isso não foi alcançado até o século XIX, se é um objetivo realizável), mas mais uma grande transformação de um já tradição neoplatônica altamente evoluída. A tradução de Ficino agora tornou o Plotinus mais amplamente disponível na Europa. De fato, os grandes humanistas do final do século XV e início do século XVI, como John Colet, Erasmus de Roterdã e Thomas More, eram versados em temas platônicos e neoplatônicos, como obras acessíveis como a de More *Utopia* e Erasmus ' *Em louvor a Folly* demonstrar. O último trabalho, *Encomium Moriae*, escrito para seu amigo More, une muitas escrituras diferentes, ascético, e temas fosficos com as figuras de Sócrates e Cristo em favor de uma tese não totalmente diferente da de Plotino em VI, 7) (38) 35), a saber, isso para ver Deus, o intelecto deve se tornar não apenas "amoroso", "mas" idiota."Em 1580, a primeira edição impressa do *Enneads* em grego foi publicado.

A história subsequente da filosofia na Europa deve uma grande dívida a essa fundação fornecida pelo Renascimento. Em sua tentativa de escapar do aristotelianismo escasso-lástico de sua educação, Descartes ficou comovido com o espírito do platonismo au-gustiniano. Leibniz e Spinoza desenvolveram visões totalmente opostas da substância sobre os princípios e métodos neoplatônicos. A palavra "monada", na Leib-niz *Monadologia*, tinha sido o favorito do neoplatonismo ateniense antigo. Em um notável trabalho tardio, *Siris*, o filósofo irlandês George Berkeley começa com as virtudes da água do alcatrão, termina com a Trindade e, entre os comentários, sabe-se (e com muito grego) sobre todo o curso da filosofia antiga, especialmente o neoplatonismo. Immanuel Kant estava, é claro, precisamente interessado na relação entre o sensível e o supersensível, que ele passou a vida desenvolvendo ao longo de três *Críticas*. Goethe, Schelling, Hölderlin e Hegel admiravam as idéias de Plotinus e transmitiam essa admiração aos idealistas britânicos. A aplicação evolutiva ou evolutiva das noções neoplatônicas foi levada ainda mais longe no século XX por Henri Bergson, que reuniu idéias científicas modernas com a filosofia da alma de Plotinus. A influência plotinus e neoplatônica sobre Husserl e a tradição fenomenológica subsequente são imediatamente evidentes para qualquer leitor de Husserl *Ideias* (1913) ou a qualquer pessoa familiarizada com a interpretação idiossincrática de Heidegger da noção de verdade de Platão ou com a noção principal nos trabalhos posteriores de Heidegger sobre a iluminação (*morren Lichtung*) de ser. Na Inglaterra, é claro, o neoplatonismo teve uma influência imensa

ence na literatura, principalmente em Shakespeare (embora essa seja uma questão muito debatida) e Spenser (veja a adaptação de Spenser da abertura de *Ennead* EU, 6, na dele *Fowre Hymns: Of Beautie*, reimpresso em Wallis, 1971, 174) e, é claro, no poetas metafísicos posteriores. Em parte, através das traduções em inglês de Thomas Taylor e do movimento hegeliano no século XIX, sua influência continuou nos românticos, como Wordsworth, Coleridge, Blake, Shelley, Keats, e na era moderna, especialmente em Yeats, mas também na literatura imaginativa cristã de Charles Williams e C. S. Lewis.

Quanto à conexão anglo-americana, Alfred North Whitehead, que co-autorizou a *Principia Mathematica* com Bertrand Russell, desenvolveu uma filosofia de processo que ressoa fortemente com a visão de Plotinus do universo inteligível. Ao enfatizar a importância não apenas do conceito de potencialidade de Aristóteles, mas das noções menos examinadas de decadência e privação, Whitehead adota um tema importante que Plotinus desenvolveu em seus trabalhos sobre a matéria. É claro que, no início da América do Norte, Ralph Waldo Emerson havia desenvolvido uma filosofia apelidada de transexualismo, baseada na maior parte nas visões de Plotinus sobre a alma e a beleza inteligível. Esse entendimento, quando transformado através de sua própria leitura de Platão e (provavelmente) de Plotino, bem como através de seu próprio gênio poético considerável, resultou nos muitos poemas "neoplatônicos" de Emily Dickinson, a quem Allan Ginsberg e os poetas Beat proclamavam ser seu único Muse.

O colega de Hegel, F. Creuzer, com G. Moser, publicou uma nova edição completa de Plotinus em 1835, e Victor Cousin, contemporâneo e admirador francês de Hegel, prestou um serviço semelhante ao mundo de língua francesa (cf. Tradução e notas de M. Bouillet, 1857-1861). As traduções de textos neoplatônicos de Thomas Taylor aproximadamente ao mesmo tempo e, finalmente, a grande tradução de Stephen MacKenna (publicada em 1917-30) tornaram o neoplatonismo acessível ao mundo de língua inglesa. Essa conquista complexa formou a base sobre a qual as edições modernas (e bolsa de estudos) poderia emergir : (1) a tradução francesa de E. Bréhier (1924-38) (2) o alemão por R. Harder (1930-37) (3) o italiano por V. Cilento (1947-49) (4) o inglês por A. H. Armstrong (1966-88) (5) o (inacabado) Espanhol por J. Igal (1982-85) e (6) a grande edição crítica *Opera de Plotini* em três volumes de P. Henry e H. R. Schwyzler emergindo entre 1951 e 1973 como fruto de mais de vinte anos de trabalho meticuloso e colaboração com muitos estudiosos internacionais. Se considerarmos por um momento as probabilidades esmagadoras contra qualquer coisa de qualquer vida sobrevivente mais do que o período mais curto; se refletirmos sobre o fato óbvio de que a maioria de nós não tem idéia do que fizemos ou pensamos ontem, muito menos um ano atrás, então a real conquista

dessa transmissão e transformação de dezoito cem anos de um texto e a improbabilidade selvagem de que isso já aconteceu podem nos surpreender.

Apêndice A

Algumas passagens importantes de Platão e Aristóteles

1. Platão, *Simpósio*: 209 e 5–212 a 7

“Nessas questões de amor, talvez Sócrates, você também poderia ser iniciado; mas quanto aos ritos reveladores finais, pelos quais toda a nossa conversa foi conduzida, se alguém se aproximar deles corretamente, não sei se você seria capaz de ser iniciado. Bem, eu vou lhe dizer ”, disse ela, “ e me esforce ao máximo. E você tenta seguir, se puder. Aquele que procede corretamente,” ela disse, “Neste assunto deve, enquanto ele é jovem, comece a se voltar para corpos bonitos, e primeiro, se quem o lidera o conduz com razão, ele deve amar um corpo e produzir palavras bonitas, e então ele deve perceber que a beleza em qualquer [b] corpo é irmão disso em qualquer outro corpo, e que se alguém deve buscar a beleza em forma, é muito estúpido não pensar a beleza em todos os corpos da mesma forma; e tendo re-alizado isso, ele deve se tornar um amante de todos os corpos bonitos, e relaxe essa forte paixão por um corpo, olhando para baixo e pensando em pouco valor; e depois disso, ele deve pensar que a beleza nas almas é mais honrada do que no corpo, de modo que até [c] se alguém tem pouca floração física, é justo na alma, será o suficiente para ele, e ele ama e se importa com isso e dá à luz essas palavras e busca as que tornarão os jovens melhores, para que ele seja obrigado novamente a contemplar a beleza como é vista em atividades e leis, e para ver isso, que tudo isso está relacionado a si mesmo, para que ele pense um pouco na beleza do corpo; e depois das atividades, ele deve levá-lo a tipos de conhecimento, para que ele possa ver, por sua vez, uma beleza de diferentes tipos de conhecimento, e olhando para [d] uma grande beleza já, não mais amando, como um escravo da casa, a beleza de uma coisa, um garoto, ou algum ser humano, ou uma atividade, não sendo mais escravo, inferior e ocupado com pequenas coisas, mas, em vez disso, voltou-se para o grande mar de beleza e contemplou-o, ele pode dar à luz muitos, palavras e pensamentos bonitos e magníficos em uma filosofia que nada rancor, até lá, fortalecido e aumentado, ele pode vir a olhar para um conhecimento do pecado de tal tipo que é de uma beleza que agora lhe falarei. [e] Tente ”, disse ela, “ prestar o máximo de atenção possível a mim. Quem é conduzido ao longo do caminho até este ponto, no amor importa e contempla as belezas no or-der e da maneira certa, e já está a caminho do fim final das questões de amor, de repente, olhará para uma beleza maravilhosa por natureza, essa beleza de fato, Sócrates, que todos os seus trabalhos anteriores eram para, uma beleza, primeiro, isso sempre [211] ex-ists, e nem vem a ser nem perece, nem aumenta nem diminui, e então não é bonito em um aspecto, mas feio em outro, nem bonito ao mesmo tempo,

mas não em outro, nem bonito em relação a isso, mas feio em relação a isso, nem bonito aqui, mas feio lá, desde para alguns é lindo, mas para outros feios; nem novamente ele imaginará que a beleza seja como um rosto ou mãos ou qualquer outra coisa em que o corpo participe, ou uma palavra ou um tipo de conhecimento, nem como situado [b] em alguma outra coisa, como uma criatura viva, a terra, o céu ou qualquer outra coisa, mas como ela mesma sempre sendo de uma única forma, e todas as outras coisas bonitas que participam dela de tal maneira que quando o resto se torna e perece, que não se torne maior ou menor ou sofra alguma alteração. Curiosamente, quando alguém sobe dessas belezas pela maneira certa de amar meninos e começa a aparecer à vista dessa beleza, ele estaria prestes a tocar no gol. Pois essa é a maneira correta de proceder em questões de amor ou ser liderada por outra pessoa, começando com essas coisas bonitas aqui [c] é preciso sempre subir por causa dessa beleza, usando-os como trampolins, de um a dois e de dois a todos os corpos bonitos, e de belos corpos a belas atividades, e de atividades a belas formas de aprendizado, e de formas de aprender a acabar nessa forma de aprendizado, que é um aprendizado de ninguém menos que essa beleza [d] em si, para que se possa acabar sabendo o que é a própria beleza. É aqui, meus queridos Sócrates”, disse o estrangeiro de Mantinea, “se estiver em algum lugar, que vale a pena viver para um ser humano, contemplando a própria beleza. Se você já viu isso, não lhe parecerá o mesmo valor que ouro ou roupas ou os meninos ou jovens bonitos que agora, quando os vêem, enlouquecem e você e muitos outros estão prontos, contanto que você possa ver seus amados e estar sempre junto com eles, se fosse possível, nem para comer nem beber, mas apenas olhe para eles e fique junto com eles. O que de fato,” ela disse, [e] “Acreditamos que seria se alguém visse a própria beleza, não ligado, puro, não misturado, e não cheio de carne e cores humanas e muito do resto do ar quente mortal, mas foram capazes de vir à vista da própria beleza divina de forma única? Você acha”, disse ela, [212] “é uma vida inferior se um ser humano olha para lá e contempla que, por meio do poder, ele deve empregar e se familiarizar com ele? Ou você não entende,” ela disse, “Que aqui sozinho para ele, como ele vê o belo com aquilo pelo qual é visível, haverá a possibilidade de dar à luz não imagens de excelência, já que ele não está tocando em uma imagem, mas verdadeira excelência, porque ele está tocando no verdadeiro; e que quando ele deu à luz e criou a verdadeira excelência, pertence a ele ser amado por Deus e, se para qualquer ser humano, ser imortal pertence a ele.

2). Platão, Phaedrus : Seleções de 246 a 6–248 c 2

Vamos comparar a alma ao poder natural de um par de cavalos alados e um cocheiro. Agora, os cavalos e cocheiros dos deuses são todos bons e de bom estoque, [246 b] mas os de outros tipos são misturados; e, primeiro, quem nos governa dirige um par de cavalos e, segundo, um dos cavalos é bom e bom e de estoque semelhante, enquanto o outro é o oposto em estoque e natureza. Portanto, no nosso caso, dirigir carros é necessariamente difícil e problemático. Devemos tentar dizer de que maneira uma criatura viva é chamada mortal ou imortal. Toda alma se importa com tudo o que está sem alma, e ela atravessa todo o céu, em momentos diferentes, vindo de formas diferentes; quando, ela é perfeita então, [c] e mobiliada com asas, ela voa no alto e governa o mundo inteiro; mas a alma que perdeu suas asas é levada até que ela se apodere de algo sólido onde se instala, assumindo um corpo terrestre que parece se mover por causa do poder da alma, e o todo, alma e corpo fundidos, é chamado de criatura viva e mantém o nome mortal; e nem mesmo é imortal por qualquer conta fundamentada, mas criamos uma criatura viva imortal, embora nunca tenhamos visto ou concebido suficientemente [d] um deus, uma criatura que tem uma alma e um corpo, por todos os tempos unidos pela natureza. Mas que seja agradável ao deus e falemos sobre isso dessa maneira; vamos assumir a causa da alma perdendo suas asas. É algo assim.

O poder natural de uma asa é subir no alto e levar o que é pesado para onde a raça dos deuses habita. Acima de tudo, as coisas relacionadas ao corpo, ele compartilha o divino. Mas o divino é belo, sábio, bom e tudo desse tipo; por essas coisas divinas, de fato, as asas da alma são certamente nutridas e crescidas, e pelos opostos, feiúra e maldade, elas são diminuídas e destruídas. Agora, o grande líder do céu, Zeus, dirigindo uma carruagem alada, segue em primeiro lugar, colocando tudo em ordem e cuidando de todas as coisas. E exércitos de deuses e espíritos o seguem. [247] . . . Existem muitas vistas e passagens abençoadas dentro do céu, ao longo do qual os deuses abençoados passam de um lado para o outro, cada um deles realizando sua própria tarefa, e a pessoa que sempre quer, e é capaz de, segue em seu trem, pois o ciúme não tem lugar no coro divino. E assim, quando eles vão a um banquete e um banquete, eles prosseguem abruptamente [b] ao ponto mais alto do cofre sob o céu, onde os carros dos deuses, já que eles são bem equilibrados e obedecem às rédeas, prossiga facilmente, mas os outros com dificuldade, pois o cavalo que participa da natureza maligna pesa a carruagem . . . [c]. Nenhum poeta terreno jamais cantou nem jamais cantará dignamente do lugar além do céu, mas é assim. Pois devo ousar falar a verdade, especialmente quando estou falando da verdade. Pois a substância incolor, disforme e intocável, realmente existente, visível apenas ao intelecto que dirige a alma, com a qual todo o verdadeiro conhecimento é conivente, ocupa esse [d] lugar. Desde então, a inteligência de Deus, nutrida pelo intelecto e pela ciência, e a inteligência de toda

alma que deve receber tudo o que será apropriado para ela receber, se deleita em ver o ser por um tempo e em con-

modelar a verdade é nutrida e prospera até que a revolução do céu a leve em círculo ao mesmo ponto novamente; e na revolução ela vê a própria justiça, e ela vê autocontrole, e ela vê ciência, não é aquilo a que se aproxima, nem aquilo que é, em certo grau, uma coisa [e] em algo diferente das coisas que agora chamamos de seres, mas a ciência que realmente existe naquilo que é; e da mesma maneira que ela vê e se deleita com todos os outros seres realmente existentes, e depois mergulhando novamente no interior do céu, ela vai para casa e, tendo chegado lá, o cocheiro coloca os cavalos na manjedoura, joga ambrosia ao lado deles e lhes dá néctar para beber [248]. E esta é a vida dos deuses. Mas das outras almas, a melhor alma, seguindo um deus e se tornando como ele, levanta no lugar externo a cabeça do cocheiro e é carregada com o deus na revolução, mas jogado em confusão pelos cavalos, ela vê seres reais com dificuldade; e outro às vezes sobe e às vezes mergulha, e por causa da compulsão dos cavalos, ela vê algumas coisas, mas outros ela não; e o resto das almas segue depois, todos ansiosos pelo lugar superior, mas, sendo incapazes de alcançá-lo, são carregados por baixo, pisando e caindo um contra o outro, cada um [b] tentando ficar na frente do outro. Portanto, há confusão, rivalidade e suor profundo nos quais, por causa da falta de controle dos cocheiros, muitos são coxos e muitos têm suas asas quebradas; mas tudo depois de sua grande labuta disparar sem alcançar a visão de ser, e quando saem, se alimentam do alimento da opinião. Mas a causa de sua grande ânsia de ver onde está a planície da verdade está nisso, que a idade do pastor apropriada ao melhor da alma [c] acontece que está fora daquele prado lá, e a natureza da asa pela qual uma alma é levantada é nutrida por isso.

3). Platão, *Timaeus* : Seleções de 28 c 3–37 d 7

[28 c 3] É difícil encontrar o criador e o pai deste universo e, mesmo que o encontrássemos, impossível contar a todos. Mas devemos examinar novamente essa questão sobre ele: para qual paradigma o arquiteto olhou [29] ao tornar o mundo idêntico e imutável ou ao que surgiu? Se, de fato, este mundo é bonito e o artesão é bom, fica claro que ele olhou para o eterno. [29 d 7] Vamos agora explicar a razão pela qual aquele que con-estruturava o futuro e esse universo os construiu. Ele era bom e o bem nunca pode ter ciúmes relutantes em nada; e desde que ele estava sem ciúmes, ele desejou que tudo fosse o mais parecido possível [30 a 2] pois o deus queria que tudo fosse bom e nada fosse mau o mais longe possível; então agora, quando ele assumiu tudo o que era visível, já que não estava em estado de repouso, mas cheio de movimento desordenado, ele colocou em ordem por desordem, pensando que a ordem seria completamente melhor que isso. E não era nem é lícito que o melhor fizesse outra coisa senão a melhor . . . [30 b 6]. Dessa maneira, portanto, de acordo com o relato provável, devemos dizer que esse cosmos passou a ser uma criatura viva, com alma e inteligência dentro dele, seja-

causa da providência do deus . . . [30 c 2]. À semelhança de que criatura viva o construtor do mundo a construiu? . . . [30 c 5] Suponhamos que o mundo seja mais parecido com a criatura viva da qual todas as outras creas vivas são individual e genericamente partes. Pois aquela criatura viva possui e abraça todas as criaturas vivas inteligíveis, assim como este mundo contém a nós e a todas as outras criaturas visíveis. Pois como o deus queria torná-lo mais justo e perfeito de todas as criaturas inteligíveis, ele o fez como uma cultura viva visível que continha em si todas as criaturas vivas naturalmente semelhantes a ele. . . . [34 a 8] Esse era todo o raciocínio de um deus que existe para sempre sobre o deus que um dia existiria e, portanto, ele o tornou suave, uniforme e igual em todo o centro, um corpo inteiro e completo composto por corpos completos. E colocando a alma no meio dela, ele a esticou por toda parte e, mais ainda, cobriu o corpo completamente do lado de fora com alma; e como um círculo girando novamente em um círculo, ele estabeleceu um único céu por si só, capaz de si próprio por causa de sua excelência de estar junto consigo mesmo, não precisando de outro, íntimo e amigo o suficiente para si. Por tudo isso, ele certamente o gerou como um deus abençoado.

Agora, o deus não fez a alma ser mais jovem que o corpo, embora agora estamos tentando descrevê-la mais tarde que o corpo. Pois, ao reuni-los, ele não teria permitido que os mais velhos fossem governados pelos mais jovens. Mas, assim como reticiamos amplamente o que é acidental e por acaso, também falamos. Mas ele construiu a alma para ser mais cedo e mais velha no nascimento e na excelência, já que ela deveria ser amante e governante do corpo e do corpo a ser governado, e [35 a 1] ele a fez com os seguintes elementos e dessa maneira.

Do ser indivisível e permanece sempre o mesmo e o ser novamente que se torna divisível sobre os corpos, ele misturou um terceiro, forma intermediária de ser de ambos; e da natureza do mesmo e do outro, e da mesma maneira ele montou uma forma intermediária daquela que é sem partes e da divisível sobre os corpos. E, tomando os três, ele os misturou de uma forma, adaptando a natureza da outra, que é difícil de misturar, à força em união com a mesma.

[36 d 8] E quando toda a construção da alma foi concluída para satisfação de quem a construiu, depois disso ele formou todo o corpo-poreal dentro dela e, reunindo-os, ele os montou no centro de entre. E a alma, tendo sido entrelaçada em todos os lugares, do meio ao céu mais distante e cobrindo o corpo ao redor em um círculo do lado de fora, fez um começo divino de vida incessante e inteligente para todos os tempos. E enquanto o corpo do céu é visível, a própria alma é invisível e participa do raciocínio e da harmonia, tendo surgido pela agência dos melhores seres inteligíveis que existem para sempre como os melhores. coisas que foram geradas. E porque ela foi misturada com as naturezas do mesmo e do outro e do ser, essas três porções, e foi dividida proporcionalmente e unida, e volta a si mesma, sempre que toca em qualquer coisa que tenha um

ser disperso ou qualquer coisa que tenha um ser indivisível, ela se move por toda parte e diz o que é a mesma coisa e do que é diferente, e em que relação, Onde, como, e quando se trata disso, cada coisa existe e é posta em prática de acordo com as coisas que surgem e as que permanecem para sempre iguais. . . . [37 c 6] E quando o pai que o gerou o viu se movendo e vivendo, uma semelhança criada dos deuses eternos, ele se alegrou e, em seu deleite, pensou em torná-lo ainda mais parecido com seu paradigma (cf. 28 a 6-b 2). Como o paradigma, portanto, era uma criatura viva eterna, ele tentou fazer esse universo o mais longe que pudesse do mesmo tipo. Mas a natureza da criatura viva era eterna e, portanto, certamente não era possível se apegar completamente ao que é gerado; e então ele pensou em fazer uma imagem em movimento da eternidade, e como ele colocou o céu em ordem, então, ao mesmo tempo, ele fez daquela eternidade que permanece em unidade uma imagem eterna se movendo de acordo com o número, e isso é de fato o que chamamos de tempo.

4). Aristóteles, Metafísica XII

a) 7, 1072 b 13–30

Em tal princípio originário, então, o céu e a natureza dependem. E seu modo de vida é o melhor que desfrutamos, mas por um tempo. Pois isso é sempre [15] assim, mas é impossível para nós, já que sua atividade também é prazer, e para esse rea-filho acordar, a percepção, o pensamento são mais agradáveis, e as esperanças e memórias por causa disso. E pensar em si pertence àquilo que é melhor em si, e pensar da maneira mais perfeita pertence àquilo que é melhor da maneira mais perfeita. E o intelecto se pensa [20] pela participação no objeto inteligível; pois se torna inteligível tocando e pensando, de modo que intelecto e objeto inteligível são os mesmos. Pois o que é receptivo ao objeto inteligível e à sub-estância é o intelecto e é ativo em tê-los, de modo que isso [ou seja,, tê-los] em vez disso [ou seja,, o que é receptivo] é o elemento divino que o intelecto parece ter, e a contemplação é o que é mais agradável e melhor. Se Deus está sempre nesse estado de excelência [25] de que desfrutamos às vezes, isso é uma causa de admiração; mas se mais perfeito, é uma causa de admiração ainda maior. E Deus está em um estado mais perfeito. E a vida também deve pertencer a Deus, pois a atividade da intel-lect é vida, e Deus é atividade; e a atividade de Deus em si é uma vida melhor e eterna. Certamente dizemos que Deus é uma criatura viva, eterna, melhor, para que a vida e a eternidade, contínuas [30] e eternas, pertençam a Deus, pois isso é Deus.

b) 9, 1074 b 15-1075 a 10

A natureza do intelecto divino envolve certos problemas. Pois parece ser a coisa mais divina que observamos, mas como teria que estar situado para ser assim envolve algumas dificuldades. Pois se não pensa em nada, o que há para ser reverenciado nisso? É como quem está dormindo. E se pensa, e algo mais está dentro

carga disso, pois essa substância [20] não está pensando, mas uma potência, não seria a melhor substância; pois é por pensar que o que deve ser honrado pertence a ele. Além disso, se sua substância é o intelecto (como sujeito do pensamento) ou o ato de pensar, o que ele pensa? Pois ele pensa em si ou em outra coisa, e se algo mais, sempre o mesmo ou algo diferente. Faz alguma diferença se pensa no que é nobre ou no que tem chances de pensar? [25] Ou há algumas coisas que seria realmente absurdo para pensar? Portanto, é claro que pensa o que é mais divino e honrado, e não muda; pois a mudança está em um estado pior, e isso já seria um movimento. Primeiro, portanto, se não é um ato de pensar, mas uma potência, seria razoável supor que a continuidade de seu pensamento seria trabalhosa para ele; então está claro [30]] que haveria algo mais honroso que o intelecto, a saber, o objeto do seu pensamento. Tanto o pensamento quanto o ato de pensar pertencerão a quem pensa na pior coisa, para que se essa consequência seja evitada (e de fato deve ser, pois é melhor não ver algumas coisas do que vê-las) o ato de pensar não pode ser a melhor coisa. Portanto, pensa-se, pois é o mais poderoso, e seu ato de pensar é um pensamento de pensamento. [35] Mas ciência, percepção, opinião e pensamento discursivo são sempre de outra coisa como objeto e de si mesmos apenas como efeito colateral. Além disso, se o pensamento e o pensamento são diferentes, em relação aos quais o bem é longo para ele? Pois ser um ato de pensar e ser um objeto de pensamento não é o mesmo. Ou é isso em alguns [1075 a 1] casos ciência é (idêntico a) a coisa, nas ciências produtivas, no primeiro caso, a substância e o ser essencial sem ser são a coisa, e nas ciências teóricas, no segundo caso, a definição e o ato de pensar são a coisa? Como o objeto pensamento e a intel-lect não são diferentes, então, no caso de coisas que não têm importância, elas serão as mesmas, e o [5] ato de pensar será aquele com o objeto sendo pensado. Além disso, permanece uma dificuldade, se o objeto pensado é composto; pois, nesse caso, mudaria ao pensar nas partes do todo. Ou é que tudo o que não tem matéria é indivisível—assim como o intelecto humano ou a inteligência são eleitos em qualquer proporção de coisas compostas, em um certo tempo (pois não tem o bem neste instante ou naquele, mas o melhor, que é algo diferente disso, tem em um período inteiro de tempo)e assim o ato de pensar em si tem por objeto de pensamento por toda a eternidade?

Apêndice B

Sugestões para leituras adicionais

1. Sobre a história da filosofia em relação a Plotinus, ver A. H. Armstrong, 1947 (repr. 1983); 1967 (ed.); J. Dillon, 1977; E. K. Emilsson (em D. Furley, ed.), 1999, 356-87 (e 147 e segs.); W. Theiler, 1964; 1966; M. L. Gatti, 1996; R. T. Wallis, 1972.
2. Em Plotinus e Platão, ver K.-H. Volkmann-Schluck, 1941; J.-M. Charrue, 1978; T. A. Szlezák, 1979.
3. Em Plotinus e Aristóteles, ver M. de Gandillac, 1979, 247-59; T. A. Szlezák, 1979; A. C. Lloyd, 1987, 155-86; 1990; K. Corrigan, 1996a.
4. Em Plotinus e os estóicos, ver A. Graeser, 1972; M. van Straaten, 1975, 164-70.
5. Nos comentaristas aristotélicos, geralmente vêem R. W. Sharples, 1978, 1176-243; 1987; 1992; P. Moraux, 1984; R. Sorabji, 1990.
6. Em Plotinus e nos gnósticos, ver V. Cilento, 1963; 1971; C. Elsas, 1975; D. T. Runia, 1984; R. T. Wallis e J. Bregman, orgs.1992; J. D. Turner e R. Majercik, orgs.2000.
7. Em Plotinus e Cristianismo, ver A. H. Armstrong, 1947 (repr. 1983); 1967 (ed.); 1972; 1979; 1984a; 1990; H. J. Blumenthal e R.A. Markus (eds.) 1981; K. Corrigan, 1996c; J. Daniélou, 1944 (repr. 1953) (em Gregory of Nyssa); E. R. Dodds, 1965; K. Kremer, 1987; D. J. O'Meara (ed.), 1982; J. M. Rist, 1985.
8. Para apresentações aos estudos Plotinus e Plotinian, ver A. H. Armstrong, 1947; 1967; J. M. Rist, 1967; H. J. Blumenthal, 1987, 528-70; K. Corrigan e P. O'Clegh, 1987, 528-623;.
9. Sobre substância e as categorias de ser: *Enneads* VI, 1-3; II, 6; G. Nebel, 1929; C. Rutten, 1961; K. Wurm, 1973; S. Strange, 1981; C. Evangeliou, 1988; A. C. Lloyd, 1990; K. Corrigan, 1996a.
10. Sobre onipresença : *Enneads* VI, 4-5; D. J. O'Meara, 1975; 1980; K. Corrigan, 1985a; F. M. Schroeder, 1992.
11. Em ato, atividade e termos relacionados: veja geralmente *Enneads* II, 5 (25); II, 6 (17); C. Rutten, 1956; A. C. Lloyd, 1987; K. Corrigan, 1996a, 102 ss.
12. Em números: *Enneads* VI, 6; V, 5, 5; J. Bertier, 1980; A. Charles-Saget, 1982.

13. Sobre problemas relacionados à alma, descida e retorno, unidade de almas, etc., *Enneads* IV, 3–5; IV, 8; IV, 1; IV, 2; IV, 6 (memória); IV, 9; veja especialmente H.
J. Blumenthal, 1971, 1996; W. Helleman-Elgersma, 1980; D. O'Brien, 1977, 1993; J. M. Rist, 1967; 1964; 1971; 1989.
14. Sobre matéria e maldade : *Enneads* II, 4; II, 5; III, 6; I, 8; B. A. G. Fuller, 1912; E.
B. Costello, 1967; J. M. Rist, 1961; 1971; 1974; E. Schröder, 1916; D. O'Brien, 1971; 1981; 1991; 1993; 1996; H. Benz, 1990; K. Corrigan.
15. Sobre o problema da geração de matéria: III, 4, 1; V, 1, 7, 47–8; V, 2, 1, 18–27; IV, 3, 9, 20–6; II, 3, 18, 10–13; III, 9, 3; I, 8, 14; IV, 8, 6.; II, 5, 5, 17–22; I, 8, 14; ver também H.-R. Schwyzer, 1973; D. O'Brien, 1971; 1981; 1991; 1993; K. Corrigan, 1986a; 1996a.
16. Na percepção, visão e objeto sensível: II, 8; V, 5, 7; IV, 3–5; K. Corrigan, 1981; 1996a; E. K. Emilsson, 1988; 1996; W. Beierwaltes, 1991.
17. Sobre natureza e questões relacionadas : *Enneads* I-III; na produção contemplativa ver
J. N. Deck, 1967; P. Hadot, 1988; M. Santa Cruz de Prunes, 1979.
18. Na eternidade e no tempo: III, 7; W. Beierwaltes, 1967; A. H. Armstrong, 1971;
A. Smith, 1996.
19. Sobre a relação entre destino, providência e livre arbítrio: III, 1; III, 2–3; VI, 8; II, 3; ver A. H. Armstrong, 1982b; G. Leroux, 1990; J. M. Rist, 1967; B. Salmona, 1967; V. Schubert, 196.
20. Sobre beleza, arte e luz: I, 6; V, 8; I, 3; II, 9, 17; VI, 7, 20–34; III, 5, 1; UMA. H. Armstrong, 1975; 1984; W. Beierwaltes, 1961; K. Corrigan, 1993a; R. Ferwerda, 1965; E. de Keyser, 1955; M. R. Miles, 1999 ;; F. M. Schoeder, 1984; 190;.
21. No intelecto e no ser inteligível, nas formas etc.: *Ennead* V *passim*; VI, 4-5; VI, 7; III, 8, 8, etc.; ver geralmente A. H. Armstrong, 1967; W. Beierwaltes, 1967; K. Corrigan, 1987b; E. K. Emilsson, 1996; J. M. Rist, 1967, T. A. Szlezák, 1979; .
22. Sobre a relação do intelecto com o Um: V, 4), 2); V, 1, 7), 1–26; V, 6, 5), 1–6, 11); III, 8), 8), 26-29, 40; 10), 1–11, 26; V, 5), 7), 31-8; VI, 7), 16-17; 35), 19-36, 27; VI, 8), 16; V, 3), 11), 1-18; J. Bussanich, 1988; 1996; K. Corrigan, 1987a; P. Hadot, 1960; J. Trouillard, 1954; 1955a e b.
23. Sobre a questão das formas de indivíduos: V, 7; IV, 3, 5; IV, 3, 12; V, 9, 12; VI, 5, 8; A. H. Armstrong, 1977, 49–68; H. J. Blumenthal, 1971, 112–33; J. Igal, 1973.

24. Sobre o autoconhecimento e o eu: V, 3; V, 6; I, 1; W. Beierwaltes, 1991; K. Corrigan, 2000a; P. Hadot, 1993, 23–34; G. J. P. O'Daly, 1973; S. Rappeeder, 1996.

25. No Um, presença e linguagem sobre, misticismo, espiritualidade, etc.: III, 8; V, 5; VI, 7; VI, 8; VI, 9; A. H. Armstrong, (ed.) 1986; R. Arnou, 1967; W. Beierwaltes, 1985; J. Bussanich, 1988; 1994; I. Hadot, 1986; P. Hadot, 1986; 1993; R. Mortley, 1975; 1986; G. M. Rist, 1962; 1965; 1967; 1973; F. M. Schroeder, 1985; 1990; 1996.
26. Em teologia negativa, veja especialmente A. H. Armstrong, 1977b; 1982a; 1990, 31-7; 129-45; P. Cox Miller, 1986; J. P. Kenney, 2000; H.-R. Schwyzer, 1960; R. T. Wallis, 1986;.
27. Sobre o status da razão discursiva e o problema da linguagem proposicional versus não proposicional, ver geralmente A. H. Armstrong e R. Ravindra, 1982; J. Bussanich, 1988; A. C. Lloyd, 1969-70; R. Sorabji, 1983, 152-63 ; A. Smith, 1981.
28. Sobre cognição e consciência: muito geralmente IV, 3-6; V, 6; I, 4, 10; V, 3 ; H. J. Blumenthal, 1971; E. K. Emilsson, 1988; 1996; F. M. Schroeder, 1986; 1987b; 1992.
29. Sobre a natureza humana, felicidade, eu, etc.: *Ennead EU passim*; J. Dillon, 1996; J. Igal, 1979, 315-46; G. J. P. O'Daly, 1973; W. Beierwaltes, 1991.
30. Sobre a relação corpo-alma (e crítica de estóicos e aristóteles): IV, 7; IV, 3-4; VI, 7, 1-13; VI, 8, 14; VI, 1-3; e veja H. J. Blumenthal, 1971; 1976; S. R. L. Clark, 1996, K. Corrigan, 1985b (e Tomás de Aquino e pensamento medieval); 1986c; 1996a; E. K. Emilsson, 1988; 1991; L. P. Gerson, 1996; D. J. O'Meara, 1985; 19.
31. Em Plotinus e pensamento posterior (incluindo neoplatonismo), ver geralmente A. H. Armstrong, 1967; H. J. Blumenthal, 1981; 1989; 1993; G. W. Bowerstock, P. Brown, O. Grabar, 1999 (repr. 2000); E. K. Emilsson, 1999; S. Gersh, 1978; 1986; 1992; D. J. O'Meara, 1993; H. D. Saffrey, 1986; R. Sorabji, 1990; R. T. Wallis, 1972. 1995); e em relação a Augustine R. J. O'Connell, 1968; 1987; J. J. O'Meara, 1992; G. J. P. O'Daly, 1987.
32. Em Plotino e ética, veja geralmente I, 1-5 e A. Schniewind, *L'Éthique du Sage chez Plotin. Le Paradigme du Spoudaios*, Paris, 2003.

Bibliografia

A. Plotinus: Textos e traduções

Ópera de Plotini. Ediderunt P. Henry e H.-R. Schwyzer, 3 vols.Paris, Bruxelas e Leiden, 1951-1973 (*Editio maior*) (H-S¹).

Ópera de Plotini. Ediderunt P. Henry e H.-R. Schwyzer, 3 vols.Oxford, 1964-82 (*Editio Minor*) (H-S²).

Plotini Opera Omnia. Apparatum criticum dispuat, índices concinnavit G. H. Moser; emendavit, índices de exposição, prolegômenos, introdução, anotações adiecit F. Creuzer, 3 vols.Oxford, 1835 *Ennéades*, iterum ed. F. Creuzer e G. H. Moser, Paris, 1855.

Plotinus. Texto com tradução para o inglês de A. H. Armstrong, vols. 1–7, Loeb Biblioteca Clássica, Cambridge, Massachusetts.e Londres, 1966-1988.

*Plotinus*Tradução em inglês do. *Enneads* por S. MacKenna, 3a ed., rev. por B. S. Page, Londres, 1962.

Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lese-text und Anmerkungen, Hamburgo, 1956. (Isso inclui os primeiros vinte e um tratados em ordem cronológica.)

Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischischem Lese-text und Anmerkungen von R. Beutler e W. Theiler, Hamburgo, 1960–7. (Isso contém tratados de vinte e dois a cinquenta e quatro. Os índices foram compilados com a ajuda de G. J. P. O'Daly.)

Ennéades. Texto e tradução por É. Bréhier, 7 vols.Paris, 1924-1938.

*Les Ennéades de Plotin*Tradução francesa, notas e éclaircissements, M. Bouillet, 3 vols. Paris, 1857-1861, rep. Frankfurt, 1968.

*Enneadi*Versão principal e comentários críticos de Vincenzo Cilento, Bari,. 1947-49.

Plotino. Enéadas 1–11. Apresentações, tradições e notas de Jesus Igal, Madrid, 1982.

Para um excelente índice de palavras, consulte J. Sleeman e G. Pollet *Lexicon Ploti-nianum*, Leiden, 1980.

B. Plotinus

Eu. Bibliografia

A bibliografia até 1987 está contida em duas partes em *ANRW* (1987), 36.1, por H. J. Blumenthal entre 1951 e 1971, 528 e 70, e por K. Corrigan e P. O'Cleirigh entre 1971 e 1986, 571 e 623.

ii. Comentários e traduções selecionados

- Atkinson, M. (1983) *Ennead V. 1: Nas três principais hipostases*, Oxford.
- Beierwaltes, W. (1967) *Plotin über Ewigkeit e Zeit* (III.7), Frankfurt.
- -. (1991) *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit* (V.3), Frankfurt.
- Bertier J., et al.(1980) *Traité sur les nombres* (VI.6), Paris.
- Boot, P. (1984) *Plotinus, Over Voorzienigheid* (III. 2–3), Amsterdã.
- Cilento, V. (1971) *Paideia antignostica: Riconstrução de um único scritto da Enneadi III.8, V.8, V.5, II.9*, Florença.
- Corrigan, K. (1996) *Teoria de Plotinus sobre o mal da matéria: Platão, Aristóteles e Alex-ander de Afrodísias* (II, 4; II, 5; III, 6; I, 8), Leiden.
- Hadot, P. (1988) *Plotin, Traité 38* (VI.7), Paris.
- -. (1990) *Traité 50* (III.5) Paris.
- Helleman-Elgersma, W. (1980) *Irmãos da alma* (IV.3), Amsterdã.
- Leroux, G. (1990) *Plotina. Traço na liberdade e no volunté de L'Un* (VI.8), Paris.
- Meijer, P. A. (1992) *Plotino sobre o bem ou o único* (VI.9), Amsterdã.
- Narbonne, J.M. (1993) *Plotina. Les deux matières, Ennéade II. 4*, Paris.
- Oosthout, H. (1991) *Modos de conhecimento e transcendental: uma introdução ao Plotinus Ennead V.3* Amsterdam.
- Roloff, D. (1970) *Plotina: Die Grossschrift* (III.8-V.8-V.5-II.9), Berlim.
- Wolters, A.M. (1972) *Plotinus em Eros* (III.5), Amsterdã.

C. Fontes antigas: textos e traduções selecionados

- Albinus, *Didaskalikos, Platonis Dialogi* VI. 147-89, ed. C. F. Hermann.
- Alcinous: *O Manual do Platonismo* J. Dillon, Oxford, 1993.
- Alexandre de Afrodísias, *De Anima Liber cum Mantissa* ed. I. Bruns, Berlim, 1887.
- -. *O De Anima de Alexandre de Afrodísias* A. P. Fotinis, Washington, 1979.
- -. *Em Aristotelis Metaphysica Commentaria* ed. M. Hayduck, CAG I, Ber-lin, 1891.
- -. *Scripta Minora Reliqua (Questiones, De Fato, De Mixtione)*, Berlim, 1892.
- -. *Alexandre de Afrodísias, On Fate* R. W. Sharples, Londres, 1983.
- -. *Alexandre de Afrodísias, Quaestiones 1.1–2.15*, Londres, 1992. Aristóteles, *Categoriae* ed. L. Minio-Paluello, Oxford, 1949, rep. com corr. 1956.
- -. *De Anima*, ed. e comm. W. D. Ross, Oxford, 1961.
- -. *De Caelo*, ed. D. J. Allan, Oxford. 1936; rep. com corr. 1950.
- -. *De Generatione Animalium*, ed. H. J. Lulofs, Oxford, 1965.
- -. *De Memoria, em Parva Naturalia*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1955.
- -. *Etica Eudemia*, ed. F. Susemihl, Leipzig, 1884.
- -. *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford, 1894.

- -. *L'Éthique à Nicomaque*, 4 vols. R. A. Gauthier e J. A. Jolif, Louvain-Paris, 1970.
- -. *A ética nicomacheana* H. H. Joachim, ed. D. A. Rees, Oxford, 1951.
- -. *Fragmenta*, ed. V. Rose, Leipzig, 1886.
- -. *Historia Animalium*, ed. e tr. A. L. Peck, 3 vols. Londres, 1965.
- -. *Metafísica*, ed. W. D. Ross, 2 vols. Oxford, 1924; rep. com corr. 1953.

- -. *Aristote, La Métaphysique*, 2 vols, J. Tricot, Paris, 1986.
- -. *Física*, ed. e comm. W. D. Ross, Oxford, 1936.
- -. *Tópicos*, ed. J. Brunschwig, Paris, 1967.
- -. *De Motu Animalium de Aristóteles*, Martha Nussbaum, Princeton, 1978.
- -. *As obras básicas de Aristóteles*, R. McKeon, Nova York, 1966.
- -. *As obras completas de Aristóteles*, J. Barnes, 2 vols. Princeton, 1984.
- Agostinho, *Santo Agostinho, Confissões*, trans., introdução., e notas de H. Chad – pavo, Oxford, 1981. (Para obter uma lista dos extensos escritos de Agostinho com referências e datas, consulte G. J. P. O'Daly, 1987 [seção D abaixo]).
- Oráculos Caldéias (Oráculos Chaldaïques)* ed. E. Des Places, Paris, 1971.
- Os oráculos caldeus: texto, tradução e comentário*, R. Majercik, Leiden, 1989.
- Corpus Hermeticum* ed. A. D. Nock-A. J. Festugière, Paris, 1945-1954.
- Dubitações e soluções em Platonis Parmenidem* ed. C. A. Ruelle 2 vols. Paris, 1901; rpt. Hildesheim, 1971.
- -. *De Principiis*, L. G. Westerink e J. Combès, 3 vols., Paris, 1986-1991.
- -. *Des premiers principes: Apories et résolutions: Texte intégral*, M. C. Galpérine, Paris, 1987.
- -. *Palestras sobre o Philebus* ed. L. G. Westerink, Amsterdã, 1959; rpt. 1983.
- Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum* ed. H. S. Long, 2 vols. Oxford, 1964. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (= DK), ed. H. Diels e W. Kranz, 6a ed. 3 vols., Berlin, 1951-1952.
- Gregório de Nissa *Obras, Patrologia Graeca* 44-6, ed. Migne.
- Os filósofos helenísticos* ed., tr. e comm. A. A. Long e D. Sedley, 2 vols. Cambridge, 1987.
- Iamblichus *De Communi Mathematica Scientia Liber* ed. N. Festa, Leipzig, 1891.
- -. *Em Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, ed. J. Dillon, Leiden, 1973.
- -. *Theoloumena Arithmeticae* ed. V. De Falco, Leipzig, 1922.
- -. *De Mysteriis* ed. E. Des Places, Paris, 1966.
- -. *Nos mistérios* ed. S. Ronan, Hastings, 1989.
- -. *De Vita Pythagorica Liber* ed. L. Deubner (corrigido por U. Klein), Leipzig, 1957; rpt. 1975.

Iamblichus *Na vida pitagórica* G. Clark, Liverpool, 1989.

- -. *Vie de Pithagore* L. Brisson e A. Ph. Segonds, Paris, 1996.

- -. *Iamblichus. De Anima* J. Finamore e J. Dillon, Leiden-Boston-Colônia, 2002.

A Biblioteca Nag Hammadi, ed. J. M. Robinson, São Francisco, 1978.

Niomachus de Gerasa, *Introdução Arithmeticae* ed. R. Hoche, Leipzig, 1866.

Numenius, *Fragmentos* ed. E. Des Places, Paris, 1973.

Platão, *Ópera*, 6 vols. ed. J. Burnet, Oxford, 1900–1907.

- -. *Platão: Simpósio* Ed. K. Dover, Cambridge, 1980.

- -. *Os Diálogos Coletados de Platão*, E. Hamilton e H. Cairns (eds.), Nova York, 1961.

Porfírio, *Ad Marcellam* ed. A. Nauck, Leipzig, 1886; ed. E. Des Places, Paris, 1982;

Texto e tradução em alemão, W. Potscher, Leiden, 1968; Inglês, A. Zimmern e D. R. Fidler, Grand Rapids, 1986; K. O'Brien Wicker, At-lanta, 1987.

- -. *De Philosophia ex oraculis haurienda* ed. G. Wolff, Berlim, 1856.

- -. *Sententiae ad intelligibilia ducentes* ed. B. Mommert, Leipzig, 1907; ed. E. Lamberz, Leipzig, 1974.

- -. *Vita Pitágoras* ed. A. Nauck, em *Porphyrii Philosophi Platonici Opus-cula Selecta* Leipzig, 1886; E. Des Places, Paris, 1982.

- -. *Porphyrii Philosophi Fragmenta* A. Smith, Stuttgart-Leipzig, 1993.

- -. *Sobre a abstinência de matar animais* G. Clark, Londres, 2000; com tradução para o francês, J. Bouffartigue e M. Patillon, Paris, 1979.

- -. *Em Aristóteles: Categorias* S. Strange, Londres, 1992.

- -. *As perguntas homéricas* R. R. Schlunk, Nova York, 1993.

- -. *Isagoge* E. W. Warren, Toronto, 1975; Francês por J. Tricot, Paris, 1947; e A. Libera e A. Ph. Segonds, Paris, 1998.

- -. *A caverna das ninfas*, Seminar Classics 609, Buffalo, 1969; em francês, Y. Le Lay, Lagrasse (Verdier), 1989.

- -. *Porphyry contra os cristãos: os restos literários* R. J. Hoffmann, Amherst, Nova York, 1994.

Posidônio, *Fragmenta* vol. I. ed. L. Edelstein e I. G. Kidd, Cambridge, 1972.

Proclus, *Elementos da Teologia* ed. E. R. Dodds, 2a ed. Oxford, 1963.

- -. *No Primum Euclidis elementarum librum Commentarii* ed. G. Friedlein, Leipzig, 1873.

- -. *Em Platonis Parmenidem Commentarii* Em Proclus. *Ópera Inedita* ed. V. Primo, Paris, 1864; rpt. 1961.

- -. *Em Platonis Parmenidem Commentarii Pars Ultima* ed. R. Klibansky e C. Labowsky, Londres, 1953.

- -. *Em Platonis Rempubicam Commentarii* ed. W. Kroll, 3 vols., Leipzig, 1899–1901.

- -. *Em Platonis Timaeum Commentariid.* E. Diehl, 3 vols. Leipzig, 1903–1906.
- -. *Em Platonis Theologiamed.* H. D. Saffrey e L. G. Westerink, 4 vols., Paris, 1968-1981.
- -. *Théologie Platonicienne*, ed. H. D. Saffrey e L. G. Westerink, 5 vols., Paris, 1968-1987.
- -. *Proclus, Alcibiádes IW.* O'Neil, Haia, 1965; texto, L. G. Westerink, Amsterdã, 1954.
- -. *Comentários sobre o Timée*A. J. Festugière, 5 vols., Paris, 1966-1968.
- -. *Comentários sobre La République*A. J. Festugière, 3 vols. Paris, 1970.
- -. *Comentário de Proclus sobre os Parmênides de Platão*G. R. Morrow e J. Dillon, Princeton, 1989; em francês, A. E. Chaignet, 3 vols. Paris, 1900.
- -. *Decem Dubitationes por Providentiam, De Providentia et Fato, De Subsistência de Malorum*H. Boese, Berlim, 1960; texto e tradução francesa, D. Isaac, 3 vols., Paris, 1977-1982.
- -. *Comentário sobre os elementos de Euclides*G. Morrow, Princeton, 1970.
- Pseudo-aristóteles, *De Mundo*ed. Foster e Furley, Londres, 1955.
- Pseudo-Dionísio, *Obras, Patrologia Graeca* 3, ed. Migne.
- -. *De caelesti hierarchia*ed. e trans. R. Roques, G. Heil, M. de Gandillac *Fontes chrétiennes* Paris, 1958.
- -. *Nomes Divinos, Teologia Mística*, trans. J. Jones, Milwaukee, 1980.
- Simplicius, *Em Phys*CAG 9-10, ed. H. Diels, Berlim, 1892-1895.
- Stobaeus, *Anthologium*ed. C. Wachsmuth e O. Hense, 5 vols., Berlim, 1884-1923.
- Stoicorum Veterum Fragmenta* (= SVF), ed. J. von Arnim, 4 vols. Leipzig, 1903–1924.
- Syrianus, *Em Aristotelis Metaphysica Commentaria*, CAG VI. 1. ed. W. Kroll, Berlim, 1902.

D. Selezione fontes modernas

- Alfino, M. (1988) "Plotinus e a possibilidade de pensamento não proposto" *Filosofia Antiga* 8, 273-84.
- André, J. M. (1987) "Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles of the empire" *ANRW* 36,1, 5-77.
- Annas, J. (1985) "Conhecimento próprio no início de Platão", em D. J. O'Meara, ed., *Platônico Investigações* 111-38.
- Anton, J. (1964–5) "Refutação de beleza de Plotinus" *assimetria " Jornal de Estética e crítica de arte* 23, 233-7.
- -. (1967–8) "Concepção das funções do artista por Plotinus" *Diário de estética e crítica de arte* 26, 91-101.
- Armstrong, A.H. (1940) *A arquitetura do universo inteligível na filosofia de Plotino*, Cambridge.

- Armstrong, A.H. (1947, repr. 1983) *Uma introdução à filosofia antiga* London.
- -. (1955) "Matéria Espiritual ou Inteligível em Plotinus e St. Agostinho" em *Augustinus Magister* Eu, Paris, 277-83.
 - -. (1960) "O pano de fundo da doutrina em que os inteligíveis não estão fora do intelecto", em *Les Sources de Plotin* (seção C acima), Genebra, 391-413.
 - -. (1962) "A teoria da inexistência de matéria em Plotinus e os capadócios" *Studia Patristica* 5, 427-29.
 - -. (1967) (ed.) *A história de Cambridge do grego posterior e do medieval inicial Filosofia* Cambridge.
 - -. (1971) "Eternidade, Vida e Movimento nos Relatos de Nous de Plotinus", em *Le Néoplatonisme*, Paris, 67-76.
 - -. (1975) "A beleza e a descoberta da divindade no pensamento de Plotinus", em *Kephalaion: Estudos em Filosofia Grega e Sua Continuação Refere-se ao Professor C. J. de Vogel* J. Mansfeld e L. M. de Rijk, orgs., Assen, 155-63.
 - -. (1977a) "Forma, Indivíduo e Pessoa em Plotino" *Dionísio* Eu, 49-68.
 - -. (1977b) "Teologia Negativa" *Revisão de desvantagem* 95, 176-89.
 - -. (1979) *Estudos Plotinianos e Cristãos*, Londres.
 - -. (1982a) "Teologia Negativa, Mito e Encarnação", em D. J. O'Meara, ed., *Neoplatonismo e pensamento cristão* 213-22.
 - -. (1982b) "Duas visões da liberdade: uma objeção cristã em Plotinus, *En-neads* VI, 8 (39), 7, 11-15" *Studia Patristica* 18, 397-406.
 - -. (1984a) "Dualism Platonic, Gnostic and Christian", em D. T. Runia, ed., *Plotinus em meio a gnósticos e cristãos*, Amsterdã, 29-52.
 - -. (1984b) "Tradição, Razão e Experiência no Pensamento de Plotino" *Plotino*, 171-94.
 - -. (1984c) "O aprimoramento divino das belezas terrenas: a tradição helênica e platônica" *Eranos Jahrbuch*, 53, 49-81.
 - -. (1986) (ed.) *Espiritualidade Mediterrânea Clássica*, Nova York.
 - -. (1987) "Platonic Mirrors" *Eranos Jahrbuch*, 147-81.
 - -. (1990) *Estudos Helênicos e Cristãos*, Variorum, Great Yarmouth, Norfolk.
 - -. (1992) "Dualismo: Platônico, Gnóstico e Cristão", em R. T. Wallis e J. Bregman, eds., *Neoplatonismo e gnosticismo* 33-54.
 - -. (e R. Ravindra) (1982) "Dimensões do Eu: Buddhi no Bhaga-vadgita e Psique em Plotinus", em R. B. Harris, ed., *Neoplatonismo e pensamento interno*, Nova York, 63-86.
- Arnou, R. (1950) "La contemplation chez Plotin", em *Dictionnaire de spiritualité*, ii, 1729-38.
- -. (1967) *O désir de Dieu na filosofia de Plotin*, Roma.

- Atkinson, M. (1983) *Ennead V.1: Nas três principais hipostases: um comentário com tradução*, Oxford.
- Aubenque, P. (1971) "Plotin et le dépassement of the notologie grecque classique", em P. M. Schuhl e P. Hadot, orgs., *Le Néoplatonisme*, Paris, 101-9.
- -. (1975) "Plotin et Dexippe, exégètes des catégories d'Aristote" em *Aristo-telica. Mélanges oferece a Marcel de Corte*, Cahiers de philosophie ancienne, Bruxelles-Liège, 7-40.
- -. (1971) "Origine et signification of the audace chez Plotin", em P. M. Schuhl e P. Hadot, orgs., *Le Néoplatonisme* Paris.
- Bastid, P. (1969) *Proclus e crépuscule da pensão grega* Paris.
- Bäumker, C. (1890) *Das Problem der Materie*, Münster.
- Beare, J. I. (1906) *Teorias gregas de cognição elementar de Alemaeon a Aristóteles* Oxford.
- Beierwaltes, W. (1961). "Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins" *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 15, 334-62.
- -. (1965) *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik* Frankfurt.
- -. (1967) *Plotin über Ewigkeit und Zeit* Frankfurt.
- -. (1972a) *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt, 83-153.
- -. (1972b) "Reflexion und Einung: Zur Mystik Plotins", em W. Beierwaltes, H. von Balthasar e A. Haas (eds.), *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln, 9-36.
- -. (1980a) *Identität und Differenz* Frankfurt am Main.
- -. (1980b) *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen no Kontext des Platonismus*, Heidelberg.
- -. (1981) *Regio Beatitudinis: o conceito de felicidade de Agostinho* Villanova.
- -. (1985) *Denken des Einen* Frankfurt.
- -. (1987) "Plotins philosophische Mystik", em M. Schmidt e D. Bauer (eds.), *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart, 39-49.
- -. (1988) "Plotins Erbe" *Museu Helveticum* 45, 75-97.
- -. (1991) *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V. 3). Texto, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt am Main.
- -. (2002) "O legado do neoplatonismo no pensamento de F. W. J. Schelling" *Revista Internacional de Estudos Filosóficos* 10, 393-428.
- Benz, H. (1990) "Materie" e *Wahrnehmung in der Philosophie Plotins, Epistemata*. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Bd. 85, Würzburg.
- Bertier, J. (et al.) (1980) *Plotina. Traité 'Sur les Nombres' (Ennéads VI, 6 [34])*, Paris.
- Blumenthal, H.J. (1968). "Plotinus, *Ennead* IV, 3, 20-1 e suas fontes: Alexander, Aristóteles e outros" *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50, 254-61.
- -. (1970) "Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation" *Plotino e o Neoplatonismo*, 203-19.

- Blumenthal, H.J. (1971) *Psicologia de Plotinus*. Haia: Nijhoff.
- -. (1971) "Alma, Alma Mundial e Alma Individual em Plotinus", em P. M. Schuhl e P. Hadot, orgs., *Le Néoplatonisme*, Paris, 55-66.
 - -. (1972) "Aristóteles a serviço do platonismo" *IPQ* 12, 340-64.
 - -. (1976) "Adaptação de Plotinus da Psicologia de Aristóteles", em *A chance de significação do neoplatonismo* ed. R. B. Harris.
 - -. (1981) "Plotinus in Later Platonism", em H. J. Blumenthal e R. A. Markus, orgs., *Neoplatonismo e pensamento cristão primitivo* Londres, 212-22.
 - -. (1982) e A. C. Lloyd, eds, *Alma e a estrutura do ser tarde*. *Neoplatonismo* Liverpool.
 - -. (1987) "Bolsa de estudos Plotinus à luz dos vinte anos, 1951-1971" *ANRW* 36,1, 528-70.
 - -. (1989) "Plotinus e Proclus sobre o Critério da Verdade", em P. Huby e G. Neal, orgs., *O critério da verdade* Liverpool, 257-80.
 - -. (1993) *Alma e Intelecto: Estudos em Plotino e Neoplatonismo Mais Tarde* Aldershot.
 - -. (1993) e Clark, E. G., eds., *O Divino Iamblichus: Filósofo e Homem dos deuses* Bristol, 1993.
 - -. (1996) "On soul and Intellect", em L. P. Gerson, ed., *O Cambridge Companheiro de Plotinus* 82-104.
 - -. (1997) e Finamore, J., *Iamblichus: O Filósofo*, Syllecta Classica 8.
- Bonitz, H. (1955) *Índice Aristotélico*, 2a ed, Graz.
- Bos, A.P. (1984) "Vistas Mundiais em Colisão: Plotino, Gnósticos e Cristãos", em D. T. Runia, ed., *Plotino, gnósticos e cristãos*, Amsterdã, 11-28.
- -. (1989) *Teologia cósmica e meta-cósmica nos últimos diálogos de Aristóteles* Leiden.
- Bouillet, M. N. (1857-1861) *Les Ennéades de Plotin*, Paris.
- Bowersock, G.W. (1999, rpr. 2000) e P. Brown, O. Grabar, orgs., *Antiq-uidade tardia: um guia para o mundo pós-clássico* Cambridge, Massachusetts.
- Bregman, J. (1982) *Synesius de Cirene, filósofo-bispo* Berkeley.
- -. (1992) e R. T. Wallis, orgs., *Neoplatonismo e gnosticismo* Albany, Nova York
- Bréhier, E. (1928) *La Philosophie de Plotin* Paris.
- -. (1958) *A filosofia de Plotinus*, trans. J. Thomas, Chicago.
- Brisson, L. (1982–92), et al., *Porphyre: La Vie de Plotin*, 1–2, Paris.
- Brown, P. (1971) *O mundo da antiguidade tardia*, AD 150-750, Londres / Nova York.
- -. (1978) *A criação da antiguidade tardia* Cambridge, Massachusetts.
 - -. (1988) *O corpo e a sociedade* Nova York.
- Brun, J. (1988) *Le Néoplatonisme* Paris.
- Bussanich, J. (1988) *Aquele e sua relação com o intelecto em Plotino* Philosophia Antiqua 49, Leiden.

- -. (1994) "Elementos Místicos no Pensamento de Plotino" *ANRW* 36,7, 5300-5500.
- -. (1996) "Metafísica do Plotino", em L. P. Gerson, ed., *O Companheiro de Cambridge para Plotinus* 38-65.
- Charles-Saget, A. (1982) *A arquitetura do divin: matemática e filosofia chez Plotin et Proclus*, Paris.
- Charrue, J.-M. (1978) *Plotin: Lecteur de Platon* Paris.
- Cherniss, H. (1954) "As fontes do mal segundo Platão" *Anais do Sociedade Filosófica Americana* 98, 23-30.
- Chiaradonna, R. (2002) *Sostanza, movimento, analogia: Plotino crítico de Aristotele* Nápoles.
- Cilento, V. (1963) "La radice metafisica della libertà nell 'antignosi plotiniana" *Parola dell Passato* 18, 94-123.
- -. (1967) "Stile e linguaggio nella filosofia di Plotino" *Vichiana* 4, 29-41.
- -. (1971) *Plotino. Paideia antignostica*. Firenze.
- Clark, E. G. (1993) e Blumenthal, H.J., *O Divino Iamblichus: Filósofo e homem de deuses* Bristol.
- Clark, S.R. L. (1996) "Plotinus: Body and Soul", em L. P. Gerson, ed., *O companheiro de ponte de cames para Plotinus* 275-91.
- Cooper, J.M. (1975) *Razão e bem humano em Aristóteles* Cambridge, Massachusetts.
- Corrigan, K. (1981) "As dimensões internas do objeto sensível no Pensamento de Plotino e Aristóteles" *Dionísio* 5, 98-126.
- -. (1984) "Um precursor filosófico da teoria da essência e da existência em St. Thomas Aquinas" *O tomista* 48, 2, 219-40.
- -. (1985a) "Aproximação do corpo à alma: um exame de um tema recorrente nas eneads" *Dionísio* 9, 37-52.
- -. (1985b) "A oposição irreduzível entre as concepções platônicas e aristoteliânicas de alma e corpo em alguns pensadores antigos e medievais" *LThPh* 41, 391-402.
- -. (1986a) "Existe mais de uma geração de matéria no *Enneads*?" *Fronese* 31, 167-81.
- -. (1986b) "O diabo de Ivan Os irmãos Karamazov à luz de uma visão platônica tra-dicional do mal" *Fórum de Estudos da Língua Moderna* 22, 1– 9.
- -. (1986c) "Corpo e alma na antiga experiência religiosa", em A. H. Armstrong, ed., *Espiritualidade clássica do Mediterrâneo* 360-83.
- -. e O'Cleirigh, P. (1987a) "O Curso da Bolsa de Plotiniana de 1971 a 1986" *ANRW* 36,1, 571-623.
- -. (1987b) "Amélio, Plotino e Porfírio sobre o Ser, Intellecto e Aquele" *ANRW* 36,2, 975-93.
- -. (1990). "Uma nova fonte para a distinção entre *id quod est* e *esse* em Boécio ' *De Hebdomadibus*," *Studia Patristica* 18, 4, 133-8.

- Corrigan, K. (1993a). "Luz e metáfora em Plotinus e St. Thomas Aquinas " *O tomista* 57, 2, 187-99.
- . (1993b) "Plotinus e St. Gregório de Nissa: a matéria pode realmente ter uma função positiva?" *Studia Patristica*, vol. 27, Lovaina.
- . (1994) "Berkeley e Plotinus sobre a inexistência de matéria" *A mãe dela* 157, 67-86.
- . (1996a) *Teoria de Plotinus sobre o mal e a questão da substância : Platão, Aristóteles e Alexandre de Afrodísias* Lovaina.
- . (1996b) "Essência e Existência no *Enneads* " em L. P. Gerson, ed., *O companheiro de Cambridge para Plotinus* 105-29.
- . (1996c) "Misticismo "Solitário" em Plotino, Gregório de Nissa, Proclo e Pseudo-Dionísio " *Jornal da Religião*, 28-42.
- . (2000a) "L'auto-reflexivité et l'expérience humaine dans l'*Ennéade* V, 3 (49) e outros traços: de Plotin à Thomas d'Aquin " *Estudos sobre Plotino* ed. M. Fattal, Paris, 149-172.
- . (2000b) "Platonismo e Gnosticismo: O Comentário Anônimo sobre os Parmênides", em J. D. Turner e R. Majercik, orgs., *Gnosticismo e mais tarde Platonismo*, 141-78.
- . (2003) "Amor a Deus, Amor ao Eu e Amor ao Vizinho: Diálogo Crítico de Augustino com Platonismo" *Estudos Agostinianos* 34, 1-29.
- . (2003) "La discursivité et le temps futur du langage", em M. Fattal, ed., *Logotipos e idiomas são Plotin e Avant Plotin* Paris.
- Corte, M. de. (1935) *Aristote et Plotin*, Paris.
- Costello, E. B. (1967) "É Plotinus inconsistente na natureza do mal?" *IPQ* 7, 483-97.
- Courcelle, P. (1948) *Les lettres grecques no acidente de Macrobie em Cassiodore*, 2a ed. Paris.
- Cox Miller, P. (1986) "In Praise of Nonsense", em A. H. Armstrong, ed., *Clássico Espiritualidade Mediterrânea* 481-505.
- Crouzel, H. (1991) *Origène et Plotin: Comparações doutrinais* Paris. Dalsgaard
- Larsen, J. (1972) *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophie*, Aarhus.
- D'Ancona Costa, C. (1996) "Filósofos Plotinos e Mais tarde platônicos na Causalidade do Primeiro Princípio", em L. P. Gerson, ed., *O companheiro de Cambridge para Plotinus* 356-85.
- Daniélou, J. (1944, repr. 1953) *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris.
- . (1974) "Plotin et Grégoire de Nysse sur le mal", em *Plotino e o Neoplatonismo*, 485-94.
- Deck, J. N. (1967) *Natureza, Contemplação e Aquele: Um Estudo no Philosophy de Plotinus* Toronto.
- De Keyser, E. (1955) *A significação da arte nas eneades de Plotin*, Louvain.

- Delbrück, M. (1971) "Aristotle-totle-totle", em J. Monod e E. Borek (eds.) *De Micróbios e vida* Nova York.
- Des Places, E. (1971) *Oráculos caldaïques* Paris.
- -. (1973) *Fragmentos (Numenius)* Paris.
- -. (1981) *Estudos platoniciennes 1929-1979* Leiden.
- Dillon, J. (1969) "Enneads III, 5: Exegese de Plotinus da *Simpósio Mito* " *Agon* 3, 24-44.
- -. (1977) *Os platonistas do meio* Londres.
- -. (1980) "A descida da alma na teoria platônica média e gnóstica", em B. Layton, ed., *A redescoberta do gnosticismo* Leiden, 357-64.
- -. (1987) "Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 d.C.) " *ANRW* 36,2, 862-909.
- -. (1992) "Plotinus e os oráculos caldeus", em *Platonismo no final da antiguidade* ed. S. Gersh e C. Kannengiesser, South Bend, Indiana, 131-40.
- -. (1992) "Pleroma e Cosmos Noéticos: Um Estudo Comparativo", em R. T. Wallis e J. Bregman, orgs., *Neoplatonismo e gnosticismo*, Nova York, 99-110.
- -. (2002) (e J. Finamore) *Iamblichus. De Anima* Leiden.
- Dodds, E.R. (1928) "The *Parmênides* de Platão e a origem do neoplatônico 'Um' " *CQ* 22, 129-42.
- -. (1963) *Proclus: Os elementos da teologia*, Oxford.
- -. (1965) *Pagão e cristão em uma era de ansiedade* Cambridge.
- -. (1973) "Tradição e Realização Pessoal na Filosofia do Plot-inus" *Jornal de Estudos Romanos*, 50, 1-7
- -. *O antigo conceito de progresso e outros ensaios*, Oxford, 1973. Donini, P. (1982) *Le scuole, l'anima, l'impero: La filosofia antica da Antioco a Plotino* Turim.
- Dörrie, H. (1955) "Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre" *Hermes* 82, 331-42.
- -. (1976) *Platonica minora*, Munique.
- -. (1987-1993) com M. Baltes *Der Platonismus in der Antike*, 3 vols., Estugarda.
- Dover, K. (1980) *Platão: Simpósio* Cambridge.
- Edelstein, L. (1972-1988) e Kidd, I. *Posidonius: Os fragmentos*, 3 vols. Cambridge.
- Elsas, C. (1975) *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, no *Religionschichtl. Versuche und Vorarbeiten* Berlim-Nova York.
- Emilsson, E. K. (1988) *Plotino sobre percepção do sentido: um estudo filosófico*, Cambridge.
- -. (1991) "Plotinus e Dualismo do Corpo de Almas", em *Psicologia*, ed. S. Everson, Cambridge, 148-65.
- -. (1996) "Cognition and Its Object", em L. P. Gerson, ed., *O Cambridge Companheiro de Plotinus* 217-49.

- Emilsson, E. K. (1999) "Neoplatonism", capítulo 11 do *História de Routledge de Filosofia*, vol. 2) *De Aristóteles a Agostinho*, ed. D. Furley, Londres, 356– 87.
- Evangelizou, C. (1988) *Categorias e pórforo de Aristóteles* Leiden.
- Everson, S. (1991), ed., *Psicologia: Companheiros do Pensamento Antigo*Cambridge e Nova York.
- Fattal, M. (1998) *Logotipos e imagens em Plotin*Paris-Montreal.
- -. (2000) (ed.) *Estudos sobre Plotin*Paris.
- -. (2003) (ed.) *Logotipos e idiomas para Plotin e Avant Plotin*Paris. Ferwerda, R.
- (1965) *A significação de imagens e os metáforas na caneta*
sée de PlotinGroningen: J. B. Wolters.
- -. (1982) "Plotinus on Sounds: An Interpretation of Plotinus" *Enneads* V, 5, 5, 19–27 " *Dionísio* 6, 43-57.
- -. (1984) "Piedade na vida e no pensamento de Plotinus", em D. T. Runia, ed., *Plotinus em meio a gnósticos e cristãos*, Amsterdã, 53-72.
- Festugière, A.J. (1944–54) *La Révélation d'Hermès Trismégiste*vols. 1–4, Paris (rpt.: 1972-1983).
- Finamore, J.F. (1985) *Iamblichus e a teoria do veículo da alma*Chico, Califórnia.
- -. (1997) e Blumenthal, H.J., *Iamblichus: O Filósofo*Syllecta Classica, 8.
- -. (2000) "Iamblichus, os Sethians e Marsanos,"em J. D. Turner e R. Majercik, orgs., *Gnosticismo e platonismo posterior*225-58.
- -. (2002) (e Dillon, J.) *Iamblichus. De Anima*Leiden.
- Fleet, D. B. (1995) *Plotino: Ennead III, 6. Tradução e comentário*Oxford.
- Frede, M. (1987) "Numenius" *ANRW* 36,2, 1034-75.
- Früchtel, E. (1970) *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*. Philosophische Abhandlungen 33, Frankfurt / Main.
- Fuller, B. A. G. (1912) *O problema do mal em Plotinus*, Cambridge.
- Gandillac, M. De. (1979) "Plotin et la 'Métaphysique' d'Aristote", em *Actes du VI^e Simpósio Aristotélico: Estudos sobre a Métaphysique d'Aristote*, ed. P. Aubenque, Paris, 247–59.
- Gatti, M. L. (1996) "Plotinus: A Tradição Platônica e a Fundação do Neoplatonismo", em L. P. Gerson, ed., *O companheiro de Cambridge para Plotinus*10-37.
- Gersh, W. (1973) *Kinēsis Akinētos: Um estudo do movimento espiritual na filosofia de Proclus*Leiden.
- -. (1975) *Entretiens Hardt XXI. De Jamblique à Proclus*, Vandoeuvres-Genebra.
- -. (1978) *De Iamblichus a Eriugena: uma investigação da pré-história e Evolução da Tradição Pseudo-Dionisiana*, Leiden.

- -. (1986) *Platonismo Médio e Neoplatonismo: A Tradição Latina*, South Bend, Ind.
- -. e C. Kannengeisser (eds.) (1992) *Platonismo na antiguidade tardia* South Bend, Ind.
- Gerson, L.P. (1983) (ed.) *Razão Graciosa: Ensaio em Filosofia Antiga e Medieval Apresentados a Joseph Owens*, CSSR Toronto.
- -. (1990) *Deus e filosofia grega: estudos no início da história da teologia natural* Londres.
- -. (1994) *Plotinus*, Oxford.
- -. (1996) *O companheiro de Cambridge para Plotinus* Cambridge.
- -. (1991) "Existe um conceito de pessoa na filosofia grega?" Em S. Eversson, *Psicologia: Companheiros do Pensamento Antigo*, Cambridge, 166-93.
- -. (1996) *Personalidade em épico grego, tragédia e filosofia* Oxford.
- Graeser, A. (1972) *Plotinus e os estóicos: um estudo preliminar* Leiden.
- Guitton, J. (1959) *Le Temps e a alternativa de Plotin e Augustin*, 3a ed. Paris.
- Gurtler, G.M. (1988) *Plotinus: A experiência da unidade*, Nova York.
- Haase, W. (1987) e H. Tempoini, orgs. *Aufstieg e Niedergang der römischen Welt*, 2, 36.1 e 36.2, Berlim.
- Hadot, I. (1986) "The Spiritual Guide", em A. H. Armstrong, ed., *Espiritualidade Medi-terrestre clássica* 436-59.
- Hadot, P. (1960) "Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin" *Les Sources de Plotina* Entretiens Hardt V, Vandoeuvres-Genebra, 107-41.
- -. (1968a) "O apoio ao neoplatonismo à filosofia da natureza no acidente" *Eranos Jahrbuch* 37, 91-132.
- -. (1968b) *Porphyre et Victorinus*, 1 e 2, Etudes augustinienes, Paris.
- -. (1973) "L'être et l'étant dans le Néoplatonisme" *Revue de Théologie et Philosophie* 101-13.
- -. (1974) "L'harmonie des philosophies of Plotin et d'Aristote selon Por-phyre", em *Plotino e o Neoplatonismo* Roma.
- -. (1981a) "Ouranos, Cronos e Zeus no Tratado de Plotinus contra os Gnósticos", em H. J. Blumenthal e R. A. Markus, orgs., *Neoplatonismo e Pensamento cristão primitivo* Londres, 124-37.
- -. (1981b) *Exercícios espirituais e filosofias antigas*, Paris.
- -. (1986) "Espiritualidade Neoplatonista: Plotino e Porfírio", em A. H. Armstrong, ed., *Espiritualidade Mediterrânea Clássica*, 230-49.
- -. (1988) *Plotina. Traité* 38. VI, 7. Paris.
- -. (1993) *Plotinus, ou A simplicidade da visão*, trans. M. Chase, introdução. A. I. Davidson (originalmente *Plotin ou la simplicité du considération*, Paris, 1963), Chicago.
- Hager, F.-P. (1962) "Die Materie und das Böse im antiken Platonismus" *Museu Helveticum* 19, 73-103.

Hager, F.-P. (1987) *Gott und das Böse im antiken Platonismus*, Würzburg-Amsterdã.

Happ, H. (1971) *Hylê: Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlim-Nova York.

Harris, R. B. (1976) ed., *O significado do neoplatonismo* Albany.

--. (1982) ed., *A estrutura do ser: uma abordagem neoplatônica* Albany.

--. (1982) ed., *Neoplatonismo e pensamento indiano* Albany.

Helleman-Elgersma, W. (1980) *Soul-Sisters: Um comentário sobre Enneads IV, 3 (27) 1-8 de Plotinus*, Amsterdam.

Henry, P. (1934) *Plotin et l'occident* Louvain.

--. (1956) "O Lugar de Plotino na História do Pensamento", introdução à tradução de S. MacKenna do *Enneads*, 38-51, Londres.

--. (1960) "Une Comparaison chez Aristote, Alexandre e Plotin", em *Les Fontes de Plotin*, Genebra, 429-49.

--. (1982) "O ensino oral de Plotinus" *Dionísio* 6, 4-12.

Igal, J. (1971) "Commentaria in Plotini 'De Bono sive de Uno' librum" *Helman-tica* 22, 273-304.

--. (1971) "A gênese da inteligência em um pasaye das Enéadas de Plotino (V, 1, 7, 4-35)" *Emerita* 39, 129-59.

--. (1972) *A Cronologia da Vida de Plotino de Porfirio*, Deusto.

--. (1973) "Observaciones al texto de Plotino" *Emerita* 41, 75-98.

--. (1979) "Aristoteles e a evolução da antropologia de Plotino" *Pen-siamento* 35, 315-46.

--. (1981) "Os gnósticos e a 'filosofia antiga' em Plotinus", em H. J. Blumenthal e R. A. Markus, orgs., *Neoplatonismo e cristão primitivo Pensamento* Londres, 138-49.

--. (1982) *Porfirio. Vida de Plotino. Plotino. Ennéadas I-II*, Madrid.

Inge, W. R. (1929) *A filosofia de Plotinus*, 2 vols. Londres.

Irwin, T.H. (1988) *Primeiros Princípios de Aristóteles* Oxford.

Jankélévitch, V. (1998) *Plotina "Ennéades I, 3", Sur la dialectique*, Prefácio de Lucien Jerphagnon, edição de Jacqueline Lagrée e Françoise Shwab, Paris.

Jerphagnon, L. (1981) "Platonopolis, ou Plotin entre siècle et le rêve", em *Néoplatonisme: Mélanges oferece a Jean Trouillard* Cahiers de Fontenay, Fontenay, 215-47.

Joachim, H.H. (1951) *Aristóteles: Ética Nicomacheana* Oxford.

Jonas, H. (1958) *A religião gnóstica* (repr. 1970), Boston.

--. (1974) "A alma no gnosticismo e no plotino" *Le Néoplatonisme*, 45-53 (repr. H. Jonas *Ensaos Filosóficos*, Englewood Cliffs, NJ).

--. (1950) *Pesquisa de Plotinus para o bem* Nova York.

- Kenney, J.P. (1986) "Elementos monoteístas e politeístas na espiritualidade mediterrânea clássica", em A. H. Armstrong, ed., *Mediterrâneo clássico Espiritualidade* 269-92.
- -. (1991) *Monoteísmo Místico: Um Estudo em Teologia Platônica Antiga*, Providência.
- -. (2000) "Antiga Teologia Apofática", em R. Majercik e J. D. Turner, orgs., *Gnosticismo e platonismo posterior* 259-76.
- Krämer, H.J. (1964) *Der Ursprung der Geistmetaphysik* Amsterdã.
- Kremer, K. (1987) "Bonum est diffusivum sui : Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum " ANRW II, 36. 2: 944-1032.
- Kristeva, J. (1983) *Histoires d'amour*, Paris.
- Layton, B. (1980) *A redescoberta do gnosticismo: procedimentos da Conferência Internacional sobre Gnosticismo em Yale, New Haven* 28-31 de março de 1978, 2 vols. Leiden.
- Lear, J. (1988) *Aristóteles: O desejo de entender* Cambridge.
- Leroux, G. (1990) *Plotina. Traço na liberdade e no volume da União (Ennéade VI. 8 [39])* Paris.
- -. (1996) "Liberdade Humana no Pensamento de Plotino", em L. P. Gerson, ed., *O companheiro de Cambridge para Plotinus* 282-314.
- Lilla, S. (1992) *Introdução ao platonismo da mídia* Roma.
- Lloyd, A. C. (1955-6) "Lógica Neoplatônica e Lógica Aristotélica" *Fronese* 1, 58-72, 146-60.
- -. (1969-70) "Pensamento não discursivo: um enigma da filosofia grega" *PAS* 70, 261-74.
- -. (1981) *Forma e Universal em Aristóteles*, Liverpool.
- -. (1987). "Plotino sobre a gênese do pensamento e da existência", em Julia Annas, ed., *Estudos de Oxford em filosofia antiga* Oxford, 155-86.
- -. (1990) *A anatomia do neoplatonismo* Oxford.
- Long, A. (1974a) *Filosofia helenística*, Londres.
- -. (1982) "Alma e corpo em estoicismo" *Fronese* 27, 34-57.
- Majercik, R. (1989) *Os oráculos caldeus: texto, tradução e comentário* Leiden.
- Majercik, R. e Turner, J. D. (2000) *Gnosticismo e platonismo posterior: temas Figuras e textos* Atlanta.
- Marcel, G. (1971) *Coleridge et Schelling* Paris.
- Markus, R. A. (1981) e H. J. Blumenthal, orgs., *Neoplatonismo e pensamento inicial de Chris-tian: ensaios em homenagem a A. H. Armstrong* Londres.
- McGinn, B. (1991) *Os fundamentos do misticismo: origens para o século V* Nova York.
- Merlan, P. (1969) *Monópsia, Misticismo, Metaconsciousness: Problems of a alma na tradição neoaristotélica e neoplatônica* Haia.

- Merlan, P. (1970) "Filosofia Grega de Platão a Plotino", Parte 1 de A. H. Armstrong, ed., *História de Cambridge da filosofia medieval mais tarde e medieval*Cambridge.
- -. (1975) *Do platonismo ao neoplatonismo*, 3a ed., Haia. Miles, M. R. (1999) *Plotino no corpo e na beleza*Oxford.
- Morau, P. (1942) Alexandre d'Aphrodise, exégète da noétique d'Aristote, Paris.
- -. (1981) "Origine et expression du beau suivant Plotin", em *Néoplatonisme: Mélanges oferece a Jean Trouillard* Cahiers de Fontenay, Fontenay, 249-63.
- -. (1984) *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 2, Berlim.
- Mortley, R. (1975) "Teologia Negativa e Abstração em Plotino" *Americano Jornal de Filologia* 96, 363-77.
- -. (1986) *Da Palavra ao Silêncio*Bonn.
- Mosse-Bastide, R.M. (1959) *Bergson et Plotin*Paris.
- Müller, H. F. (1916) "Die Lehre vom Logos bei Plotinos" *AGPh* 23, 38-65.
- Narbonne, J.-M. (1993) *Les deux matières (Ennéade II, 4 [12])*. Introdução, texto greg, tradução e comentário, précédé d'un *Ensaio sobre o problema da plotinienne*. Histoire des Doctrines de l'Antiquité classique, vol. 17, Paris.
- Nebel, G. (1929) *Plotins Kategorien des Intelligibilen Welt*, Tübingen.
- Neoplatonismo. Mélanges oferece a Jean Trouillard* (1981) Cahiers de Fontenay.
- Nussbaum, M. C. (1978) *De Motu Animalium de Aristóteles: texto com tradução Comentários e ensaios interpretativos* Princeton.
- -. (1982) e N. Schofield, *Idioma e logotipos: estudos em grego antigo Filosofia*Cambridge.
- -. (1986) *A fragilidade da bondade*Cambridge.
- Nussbaum, M. e Rorty, A., (eds.) (1992) *Ensaio sobre De Anima, de Aristóteles*Oxford.
- Nuyens, F. (1973) *A evolução da psicologia d'Aristotle*Louvain.
- O'Brien, D. (1971) "Plotinus on Evil: A Study of Matter and the Soul in Plotinus 'Conception of Human Evil", em P. M. Schuhl e P. Hodot, orgs., *Le Néoplatonisme*, Paris, 113-46.
- -. (1977) "O volume e a necessidade: reflexões sobre a descida do mundo na filosofia de Plotin" *RPhilos* 167, 401-22.
- -. (1981) "Plotinus e os gnósticos na geração da matéria", em H. J. Blumenthal e R. A. Markus, orgs., *Neoplatonismo e pensamento cristão*108-23.
- -. (1991) *Plotino sobre a origem da matéria: um exercício de interpretação dos eneads* Nápoles.
- -. (1993) *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leiden.
- -. (1996) "Plotinus on Matter and Evil", em L. P. Gerson, ed., *O companheiro de ponte de cames para Plotinus*171-95.

- O'Connell, R.J. (1968) *Teoria precoce de Agostinho do homem* A. D. 386–391, Cambridge, Massachusetts.
- . (1987) *A origem da alma nas obras posteriores de Agostinho* Nova York.
- O'Daly, G.J.P. (1973) *Filosofia do Eu de Plotinus* Shannon.
- . (1974) "A presença daquele em Plotino", em *Plotino e o Neoplatonismo* 159-69.
- . (1987) *Filosofia da Mente de Agostinho* Londres.
- O'Meara, D.J. (1974) "Uma proposta de um tumulto na experiência mística de Plotin (Enn. IV 8 [6], 1. 1–11), " *Mnemosyne* 27, 238-44.
- . (1975) *Estruturas Hiérarchiques na Pensée de Plotin*, Leiden.
- . (1980a) "Gnosticismo e a criação do mundo em Plotinus", em B. Layton, ed., *A redescoberta do gnosticismo* Leiden, 365-78.
- . (1980b) "O Problema da Onipresença em Plotino, *Ennead* VI, 4–5: Uma resposta " *Dionísio* 4, 62-74.
- . (1981) (ed.) *Estudos em Aristóteles*, Estudos em Filosofia e História da Filosofia, vol. 9, ed. D. J. O'Meara, Washington, 1981.
- . (1982) (ed.) *Neoplatonismo e pensamento cristão*, Albany, Nova York .
- . (1985) (ed.) *Investigações platônicas*, Washington.
- . (1985) "Plotinus sobre como a alma age no corpo", em *Investigações platônicas*, Washington, 247-62.
- . (1989) *Pitágoras revividas*, Oxford.
- . (1990) "O Problema dos Discursos no Indicível Chez Plotin" *Revue de teologia e filosofia*, 122, 145-56.
- . (1993) *Plotino: Uma Introdução aos Enneads*, Oxford.
- . (1996) "A ordenação hierárquica da realidade em Plotinus", em L. P. Ger-son, ed., *O companheiro de Cambridge para Plotinus* 66-81.
- O'Meara, J.J. (1992), *Estudos em Agostinho e Eriugena* ed. T. Halton, Washington.
- Panofsky, E. (1968) *Idéia: um conceito na teoria da arte* Eng. trans. Nova York.
- Parente, I. (1984) *Introduzione a Plotino*, Roma.
- Pecorino, P. (1981) "Mal como direção em Plotinus" *PhilResArch* 8, 1450.
- Peperzak, A. (1993) *Para o outro: uma introdução à filosofia de Emmanuel Levinas*, West Lafayette, Indiana.
- Pépin, J. (1964) *Théologie cosmique et théologie chrétienne* Paris.
- . (1971) *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu* Paris.
- . (1982) "Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne" *Gagos de lan* 65, 91-116.
- . (1986) "Elementos para uma história da relação entre a inteligência e o inteligível Platon e o neoplatonismo" *Revue philosophique*, 146, 39-55.
- Plotino e o Neoplatonismo no Oriente e no Ocidente* (1974) (Atti del Convegno Internazionale), Roma.

- Puech, H.-C. (1960) "Plotin et les Gnostiques", em *Les Sources de Plotin* 161-90.
- Rappe, S. (1996) "Conhecimento próprio e subjetividade no *Enneads*," em L. P. Gerson, ed., *O companheiro de Cambridge para Plotinus*.
- . (2000) *Leitura do neoplatonismo: pensamento não discursivo nos textos de Plotinus, Proclus e Damascius* Cambridge.
- Reale, G. (1983) "I fondamenti della metafisica di Plotino and the struttura della processione", em L. P. Gerson, ed., *Razão Graciosa* Toronto, 153-76.
- . (1989) *Introduzione a Proclo*, Bari.
- . (1997) *Rumo a uma nova interpretação de Platão*, trans. e ed. John R. Caton e Richard Davies, Washington (*Por uma nova interpretação di Platone*, Milão, 1991).
- Rich, A. N. M. (1957) "Reencarnação em Plotino" *Mnemosyne* 10, 232-8.
- . (1960) "Plotinus e a teoria da imitação artística" *Mnemosyne* 13, 233-9.
- . (1963) "Corpo e alma na filosofia de Plotinus" *JHP* 1, 2-15. Richard, M. (1986) *L'Enseignement oral de Plotin* Paris.
- Rist, J.M. (1961) "Plotinus on Matter and Evil" *Fronese* 6, 154-66.
- . (1962a) "A diáde Indefinida e a Matéria Inteligível em Plotino" *CQ* 12, 99-107.
- . (1962b) "O Neoplatônico e o de Platão *Parmênides* ", *TAPA* 100, 63-70.
- . (1962c) "Theos e o único em alguns textos de Plotinus" *Estudos medievais* 24, 169-80.
- . (1963a) "Formas de indivíduos em Plotinus" *CQ* 13, 223-31.
- . (1964) *Eros e Psique: Estudos em Platão, Plotino e Orígenes* Toronto.
- . (1965) "Monismo: Plotino e alguns predecessores" *Harvard Studies in Filologia Clássica* 69, 339-44.
- . (1966) "On Tracking Alexander of Afrodiasias" *AGPh* 48, 82-90.
- . (1967) *Plotinus: O caminho para a realidade* Cambridge.
- . (1969) *Filosofia estóica* Cambridge.
- . (1971) "O problema de" alteridade "no *Enneads* " em P. M. Schuhl e P. Hadot, orgs., *Le Néoplatonisme*, Paris, 71-87.
- . (1973) "O de Plotino e o Deus de Aristóteles" *RMeta* 27, 75-87.
- . (1974) "Plotinus e Agostinho: Sobre o Mal", em *Plotino e o Neoplaton-ismo* " 495-508.
- . (1983) "Metafísica e Psicologia no Tratamento da Alma de Plotino", em L. P. Gerson, ed., *Razão Graciosa*, Toronto, 135-52.
- . (1985) *Platonismo e sua herança cristã* Londres.
- . (1989) *A mente de Aristóteles*, Toronto.
- . (1994) *Agostinho: pensamento antigo batizado* Cambridge.

- -. (1996) "Plotinus and Christian Philosophy", em L. P. Gerson, ed., *O Companheiro de Cambridge para Plotinus* 386-414.
- Robinson, J. (ed.) (1977) *A Biblioteca Nag Hammadi em inglês* Nova York. Roloff, D. (1971) *Plotina: Die Großschrift III. 8-V. 8-V.5-II.9.5* Berlin-New. Iorque.
- Rosán, L.J. (1949) *A filosofia de Proclus* Nova York.
- Rudolph, K. (1984) *Gnose: A natureza e a história do gnosticismo*, Edimburgo, 1984; Nova York, 1987.
- Runia, D. T. (1984) ed., *Plotino entre gnósticos e cristãos* Amsterdã. Rutten, C. (1956) "A Doutrina dos Atos na Filosofia de Plotin"
- -. (1961) *As categorias de gênero sensata nos Ennéads de Plotin*, Paris.
- Ryle, G. (1973) *O conceito de mente*, 3a ed., Harmondsworth.
- Saffrey, H. D. (1986) "Espiritualidade Neoplatonista: De Iamblichus a Proclus e Damasco", em A. H. Armstrong, ed., *Espiritualidade clássica do Mediterrâneo* 250-68.
- Salmona, B. (1967) *La libertà em Plotino* Milão.
- Sambursky, S. (1971) *O conceito de tempo no neoplatonismo tardio* Jerusalém.
- Santa Cruz de Prunes, M. I. (1981) *A geração do mundo sensível no filósofo phie de Plotin*, Bibliothèques of l'École des Hautes Études, vol. 81, Paris.
- Schenke, H.-M. (1980) "O Fenômeno do Setianismo Gnóstico", em B. Layton ed., *A redescoberta do gnosticismo*, Leiden, 588-616.
- Schniewind, A. (2003) *L'Éthique du Sage chez Plotin. Le Paradigme du Spoudaios*, Paris.
- Schröder, E. (1916) *Plotins Abhandlung. Pothen Ta Kaka* (Texto, Übers, und Interpretation der Enn. I.8), Diss. Rostock, 1916.
- Schroeder, F.M. (1980) "Representação e Reflexão em Plotino" *Dionísio* 4, 37-59.
- -. (1981) "A analogia do intelecto ativo à luz no *De Anima* de Alexandre de Afrodísias" *Hermes*, 109, 215-25.
- -. (1984) "Luz e o intelecto ativo em Alexandre e Plotino" *Her-mes* 112, 239-48.
- -. (1985) "Dizendo e Tendo em Plotino" *Dionísio* 9, 75-82.
- -. (1986a) "Conversão e Consciência em Plotino" *Hermes* 114, 186-95.
- -. (1986b) "O Eu na Experiência Religiosa Antiga", em A. H. Arm-strong, ed., *Espiritualidade clássica do Mediterrâneo* 337-59.
- -. (1987a) "Ammonius Saccas" *ANRW* 36,1, 493-526.
- -. (1987b) "Sinousia, Sínese, Synesis: Presença e Dependência na Filosofia Plotiniana da Consciência" *ANRW* 36,1, 677-99.

- Schroeder, F.M. (1990) (com R. B. Todd) *Dois comentaristas aristotélicos gregos no intelecto*Toronto.
- . (1992) *Forma e Transformação: Um Estudo na Filosofia de Plotinus*, Montreal.
- . (1996) "Plotinus and Language", em L. P. Gerson, ed., *O Cambridge Companheiro de Plotinus*336-55.
- . (2000) "Aseidade e conexão na filosofia plotiniana da providência", em J. D. Turner e R. Majercik, orgs., *Gnosticismo e Platonismo posterior*303-18.
- Schubert, V. (1968). *Pronoia und Logos. Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotina. Epimeleia II* Munique-Salzburg.
- Schuhl, P.M. (1971) e P. Hadot, orgs., *Le Néoplatonisme*, Colloques internationaux do Centro Nacional de Pesquisa Científica (Royaumont 1969), Paris.
- Schwyzler, H.-R. (1960) "'Bewusst' e 'unbewusst' bei Plotin" *Les Sources de Plotina*, Genebra, 343-78.
- . (1973) "Zu Plotins Deutung der sogenannten Platonischen Materie", em *Zetesis*Antuérpia-Utrecht, 266-80.
- . (1978) *Plotinos, Paulys Realencyclopädie der classischen Altertums – wissenschaft*, ed. G. Wissowa, 21, 1, Stuttgart, 1951, 471–592, 1276, suppl. vol. 15, Munique, 311–28.
- . (1983) *Ammonios Sakkas der Lehrer Plotins*Opladen, 1983.
- Sharples, R. W. (1978) "Alexander of Afrodisias *De fato*: Alguns paralelos" *CQ* 28, 243-66.
- . (1983) *Alexandre de Afrodisias no destino*, Londres.
- . (1987) "Alexander of Afrodisias: Scholasticism and Innovation" *ANRW* 36,2, 1176-1243.
- . (1992) *Alexandre de Afrodisias. Questiones 1.1-2.15*Londres.
- Shaw, G. (1995) *Teurgia e alma: o neoplatonismo de Iamblichus* College Park, Pa.
- . (2000) "Depois de Aporia: Teurgia no Platonismo Mais Tarde", em J. D. Turner e R. Majercik, orgs., *Gnosticismo e platonismo posterior*57-82.
- Sinnige, T. G. (1984) "Influências Gnósticas nas Primeiras Obras de Plotinus e Augustine", em D. T. Rujnia, ed., *Plotinus em meio a gnósticos e cristãos*, Amsterdã, 73-97.
- Sleeman, J.H. e Pollet, G. (1980) *Lexicon Plotinianum*, Londres.
- Smith, A. (1974) *Lugar de pórforo na tradição neoplatônica*, Haia.
- . (1978) "Inconsciência e Quasiconsciência em Plotinus" *Phronesis* 23, 292-301.
- . (1981) "Potencialidade e o problema da pluralidade no mundo inteligível", em H. J. Blumenthal e R. A. Markus, orgs., *Neoplatonismo e cedo Pensamento Cristão: Ensaios em Honra a A. H. Armstrong*, 99-107.

- -. (1987) "Porphyrian Studies Desde 1913" *ANRW* 36,2, 717-73.
- -. (1993) *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Estugarda / Leipzig.
- -. (1996) "Eternity and Time", em L. P. Gerson, ed., *O Com-panion de Cambridge para Plotinus* 196-216.
- Sorabji, R. (1980) *Necessidade, causa e culpa: perspectivas sobre a teoria de Aristóteles* Ithaca.
- -. (1982) "Mitos sobre o pensamento não proposto", em M. C. Nussbaum e M. Schofield, orgs., *Idioma e logotipos*.
- -. (1983) *Tempo, Criação e Continuum: Teorias na Antiguidade e no Idade Média precoce* Londres e Ithaca.
- -. (1990) *Aristóteles Transformado: Os antigos comentaristas e sua influência* Ithaca.
- Fontes de Plotin* (1961) *Entretiens sur l'Antiquité Classique* vol. V, Vandoeu-vres-Genebra.
- Sprague, R. K. (1984) "Jogos de Platão e Crianças", em Gerber, D. E. (ed.), *Poesia e filosofia gregas: estudos em homenagem a Leonard Woodbury*, Chico, Califórnia. 275-84.
- Steel, C. (1978) *O Eu em Mudança, Um Estudo da Alma no Neoplatonismo Mais Tarde* :
Iamblichus, Damascius e Priscianus Bruxelas.
- Stern-Gillet, S. (2000) "O Príncipe do Beau Chez Plotin: Reflexões sobre Enneas VI, 7, 32 e 33, *Fronese*, 38-63.
- Straaten, M. van. (1975) "On Plotinus IV, 7 (2), 8", em J. Mansfeld e L. de Rijk (eds.) *Kephalaion: Estudos . . . Oferecido a C. J. de Vogel*, Assen, 164-70.
- Estranho, S. K. (1981) *Tratado de Plotinus Sobre os gêneros do ser: um histórico e Estudo Filosófico*, Diss. Univ. do Texas em Austin.
- -. (1987) "Plotinus, Porphyry e a Interpretação Neoplatônica das" Categorias "" *ANRW* 36, 2, 955-74.
- -. (1992) *Em Aristóteles: Categorias* Londres.
- Sweeney, L. (1983) "São neoplatonistas de Plotinus e Albertus Magnus?" em L. P. Gerson, ed., *Razão Graciosa*, Toronto, 177-202.
- -. (1992a). *Infinito Divino no Pensamento Grego e Medieval* Nova York.
- -. (1992b) "Twin e Plotinus de Mani: Questions on Self", em R. T. Wallis e J. Bregman, eds., *Neoplatonismo e gnosticismo*, Nova York, 381-424.
- Szlezák, T. A. (1979) *Platon e Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basileia / Estugarda.
- Thedinga, F. (1919) "Plotin oder Numenius" *Hermes* 54, 249-78.
- Theiler, W. (1964) "Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Platon bis Plotin" *Isonomia*, ed. G. Mau e E. G. Schmidt, 89-109.
- -. (1966) *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlim.
- -. (1970) "Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin" *Revue internationale de Philosophie* 92, 290-7.
- Trouillard, J. (1953) "L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin" *RHR* 143, 19-29.

- Trouillard, J. (1954) "Vie et pensée selon Plotin: la vie, la pensée" *Actes du VII^e Congresso das Sociedades de Filosofia da Língua Francesa* (Grenoble), Paris.
- . (1955a) *La procissão plotinienne*, Paris.
- . (1955b) *La purification plotinienne*, Paris.
- . (1961) "A lógica da atribuição" *IPQ* 1, 125-38.
- . (1982) *A mistagogia de Proclo* Paris.
- Turner, J. D. (1992) "Gnosticismo e Platonismo: Os Textos Sétios Platonizantes de Nag Hammadi em Sua Relação com a Literatura Platônica Mais Tarde", em R. T. Wallis e J. Bregman, orgs., *Neoplatonismo e gnosticismo*, Nova York, 425-60.
- . (2000) "O estabelecimento dos tratados de Sethian platonizantes no meio do platonismo", em J. D. Turner e R. Majercik, orgs., *Gnosticismo e Platonismo posterior*, Atlanta, 179-224.
- . (2000) (com C. Barry, W.-P. Funk e P.-H. Poirier) *Zostrien (NH VIII.I)*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Quebec / Louvain.
- . (2001) *Gnosticismo Sethiano e Tradição Platônica*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi 6, Quebec / Louvain / Paris.
- Vlastos, G. (1973) *Estudos Platônicos*, Princeton (2a ed. 1981).
- Volkman-Schluck, K.-H. (1941) *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt.
- Wagner, M.F. (1982a) "Plotinus 'World'" *Dionísio* 6, 13-42.
- . (1982b) "Causação vertical em Plotino", em *A estrutura do ser: A Abordagem neoplatônica* ed. R. Baine Harris, Albany.
- . (1996) "Plotinus on the Nature of Physical Reality", em L. P. Gerson, ed. *O companheiro de Cambridge para Plotinus* 130-70.
- . (2002) ed., *Neoplatonismo e natureza*, Albany, N. Y .
- . (1981) "Omnisciência Divina em Plotinus, Proclus e Tomás de Aquino", em *Neoplatonismo e pensamento cristão primitivo: ensaios em homenagem a A. H. Armstrong*, eds. H. J. Blumenthal e R. A. Markus, Londres, 233-35.
- . (1986) "A importância espiritual de não saber", em A. H. Armstrong, ed., *Espiritualidade clássica do Mediterrâneo* 460-80.
- . (1987) "Seticismo e Neoplatonismo" *ANRW* II, 36. 2: 911-54.
- Whittaker, J. (1987) "Filosofia Platônica nos Primeiros Séculos do Império", *ANRW* 36,1, 81-123.
- Whittaker, T. (1928) *Os neoplatonistas* Hildesheim, rpt. 1968.
- Williams, M. A. (2000) "Teologias negativas e mitos demiúrgicos na antiguidade tardia", em J. D. Turner e R. Majercik, orgs., *Gnosticismo e mais tarde Platonismo* 277-302.
- Witt, R. E. (1931) "O Logos Plotiniano e sua Base Estóica" *CQ* 25, 103-111.
- Wurm, K. (1973) *Substanz und Qualität: Ein Beitrag zur Interpretation der tractinischen Traktate VI 1, 2 e 3*, Berlim-Nova York.

- Zandee, J. (1961) *A terminologia de Plotinus e de alguns escritos gnósticos*
Principalmente o quarto tratado do Jung Codex Istambul.
- Zetesis. *Álbum Amicorum* (1973), em homenagem a E. de Strycker, Antuérpia-Utrecht.
- Zintzen, C. (1977), ed. *Die Philosophie des Neoplatonismus* Darmstadt.

Índice de nomes

- Adam, 168
Adeimantus, 52, 139
Adrastus, 49
Agathon, 122n16, 128, 205, 208
Alberigo, Fra, 78, 84
Alcibiades, 122n16, 129 e n25, 130, 145,
146, 183, 188, 194n18, 226n20
Alexandre de Afrodísias, 35, 44, 49, 72n25,
75, 76n28, 115 e n11, 134 e n32,
135, 137–38 e n35, 148 e n68
154 e n74, 155 e n75, 168, 174,
186 e n112
Alexandria, 234, 235, 236
Al Farabi, 237
Alfino, 172n91
Al-Kindi, 237
Alkinoso / Albinus, 49, 147 e n65
Ambrose, 236
Amelius, 133, 174
Ammonius, 169
Ammonius Sacchas, 1, 2, 10n15, 49
Anaxágoras, 82, 143, 196n29
Anaximander, 24
Anaximenes, 24
Annas, J., 145
Antioquia, 236
Anton, J., 126n21
Afrodite, 190, 200 e n39
Apollonius Rhodius, 192n14
Tomás de Aquino, Thomas, St., 85, 167,
203, 228,
230, 232, 235, 237, 251
Arcontes, 161, 236
Aristodemos, 122n16, 183
Aristófanis, 136, 145, 153, 188, 208
Aristóteles *passim*; *Vejo índice de assunto*
Armstrong, A.H., 1n2, 5, 10n15, 21n55, 33,
49, 60n2, 69, 126n21, 144n51,
144n54, 152–53, 158n78, 163 e
n82, 172, 182, 184n111, 203n2, 218,
234n5, 239, 249, 250, 251
Armstrong-Ravindra, 171
Arnou, R., 65n11, 163n82, 251
Aspasius, 49
Athenas, 234, 235
Atkinson, M., 115n12, 137n36
Atticus, 49
Auden, W. H., 138 e n41
Agostinho, 3, 42n7, 127, 128 e n23, 151,
202, 223n18, 230–31, 232, 236, 251
Avicena, 237
Avicebron, 237
Bacon, R., 203, 233
Bagdá, 236
Barnes, Hazel E., 119n15
Basilides, 99
Bazàn, B. C., 148n68
Beare, J.M., 64n9
Bechtle, G., 147n63
Beierwaltes, W., 60n2, 60n3, 64n9, 69,
75n27, 137n36, 163n82, 175n99,
203n1, 203n2, 250, 251
Benz, H., 64n9, 116n14, 250
Bergson, H., 238
Berkeley, G., 69, 100, 118–19, 238
Bertier, J., 249
Beutler, R.-Theiler, W., 98n3, 113, 182
Blake, W., 239
Blumenthal, H.J., 15n28, 65n11, 70n19,
72n20, 130n26, 158n78, 232n4,
235n8, 249, 250, 251
Bonaventure, St., 184n108, 203, 233, 237
Boehme, J., 231
Boécio, 167n86, 202, 234, 236
Bonitz, H., 19n48
Bouillet, M., 98n2, 239
Bowerstock, G.W., 251
Bregman, J., 249
Bréhier, E., 62n7, 76, 98n3, 113, 159n79,
176, 178n10, 182, 239
Breughel, 138 e n41
Brisson, L., 1n1
Brown, P., 251
Bruno, Giordano, 237–38
Bruns, I., 134n32, 137n35, 155n75, 185n112
Bussanich, J., 125n20, 144n54, 151n71,
172n91, 175n99, 177, 178n10, 180,
184n111, 189, 250, 251
Bizâncio, 237
Campânia, 2
Capadócia, 236
Cephalus, 139
Charles-Saget, A., 249
Charrue, J.M., 249
Oráculos Caldeus, 178n10
Cristo, 231, 238

- Cícero, 86, 200n36, 204
 Cilento, V., 50, 69, 98n3, 113, 175, 178n10,
 182, 239, 249
 Clark, E. G., 235n8
 Clark, S.R. L., 251
 Coleridge, S. T., 3, 123-24n18, 203, 232,
 239
 Colet, John, 238
 Constantinopla, 237
 Cooper, J.M., 106n7, 207n4
 Cornford, F.M., 176
 Corpus Hermeticum, 140n43
 Corrigan, K., 13n24, 60n3, 64n9, 65n11,
 68n17, 69n18, 70n19, 72n20, 73n26,
 75n27, 83n36, 109n10, 116n14,
 119n15, 125n20, 126n21, 147n63,
 151n71, 158n77, 167n85, 172n91,
 171n95, 175n99, 180n103, 184,
 208n5, 220n14, 222n17, 249, 250
 Costello, E. B., 220n14, 222n17, 250
 Primo, V., 239
 Cox Miller, P., 251
 Cranly, 203
 Creuzer, F., 239

 Dalsgaard Larsen, J., 235n8
 Damascius, 182 e n106, 202
 Danielou, J. 249
 Dante, 66 e n13, 78, 168 e n88, 203,
 231, 232, 233
 De Falco, 156n75
 De Gandillac, M., 249
 De Keyser, E., 126n21, 250
 Deck, J., 98n3, 105, 143n52, 250
 Delbrück, M., 109
 Delphi, 142
 Des Places, E., 147n65
 Descartes, René, 71, 72, 144, 238
 Dickinson, Emily, 239
 Diels, H., 101
 Dillon, J., 97, 155n73, 178n10, 235n8, 249,
 251
 Diogenes Laertius, 176
 Diotima, 50, 120, 126, 140, 153, 208, 211,
 216, 217
 Dodds, E.R., 152 e n72, 178n10,
 182n105, 249
 Dooley, W., 154n74
 Dostoiévski, F., 99, 230
 Dover, K., 128, 188

 Eckhart, Meister, 231
 Edmonds, J.M., 65n10

 Eliot, T. S., 181
 Elsas, C., 249
 Empédocles, 16, 24
 Emilsson, E. K., 64n9, 71, 72n20, 73n26,
 234n5, 249, 250, 251
 Epicteto, 139
 Erasmus, 238
 Eriugena, 203, 235
 Eryximachus, 208
 Eusébio, 236
 Eustochius, 2
 Evagrius de Pontus, 231
 Evangeliou, C., 249
 Everson, S., 61n5, 72n20 e 21

 Fattal, M., 115n12, 163n82
 Ferwerda, R., 75n27, 126n21, 250
 Festugière, A.J., 46n10
 Ficino, M., 3, 195n21, 232, 237-38
 Frankl, V., 229
 Fleet, D. M., 60n1, 70n19
 Francis, St.233
 Freud, S., 229
 Frost, R., 66 e n13
 Fuller, B. A. G., 220n14, 222n17

 Gadamer, H. G., 102n5
 Gaius, 49
 Galileu, 237
 Gatti, M. L., 249
 Gauthier, R. A.-Jolif, J. Y., 104n6
 Gemistius Pletho, George, 237
 Gerson, L. P., 234n6, 237n11, 249, 251
 Gersh, S., 251
 Ginsberg, A., 239
 Glazov-Corrigan, E., 174n95
 Glaukon, 50, 139
 Goethe, J. W. von, 203, 238
 Górdio, 1
 Goulet-Cazé, M.-O., 50
 Grabar, O., 251
 Graeser, A., 72n23, 249
 Gregory Nazianzen, St.236
 Gregório de Nissa, St., 211 e n9, 230, 236
 Grosseteste, R., 203, 233
 Guthrie, W. K. C., 72n21

 Hades, 59 e n32
 Hadot, I., 251
 Hadot, P., 60n2, 98n3, 144n54, 147 e n62,
 147n64, 163n82, 184n109, 203n2,
 249, 250, 251
 Hager, F.-P., 116n14

- Happ, H., 116n14
 Harder, R., 69, 239
 Hayduck, M., 154n74
 Hegel, G. W. F., 66, 104, 127 e n22, 146 e n59, 238, 239
 Heidegger, M., 119 e n15, 142, 230, 238
 Heinemann, F., 184n111
 Helen, 190
 Helleman-Elgersma, W., 15n28, 130n26, 250
 Henry, P.-Schwyzer, H.R., 69, 178n10, 182, 239
 Heracles, 59 e n32, 78, 84
 Heráclito, 16, 24, 61 e n5, 105, 114, 164n83, 177, 210n7
 Hesíodo, 184, 199n34, 200n35
 Heubeck, A., 59n32
 Hiller, E., 155n75
 Hippo, 236
 Hoffmann, R.J., 99
 Hölderlin, F., 226n20, 238
 Homer, 24, 95, 178, 192n11
 Hume, D., 118, 121
 Husserl, E., 238
 Hypatia, 236

 Iamblichus, 41n6, 132n27, 182 e n106, 201, 221n15, 234–35
 Ibn Sina (Avicena), 237
 Ibn Gebirol (Avicebron), 237
 Igal, J., 60n2, 239, 250, 251
 Irwin, T.H., 104n6

 Jankélévitch, V., 183n107
 Janus, 178
 Joachim, H.H., 104n6, 107n7, 140n45, 207n4
 João da Cruz, São.231
 John, St.113, 114
 Jonas, H., 99n4
 Jung, C., 229
 Justiniano, 236

 Kant, I., 107, 118–19, 121, 144, 203, 232, 238
 Kappus, F. X., 124
 Keats, J., 203, 210, 222, 225, 239
 Kenney, J., 251
 Kierkegaard, S., 127
 Kirchoff, A., 130, 178n10
 Krämer, H.J., 155
 Kremer, K., 249
 Kristeva, J., 167n85
 Cronos, 184, 200n37

 Latta, R., 149n69, 215
 Lear, J., 104n6, 207n4
 Leibniz, G., 107, 149 e n69, 215, 238
 Leroux, G., 108n9, 188, 250
 Levinas, E., 144 e n55, 226n19
 Lewis, C. S., 239
 Lloyd, A. C., 73n25, 123, 158n77, 160–61, 171–72 e n90, 249, 251
 Locke, J., 69, 118
 Long, A. A., 72n23
 Longinus, 101
 Lovibund, S., 72n21
 Lycopolis, 1
 Lyncaeus, 192
 Lisias, 114

 Macrobius, 181 e n104
 Majercik, R., 99n4, 249
 Marcel, G., 203n1
 Maritain, J., 127
 Marius Victorinus, 236
 Markus, R. A., 249
 Marsanes, 137
 Marvell, A., 132
 Marx, K., 127
 MacKenna, S., 239
 McGinn, B., 31n4
 Médici, Cosimo de ', 237
 Merlan, P., 184n111
 Miles, M., 250
 Mitchell, S., 123n17, 209n6
 Moderatus, 101
 Moraux, P., 249
 Mais, Thomas, St.238
 Mortley, R., 163n82, 251
 Moser, G., 239
 Moses de Leon, 237
 Moses Maimonides, 237

 Nag Hammadi, 99, 147, 206n3
 Narbonne, J.M., 116n14, 220n14, 250
 Narciso, 191, 211, 212, 213, 225
 Nebel, G., 249
 Nicolau de Cusa, 156, 215, 231, 237
 Nichomachus de Gerasa, 155 e n75
 Nietzsche, F., 127
 Numenius, 49, 101, 147 e n65, 178n10, 182
 Nussbaum, M., 61n5, 72n22, 107n8, 145, 207n4

 O'Brien, D., 13n24, 46n10, 116n14, 220n14, 222n17, 250

- O'Cleirigh, P., 249
 O'Daly, G.J. P., 60n2, 62n6, 78, 83n36,
 160n179, 163n82, 250, 251
 O'Meara, D.J., 72 e n20, 99n2, 130n26,
 143n54, 154n73, 163n82, 187, 203n2,
 234n5, 235n8, 249, 251
 Orígenes, 10n15
 Ouranos, 184, 200n38

 Parmênides, 92 Paulo, St.,
 123, 235 Pausanias, 128,
 200n39, 208 Pecorino, P.,
 222n17 Peperzak, A.,
 226n19
 Pépin, J., 84n39, 163n82, 184n109
 Pérsia, 236
 Phaedrus, 208
 Pheidias, 190
 Pico della Mirandola, Giovanni, 237–38
 Platão *passim*. *Vejo* índice de assunto
 Platonópolis, 2
 Polemarchus, 139
 Poros, 153
Pobreza, 153
 Porphyry, 1, 2, 3, 23, 42 e n7, 48, 84 e
 n41, 85, 99, 100, 128 e n23, 147,
 202, 234 e n6, 236
 Possídio, 236
 Proclus, 41 e n6, 84 e n41, 85, 132n27,
 133n30, 144n53, 167n86, 175, 177,
 180, 181 e n105, 202, 221n15, 232
 e n3,
 Psellus, Michael, 237 Pseudo-
 Dionysius, 167n86, 168 e n88,
 179n102, 188, 202, 230, 232, 235–
 36 Ptolemais, 236
 Pitágoras. *Vejo* índice de assunto

 Rappe, S., 250
 Ravindra, R., 251
 Reale, G., 24n1, 155 e n73
 Rich, A. N., 84n37, 126n21, 251
 Rilke, R.M., 123n17, 209n6, 211n8
 Rist, J. M., 60n2, 73n26, 108n9, 158n78,
 163n82, 176, 184n111, 220n14,
 222n17, 235n9, 249, 250, 251
 Robinson, J., 206n3
 Robinson, T.M., 72n21
 Roloff, D., 98n3
 Roma, 234
 Rorty, A., 61n5, 72n22
 Ross, W. D., 115
 Rudolph, K., 99n4

 Runia, D., 249
 Russell, B., 117, 239
 Rutten, C., 249
 Ryle, G., 71

 Saffrey, H. D., 251
 Salmona, B., 250
 Santa Cruz de Prunes, M., 98n3,
 250 Safo, 65
 Sartre, J.-P., 66, 119 e n15, 230
 Schelling, F. W. J., 203 e n1, 232, 238
 Schröder, E., 250
 Schroeder, F.M., 1n3, 124n19, 125n20,
 130n26, 135n31, 148n68,
 175n99, 249, 250, 251
 Schubert, V., 250
 Schwyzler, H.-R., 1n3, 116n14, 239,
 250, 251
 Severo, 49
 Sexto Empírico, 146, 168
 Shakespeare, W., 238
 Shelley, P. B., 203, 239
 Silenus, 194n18
 Sharples, R. W., 73n26, 115n11,
 169n89, 249
 Shaw, G., 234n7
 Simmias, 72n24
 Simplicius, 101, 202
 Sleeman, J. H. e Pollet, G., 175 Smith, A.,
 171n91, 234n6, 250, 251 Sócrates, 24, 37,
 61, 72n24, 114, 120, 122,
 126, 127, 129n25, 136, 139, 145, 146,
 183, 188, 205, 206, 226n20, 238, 241
 Sófocles, 193n15
 Sorabji, R., 171, 207n4, 249, 251
 Spenser, E., 238
 Spinoza, B.B., 235, 238
 Sprague, R. K., 102n5
 Stevens, W., 222n16
 Stobaeus, 84n41 Stern-
 Gillet, S., 217n13, 250
 Strange, S., 249 Suso, H.,
 231
 Sweeney, L., 159n79
 Synesius, 202, 236
 Síria, 234, 236
 Syriacus, 39n5, 181, 235
 Szlezák, T., 143n54, 158n77, 171,
 184n111, 249, 250

 Tauler, J., 231
 Taylor, T., 239
 Thales, 24

Theiler, W., 175-76, 178n10, 200n36, 249
Teodorico, 236
Teodoro de Asine, 41n6, 221n15
Theon of Smyrna, 155n75
Theophrastus, 35
Thomas, J., 76
Thrasymachus, 50, 139
Todd, R. B., 148n68
Tolstoi, L., 207
Tricot, J., 115
Trouillard, J., 83n34, 84n40, 228 e n2, 250
Turner, J. D., 99n4, 137n39, 147n61, 249
Tyutchev, F. I., 123n17

Valentinus, 99
Vândalos, 236
Van Straaten, M., 72n23, 249
Vlastos, G., 127, 145, 176
Volkman-Schluck, K.-H., 249
Voltaire, 141

Wagner, M.F., 98n3
Warren, E., 60n3
Wallis, R. T., 99n4, 132n27, 137n37, 187,
203n2, 234n5, 234n6, 234n7, 235n9,
237n11, 238, 249, 251
Whitehead, A. N., 239
Guilherme de Moerbeke, 177
Williams, William Carlos, 116
Williams, Charles, 239
Williams, M. A., 251
Wittgenstein, L., 100
Wordsworth, W., 203, 232, 239
Wurm, K., 158n77, 171n91, 249

Xenófanes, 24

Yeats, W. B., 3, 210

Zandee, J., 46n10
Zeus, 153, 184, 199, 200n37 e 39

- ato / atividade / realidade (*energeia*), 16-17, 18, 21, 37-38, 51ss., 56, 57, 80ss., 83-84, 88ss., 93-94, 108-10, 111-12, 113, 118, 121-22, 130ss.150, 156-57
- ação, 43-45, 47-48, 51ss., 75-77, 79, 86ss., 89, 90-91, 104-8, 134, 136-37, 140, 155
 - obrigatório vs. voluntário, 107-8 contemplação externa, 89-90 e *logotipos*120-22
- estética, 203, 248, 219-22
- aestese*. *Vejo* percepção
- afetos, 51ss., 58, 60 n1, 61ss., 65, 70-71, 74
- afirmação (e negação), 27, 164-66, 224
- agência, 43, 51ss., 57-59, 72-78, 79-80
- alegoria (*hiponoia*), 154
- Allogenes*, 99, 137, 147 e n61, 206n3
- criatura animal / viva, 35, 51-59, 77-78, 82, 84, 104-5, 147, 229-30, 243-
- 46 antropologia. *Vejo* cara
- apreensão, 8-9, 33, 51ss., 55, 106, 175-77
- Pensamento árabe, 3, 107, 228-39 *passim*
- arque* (e *telos*), 27, 91, 109, 174, 179-80, 216, 218
- arquétipo, 95, 143, 191-95, 200
- Aristóteles / Aristotelianismo
- passim*
 - intelecto ativo / passivo, 34, 105, 148 arte / natureza, 97, 105-6, 125, 142 biologia, 179-80, 206, 219
 - causalidade, 77, 105-6, 121-2, 135, 142-3, 162, 206-7
 - imagem da caverna, 204
 - comentaristas, 49
 - definição, 115
 - entelechy, 38-9, 76, 105
 - essência (*ti ên einai*), 19, 63, 115, 135 *eudaimonia* (felicidade), 107 e n7 amizade, 140
 - gênero / diferença específica, 115
 - relação holística alma-corpo, 40-41, 61, 54ss.72ss.73ss. (analogia do machado) intelecto, 24, 34, 72, 135, 143, 147, 246-48
 - matéria / forma, 116-18
 - ação moral, 120, 140
 - substância (primária), 34-36, 63, 116-18, 135, 157-58, 161-62
 - privação, 109, 116-18

ciências, 79, 84, 104-8, 143
 auto-entendimento, 104ss.
sophia (sabedoria), 81-82, 105, 141
spoudaios (pessoa séria / sábio), 120, 140
 teoria de dois atos, 121-22, 139
 motor (es) imóvel (s), 24, 34-35, 104,
 148-49, 162-63
 art, 9, 25, 48, 61, 74, 88, 89, 107, 108-9,
 110, 125-26, 127, 142, 189ss.,
 203-27, 232-33
 e ser inteligível, 210-13
 mimético, 125-6
 formas não discursivas de, 217-29
 Platão e Aristóteles, 125-26, 210
 atomismo, 40, 154, 158,
 208 audácia (*tolma*), 46,
 151, 152 consciência
 pré-inteligível, 124
 simples instantâneo, 93, 175-77 *Veja*
também apreensão; consciência

 "Besta" (e homem), 55, 57, 77, 83, 84, 229
 beleza, 9, 13, 25, 30, 36, 42, 81, 95-96, 114,
 120, 126, 128, 141, 189-201, 202-
 27, 232-33, 241-44
 e arte, 209-10 artística /
 natural, 189-92 subida a,
 120 128-29, 202-27 bonita
 (*para Kalon*), causalidade
 205-7, 81
 olho do espectador / subjetivismo,
 forma 208-9 do belo, 214, 216-17 e
 (o) bom, 30, 136, 225-27 e
 imaginação, 220
 interior, 213-14
 e intelecto, 191ss. 202-27
 inteligível, 3, 189-201, 202-27
 e luz, 218
 limitações de 225-27
 e percepção, 189-92, 202ss., 211-13
 ciência / sabedoria, 214-19
 e auto / ego, 212-13 disforme,
 202ss., 225-27 simetria,
 proporção, 207ss.
 sendo (s), 9, 23, 30, 34, 35, 37-38, 88, 95,
 99, 122, 143-51, 157-63, 164, 169-
 74, 221-22, 225-27, 232
 subproduto da contemplação,
 92 graus de, 9-10, 127-29 de
 expansão de, 225-27

inteligência, vida, 35
adiado, 17
remoção de, 182-83
sombra de, 45
dobrando para trás (retorno), 136-37
biologia, 40-41, 147-48, 161, 179-80,
206, 229-30
corpo, 7-8, 9-12, 14-16, 18, 24-8, 38-
45, 47-48, 51-59, 60-85, 134, 190ss.
animate / inanimate, 38, 43, 71, 81, 83,
122
corpete, 18
alma do corpo, 72-78, 79-82. *Veja*
também alma, alma do corpo
cuidado de, 42-43
complexidade, orgânico / inorgânico,
40, 134 composto: "algo diferente", 55
158
conjunto, 51ss.
vistas formais / materiais, 47
celestial, 35, 42, 44, 185, 205, 213
confusão de qualidades, 134
místico, 123
papel na percepção, 66-71
na alma, 40-41, 133ss.
tipo específico de, 51ss., 53, 55, 73
boulesis (vontade), 27
irmão, 79, 87, 122. *Veja também* forma
irmão; *logotipos*; princípio de
formação
Pensamento budista, 34, 231
categorias, 37-38, 166
Aristóteles, 133
Platão: maiores tipos, 17, 37-38,
150, 153, 161-63, 172-74, 184
causa / causalidade, 8, 19-20, 27, 37, 44,
77-78, 79, 80ss., 105-6, 121-22, 141-
43, 156-57, 206-7, 215-19, 221-22,
224-25, 233 e beleza, 81
Veja também ciência
conta causal (alma do corpo), 19-20,
74-78 forma causal, 76, 79ss.
deficiência, 224 eficiente
/ móvel, 105, 216 e má,
224-25
final, 105-6, 142-43, 206, 216
formal, 76-82, 105-6, 206, 216
material, 81, 206, 216 modelo
não-deliberativo, 97, 140, 141
"eficiente real", 105, 143
teoria de dois atos, 121-22,
139 centro, 8, 14, 155-56
chance, 77, 135

change, 32-33, 60-71, 116-17
Pensamento cristão, 3, 14, 98-99, 101,
107, 123, 228-39
círculo, 8, 14, 92, 151-58 cores, 17,
86-87, 226 comunidade / semelhança,
56, 114, 232 composto / coisa
conjunta, 19-20, 34, 47,
51ss., 55, 57-58, 60ss., 63, 65, 72-
78, 110-16, 160-63
consciência (consciência, apreensão), 8-9,
31, 43, 67, 83-84, 213
histórico, 43
inconsciente / pré-consciente, 43, 78,
121
contemplação (*theoria*), 32-33, 47-48, 50,
55, 56, 86-96, 97ss., 104-8, 120-22,
125-26, 134, 140-42, 146, 161-63,
229-30 ato / objeto, 86ss.
ação, 90-91, 120-22
art / image, 125-26
criativo, produtivo, 3, 87, 88, 99ss.101,
120-22, 142-43. *Veja também* criação
insight, 120ff.
logotipos e ação, 120-22
"Não faz nada", 104-6
não-eliberativo, 47-48, 88, 97
e produção / produção, 104-8
teorema, 161
enfraquecimento / acompanhamento de,
135 contradições, 166ss., 224 conversação
/ diálogo, 49-50, 102-3, 126 conversão /
retorno / flexão de volta, 13, 28-34,
43-44, 136-37, 156-57, 184-85. *Veja*
também derivação; emanção;
procissão *epistrophe*, 137 e n36
artesanato, 9, 67, 86ss., 89, 189-93, 195,
204
divino, 107
manual, 89
criação, 3-4, 97ss., 101, 107, 140-43,
186-88, 270
não-eliberativo, 101, 107, 194ss.
do mundo, 97ss.
criatividade, 26-28, 30, 47-48, 81,
141-42, 220-21
morte, 78, 84
deficiência vs. eficiência, 224
definição, 18, 19-20, 20nn 50-51, 72-
78, 79-82, 112-16, 157-58
causal vs. constituinte, 74-78, 157-
58 indicativo, 79
e indivíduos, 80ss.
graus de realidade, 127-29

deliberação, 47, 140ss., 153, 200
mandamento delphic, 61, 62n6
demiurge, 24, 34, 35-36
derivação, 12-14, 28-30, 149-51, 186-88 e emanção, 28-30, 149-51
doação não diminuída, 28-30, 187-88
descida / queda. *Veja* alma
desejo, saudade, 15, 29, 32, 34, 51ss., 65 e n11, 86ss., 95, 107, 129, 136, 142, 165, 166, 188, 225-27, 229
corporal / psíquico, 15, 53ss.
dos bons, 29, 65, 129, 165, 225-27
dos bonitos, 129, 225-27
destino / destino, 42, 43-44, 79, 83
dialética / diálogo, 49-50, 102-3, 113-14
129-30, 162, 182-83
mestre-escravo, 127
vista sinóptica, 138, 158
*dianoia*30, 105. *Veja também* raciocínio; pensando / pensamento)
diatribe, 50
diferença / alteridade, 21, 41, 52, 90, 150, 158 adivinhando, 29-30
"Algo diferente", 158
entre almas, 41-42
DNA, 40, 65, 78, 109
dualismos, 38, 69, 71, 228
epistemológico, 69
dynamis / *dyunamei*108-10. *Veja também* poder

Pensamento oriental, 228-39
passim eco, 137
elementos, 122, 156-58
emanção, 28-30, 121-22, 140, 149-51
emoções / sentimentos, 51-52, 57, 60 e n1, 60-78, 219
Empiricistas, britânicos, 118
energeia/ energia, 35, 40, 108-10, 134.
Veja também ato / atividade
ambiente, ecologia, 43-44, 109, 208
Epicurismo, 44, 48, 97, 110, 140, 141, 142
desvios de átomos, 142
visões de deus artesão,
97 visões de alma, 72ss.
eros, 27, 137-38, 147n66
essência (*ti einai*), 19 e n46, 51, 57, 63
eternidade, 20-22, 47-48
e tempo, 20-22
ética, 211-13
boa pessoa / sálvia (*spoudaios*), 120, 140 males, 11, 16-17, 44, 45-47, 57, 98-99, 136,

- negatividade, 142
- origem de, 46-47
- doença, 223
- excelência (*arête*) / virtude, 58
- exercício espiritual, 222
- existência, 26, 29
 - composto mais alto, 77
- experiência, 23, 29–34, 39, 51ss., 58,
 - 60ss., 76-78, 106, 108, 117, 122,
 - 129, 136, 169-70, 202-27
- arrebatamento divino, 165 relação
- inteligível / sensata, 213ss.
- humores, 56
- místico, 33-34, 163ss.
- o Um em nós, 26-28, 164ss.
- intervalo de, 75

- face, 36, 56, 144, 226
- psicologia do corpo docente, 38–41, 51–59
- falhas, 91, 141–42
- fé / confiança, 90, 136–37, 186, 221
- queda / descida. *Vejo* alma
- destino / destino, 42, 43–44, 79–80, 108
- falha (-apelido), 46, 78, 83, 151–52
- preenchimento / plenitude, 91, 96, 127–29, 130, 141,
 - 150, 151
- fogo, 111-12, 150, 162
- fonte, 37-38, 94, 147
- forma / idéia / forma, 9, 18, 44ss.51ss., 55, 57,
 - 62, 63, 86ss., 95, 111-16, 136, 142,
 - 188, 190, 195, 216
- beleza, 210
- corporalidade / corporeidade, 18
- irmão (*-logoi*), 87, 112-16
- contemplação, 142
- definição, 112-16
- divino, 138
- eidos*111
- forma inmatizada (*enylon eidos*),
 - inseparável, 18, 19, 73ss.79-80, 115
- e essência, 63
- / matter, 17–18, 72–78, 87, 111–12,
 - 195, 224–25
- princípio de formação (*logotipos*), 18,
 - 19–20, 73ss., 87-88, 90, 92, 111ss.,
 - 113-16, 122, 134, 140
- e sem forma, 11, 18, 202–27
- bem formado, 95 incluindo
- matéria, 19
- indivíduo, 159
- de indivíduos, 37
- da vida e do pensamento, 110

sensato, 70
separável, separado, 18, 53, 55, 73,
75–76
forma, 87, 112
sem matéria, 115
livre arbítrio / liberdade, 26–28, 42, 43–
45, 107–8 e providência / destino,
108n9
amizade, 1, 2, 32, 50, 57, 76–77, 99–100,
139, 140, 145, 212–13, 214
futuro (tenso, eventos), 168–74, 228

geometria, 88, 117, 123, 153
Gnosticismo, 98–99, 123, 137, 152,
161,
174n97, 202, 204 desprezo
pelo corpo, 100 criação do
mundo, 98–99 crítica de
Plotinus, 98ss.202ss. Sethian, 99,
137, 147 e n61, 175 *Sofia*161

deus / deuses, 8, 30, 31, 32, 42, 50, 58,
61, 82–84, 102, 141, 163ss., 185–
86, 192, 197–98, 204
corpos celestes, 42, 185, 205,
213 como estamos relacionados,
82–84 do intelecto, 23–26
percepção de, 165
de alma, 41
transcendente, 163–64
Bom, o, 11, 24–28, 65, 95, 102–3, 109,
121, 129, 136, 138, 152, 162, 182–
83, 205ss., 217, 225–27, 229
lança uma sombra, 84
prático, 103
divulgação de 103
poder simples, 85
bem / bem, 77, 106, 205–7
de todos os animais, 106
e beleza, 205ss.
bem formado, 95, 121
específico, 106
objetivo (*telos*), 109, 120–22, 179–80,
216, 218. Veja também *arque*
graça, 217, 227
crescimento (pensamento), 92

hamartic, 16n32
felicidade / florescimento (*eudaimonia*),
107 e n7
harmonia, 207–8
saúde, 9, 42, 105
heap, 77–78, 92–93, 151–58, 157–58
henads, 181–82
hierarquia, 135, 232

Pensamento hindu, 34
holograma, 144, 146. Veja também
intelecto humanidade / antropologia, 9–10,
19–20, 51–
59, 60–85
mistura, 51ss.
corpo qualificado, composto ou "algo
diferente", 74–78
alcance de, 77
algo diferente, 51ss.
unidade de, 78ss.
Veja também cara
hipóstase, 7–9, 23–26, 27, 28, 38
hiperdeterminação / indeterminação, 29–
30
168–74, 176, 182–83, 223–24

ideia. Veja Formato
`man / British), 4, 101, 118–19, 129, 145
identity, 34, 40–41, 62 e n8, 92, 128–29
136, 145–46, 164, 225
corporal / psíquico / epistêmico, 128
no intelecto, 35, 92
pessoal, 145
preexistente, 34
princípio de 169–74
em alma, 136, 145–46
sujeito / objeto, 146
ignorância, 93
iluminação, 31, 45–47, 57, 83, 89, 131, 229
imagens, 17, 57–58, 63, 88, 102, 125–26,
134,
166–68, 183–85, 189–97
e arquétipo, 181–85, 200
dupla função de, 126
imitação, 91
linear, 157–58
natureza e alma, 88ss.
em Platão, 125–26
em Plotinus, 151–58
qualitativo vs. substancial, 135
sombra / alma / *eidolon*, 57–58, 63, 70, 126,
130
imaginação, 57, 86, 106, 124, 150,
165, 196–97, 220, 232–33
e misticismo, 165
e natureza, 108
fantasma, 150
imanência / transcendência, 34–35, 40,
217, 232–33
vida interior, 68
intimidade, 166–67
impassibilidade / descontentamento, 15,
42, 51ss.,

62-66, 117, 214

impressões / impressões, 52, 53, 55, 56,
60n1,

68-70, 70n19

díade indefinida, 24, 149, 154-55, 184

potencialidade indefinida, 157
 indeterminação / indefinição, 29–30, 45,
 117–18, 168–74, 223–24,
 230 absoluto, 45
 e intelecto, alma, 45
 indivíduos / individualidade, 8, 34, 40–41,
 43–
 45, 76ss., 104–5, 122, 159–
 63 definível, 80ss.
 genuíno, 158ss.
 intelecto, 144
 organismo, 47
 forma / espécie específica,
 160 sublunares, 44
 Veja também identidade; cara; eu
 Pensamento indiano, 1, 34, 231
 inércia, 137–38
 infinito / infinito, 21, 144, 225–27
 eternidade, 21
 no poder, 37
 antes de finito, 144
 Veja também hiperdeterminação;
 indetermini-
 nacy; intelecto, disforme em
 intelecto / inteligência (*nous*), 9–12, 12–14,
 18, 23–26, 28–38, 56ss., 62, 76, 81–
 83, 91ss., 106, 119, 125, 158–63,
 169–75, 178–80, 191ss., 202–27,
 229–30, 235, 246–48 (Aristóteles)
 ativo, 34
 ato, atividade, 157 (ver ato)
 tudo, 146–48, 217–19, 232–33
 todos e individuais, 158, 159 para
 trás, 178–80
 beauty, 189–201, 207, 202–27, 232–
 33 e body, 147–48, 217–19, 232–33
 double, 178–80
 celeste (movers imóvel), 35 criança /
 menino, 96 e n15, 184 comum /
 particular, 55 conexão, unidade, 158–
 63 desejo / necessidade, 95, 150, 157,
 162–63, 165,
 225–27
 linguagem discursiva sobre, 36–37,
 129, 170–74, 213
 divino, 23–26, 85, 148
 embriaguez, 152ss.
 e rosto, 36
 primeira / primeira vida, 92, 93
 plenitude / enchimento, 96
 tempo futuro, 163, 173–74
 geração, origem de, 8, 12–14, 93–94,
 149–51, 152, 156–58
 holístico, holográfico, 144, 146, 159,
 229–30

e cavalos, 146
 hiper-noético / sôtão, 165–66, 178–80
 idéias / formas de indivíduos, 158n78,
 159
 e o inanimado, 146–47 e n60
 potencialidade indefinida, 150, 156–57,
 165
 indefinição em, 45, 150, 225–
 27 individual, total, 159 interno,
 165
 insight, 47–48, 120ss.
 amor / fora da mente, 33, 166–67,
 178–80 vida (e pensamento), 92–93,
 158 homem, 81–82
noesis / entendimento / inteligência, 34–
 38 não-discursividade de, 143, 163,
 170–74,
 194ss.
 e número, 150
 um / muitos, 26, 149, 150, 159–63,
 178–80 inteiros orgânicos, 159–63
 nossos / não nossos, 130–31, 214
 passagem externa, 93–94, 178
 pré-intelecto, 175
 potencialidade, potência, 157, 172–74
 purificado, 213
 e raciocínio, 36–37, 172–74 poly-poly,
 152–53 (quebra-cabeças sobre) ver /
 ver, 95, 150 auto-pensamento, 35–36,
 157 disforme em, 202ss., 225–27
 estrutura / organização, 26, 36–38, 77–
 78,
 92–94, 148–51, 166, 184–85
 como sujeito, 78, 133, 157, 133–31
 (3 sujeitos)
 substância, 77–78, 156–63
 três fases (Alexander), 185
 ondas de, 32–33
 inteligível (s), 13, 21, 30, 55, 210–
 13 biologia, 147–48
 formulário 66
 criatura viva, 35, 37, 43, 80, 229–30
 logotipos113
 e matéria, 117, 119, 184–85
 movimento, 21
 multiplicidade, 157
 mundo, 19, 21, 35, 232
 Veja também sendo; intelecto
 introspecção, 84
 Pensamento islâmico, 4, 101, 228–39
 (*passim*)
 Pensamento judaico, 3, 4, 98, 101, 107,
 228–39 (*passim*)
 julgamento, 16–17, 51ss., 57–58, 60ss.

tipos, maior, 17, 37–38, 150, 153, 161–63,
172–74, 184
parentesco, 15, 90, 92, 112–16, 138–39, 233
conhecimentos, 91, 93, 106, 114, 163ss.175.
Vejo

também ciência

idioma, 26–28, 38, 64, 72–78, 103, 113ss.,
121–22, 129–30, 149–51, 163, 173–
74, 163n82, 167–74, 182, 230
ambiguidade, 151
e contradição, 166ss.
discurso morto, 113
determine / hiperdetermine, 167
predicação essencial, 64
tempo futuro, humores, 163,
173–74 hermenêutica, 164ss.
e intelecto, 129, 170–74
vivendo vs. escrito, 129–30
proposicional vs. não proposicional, 172–
74
e o Um, 163–70
auto-referencial, 164
e alma, 64–66
não dizendo, 163ss.
lei / princípio (identidade, não-
contradição). *Vejo* princípio, de
identidade; princípio, de não
contradição
vida, 21, 35, 37–38, 54, 59, 61, 92,
93–94, 147–48, 150, 180ss.183, 229–
30
sendo, vida intelectual, 35
divino, 104–7
imagem viva, 145–46
intelecto, 93–94
biologia inteligível, 147–48
criatura viva, 44, 51–59, 80, 86ss.
insight vivo, 47–48 auto-viventes,
92, 145–46 e pensamento, 92
luz, 28, 31–32, 36, 54, 69, 75, 95, 150,
151, 162, 183, 197–98, 217, 233
incorporealidade de, 75 e n27
luz vs. calor (corpo de alma), 75
lógica (do indeterminado),
118 logocentrismo, 154–56
logotipos, 19n43, 20n51, 38, 43, 47, 61, 72–
78, 80–81, 111–12, 112–16, 120–22,
130, 134, 137–40, 161–63, 219, 224–
25
e ação, 138
corpete, 18
causal, 76–78, 79–81
contemplativo, 161
definição, 112–16

enyla vs. *aula eide* (inimatizado vs. imma-terial), 116
 inércia / parentesco, 137–38
 e *mitos* 112–16
 e potência / atividade,
 média proporcional de 80
 a 81, 120 razões, 112 a 16
 discursos, 138
espermatikoi logoi, 114
 palavra, 112–16
 amor, 27, 29, 32, 34, 47, 65, 66, 91, 128,
 130, 132, 136, 166, 188, 205–7,
 212, 219, 225–27, 233, 235, 2
 forma inteligível de, 212–13

 loucura, 165, 205
 mágica, 83
 fazendo (vs. ação), 86ss., 91, 97ss., 122,
 141 e contemplação, 88, 141
 fazendo um formulário
 para ser, 91, 141 não-
 deliberativo, 101
 do mundo, 97ss.
 magnitude, 9, 40–41, 55–56
 magnitude da alma, 40–41, 131
 homem / humanidade / antropologia, 9–10,
 19–20
 44, 51–59, 60–85, 78–84, 109–
 10, 228–30
 e "besta", 55, 57
 e corpo. *Vejo* corpo
 cidade dupla, 83
 homem composto "quem será", 79
 definição (s) de 19–20, 55, 61, 72–78
 diferente da alma, 80ss.229. *Veja também*
 alma, homúnculo
 corpo-alma, 110, 131 como
 relacionado a Deus, 82–84
 homem interior, 57, 68 e n16, 139n43
 e intelecto, 81–82, 229
 integração, 83–84
 inteligível / sensata, 19–20, 78ss.
 visão multidimensional, 78
 brinquedo de Deus, 102
 causa produtiva / este homem, 79
 corpo qualificado, composto ou "algo
 diferente", 74–78
 intervalo de 78 a 85
 argumento do terceiro
 homem, 79, 146 teoria dos
 três / dois homens, 78–81
 unidade de, 78ss.

domínio / auto-pertencer, 20–21, 33
 dialética mestre-escrava, 127 mundo
 material / sensível. *Vejo* importam; sensato
 mundo

matéria (sensível / inferior; psíquica; inteligível etc.), 12–14, 17–18, 38, 40, 43–45, 46–47, 62, 66, 70, 79–81, 86–87, 99, 111ss., 116–20, 141, 158, 168–74, 195, 207, 210, 216, 218, 222–25, 230
ausência, 119n15, 224–25
miséria / pobreza de, 45
e mal, 222–25
falsidade / substância falsa, 17, 224–25 e formação de corpos, 117
geração de, 13n24, 45–46, 116n14, 141n47
graus de 45
hylê 116
qualidade ilusória / dos sonhos de, 116, 225
indefinição de, 45, 117–18
pluralidade indeterminada, 117–18
inteligível, 117, 119, 184–85
impassibilidade / inalteração, 62–66, 117
última forma, 81, 195, 2
logotipos (inclusive) de 19–20, 116 e n13, 224–25
não-ser, 116, 222–25
"Outros", 117
perfeição de, 45, 66
positivo / negativo, 117–18, 222–25
potencialidade / realidade, 118
privação, 116–20
próximo vs. remoto, 112
resistência, 222ss.
disforme, sem qualidade, 111, 222ss.
sujeito da mudança, 116
Veja também mal; forma;
logotipos matemática, 154
significado, 113 (*logotipos*)
Pensamento medieval, 110, 228–39
memória, 75, 131
metáfora, 154
metempsicose, 80–81
Platonismo Médio, 35, 49, 97, 99, 101, 140, 141, 147, 149 (e relações internas do intelecto)
problema mente-corpo, 71, 72n20, 111
cartesiano *cogito*, Mito de 71
Descartes, 71, 111
fantasma na máquina, 84
espelho, 56 (face), 66 (reflexão)
Pensamento moderno / modernidade, 118–19, 127–29, 142, 144, 148, 228–39
dicotomia epistemológica, 141
subjetividade / objetividade, 144
monismo, 159

movimento / movimento / *cinese*
circular, retilíneo, 136–37
do intelecto, 17, 170–80, 205–27
do intelecto e do Uno, 54, 110ss. 170–80
inteligível, 37–38
espiritual, 17n37, 21, 35
obstetrícia, 141 e n49
música, 210
contato místico, 183ss. 188
misticismo, 30–34, 30n4, 152, 163 e n82, 163ff. 175–77, 179, 230–33
contato / toque, 183ss. 188
teísta / não-heísta, 34
solitário, 166–67
mitologia, 112, 123, 153, 184 e n110, 234
natureza, 16, 20, 47–48, 86–90, 91, 97ss. 104ss., 108, 110–26, 141, 209–13
abaixo da razão / imaginação / pensamento, 124
comum, 79–81
artesanato de, 86
e divino, 35
e meio ambiente, 98n2
essencial, 19–20. *Veja também*
essência como forma, 87, 111ss.
indivíduo, 47, 122
de criatura viva, 55
logotipos 47
silencioso, 123ss.
alma mais quieta que, 91
amor à visão, 88
necessidades, 44, 138, 143, 186–87
tipos de, 138, 186
negação, 27, 164–66, 224
teologia negativa, 163ss., 182–83, 230–31
kataphatic / apophatic, 163ff.
Neoplatonismo, 3, 5, 41, 62, 63, 98–100, 100–2, 121ss., 127, 132, 133, 135, 137, 139, 142–43, 144, 177, 181–82, 185–88, 202–3, 228–39
Neopitagoreanism, 49, 147, 154, 155
não-ser, 17–18, 45, 46–47, 118, 134, 182, 222–25
número, 26, 98n1, 150, 154, 174, 181–82
oikeios 139–40
onipresença, 41, 131–33, 141, 160, 169–70, 177–78
Um / um, 9–12, 13–14, 35, 93–96, 97ss., 155–56, 157, 162–63, 163–74, 186–88, 225–27, 230–32

- afirmação / negação, 164-
66 além de ser, 100, 225-27
além de Um, 234-35
quebrando imagens / linguagem, 166-
68, 169-74
e criação. *Veja* criação, derivação,
emanação
criatividade de, 26-28
dynamis pantōn(poder de / para
todos), 173, 180-83
fonte / planta, 94
livre arbítrio / vontade de, 27-28
bondade e beleza, 29-30, 136, 225-27
hiperdeterminacy / indeterminacy, 168-
70
e identidade, 34, 92-93, 169ss.
infinito, 27-28
e intelecto, 163-174
nada previsto, 95
origem, 93-94, 180-83
poder para / no intelecto, 150, 157,
168-69 falando sobre, 163-70 e
sinestese 124-25
Veja também o bom; boa / boaza;
unidade organização, 23-26, 159-63,
229-30 origem (s), 93-95, 119, 180ss.,
216, 218 alteridade / diferença, 21, 41, 52,
90, 150,
165. *Veja também*
hiperdeterminação; em
derminação
transbordamento, 13, 28, 150
- panenênico (misticismo), 31n4 panteísmo,
31n4, 33-34, 185-88, 235 participação, 10,
13, 89, 131-33 paixões, 51ss.61-85. *Veja*
também percepção / sensação de afeições,
8-9, 14, 39, 51ss.62,
64, 66-72, 88, 91, 106, 165, 175-77,
206, 210-22
cognitivo, 68
sentidos comuns / individuais, 155
conceitualista, 69
direto ou mediado, 66-70
externo vs. alma, 55
do deus, 165
íntimo (*sinestese*), 56, 88, 124-25
recepção do formulário, 64
representacional / assembléias, 69
autopercepção, 88
objetos / formas sensoriais, 66-72
e alma, 39, 51ss.55
pessoa / eu, 43-44, 51ss., 55, 62 e n8, 76-
78, 107-8. *Veja também* eu
identidade pessoal, 43-44, 55
- persuasão, 137
- Platão / platonismo *passim*
e mais tarde Academia,
23-24 art, 125-26
ascensão a bonito, 120-126
analogia da caverna (*República*), 102,
126, 177, 204
cocheiro e cavalos (*Phaedrus*), 136
comédia e tragédia, 126
graus de realidade, 127-29 demiurge /
artfsmán, 24, 34, 35-36, 97,
101, 123, 140, 162, 204
dialética, 102, 137-38, 172
linha dividida (*República*),
102 alma fantasmagórica,
71
o bom (e bonito), 24, 162, 225-27
idéias, formas, 34, 145-46, 188
identidade, problema de, 128, 136
imagens e arte, 125-26
diade indefinida, 24, 149, 154-55,
184 indivíduos / tipos (*República*),
139 parentesco, 112-13
conhecimento (e opinião), 54, 57,
60ss., 68, 91, 114-15
semelhança com Deus, 177
logotipos (e mitos), 112-16, 153,
172 amor, 136, 138, 145-46, 188
obstetrícia, 141 e n49
movimento, vida, inteligência (*Sofista*),
147 simbolismo numérico, paradigma
98n2 / criatura viva inteligível, 35,
37, 147, 229-30, 243-46
phronesis (sabedoria prática), 61
play, 100, 102, 137-38
Muita / Pobreza (*Simpósio*), 153
procriação, 141 e n48, 150
arrebato, 165
ciência, 126
autoconhecimento, 61-62
alma / alma do mundo, 40-41, 54,
72ss.131, 177
vista sinóptica, 138
dois mundos, 24
doutrinas não escritas, 24n1, 154, 184
play, 86, 100, 102-3, 123, 137-38, 183-85
em Platão, 100, 102 e n5, 137-38 e
seriedade, 90, 102, 137-38
- prazer / dor, 51ss.60ss.77
puro prazer, 65
dores de parto, 89
- Plotinus *passim*
caráter de pensamento / escrita,
23ss., 33-34, 49-50, 99-100

Plotinus (*continuação*)

desenvolvimento crítico de Aristóteles, 161-62 experiências, 151
 "Pai" do neoplatonismo, 101-2
 vida, 1-3
 meditação, 162
 originalidade, de 100-2
 o leitor, 48-50
 potência / potencialidade / possibilidade, 3, 13, 16-17, 17-18, 26, 29, 35, 37, 66, 80, 81, 85, 87, 88, 94ss., 108-10, 111, 117-18, 128, 150, 157, 168-69, 179-81, 225-27
 oração, 117, 197, 220-21, 225
 presença, 26, 20, 40-41, 43, 89, 107, 133-36, 164ss., 225-27, 229
 proposicional / não proposicional, 103, 163-74. *Veja também* língua
 princípio, 16, 51-57, 63-64, 87, 91, 134
 princípio, 224
 início / hipóstase, 23-26
 divino, 128, 150
 de explicação vs. real, 110 primeiro, 91
 formando, 18-20, 43, 47, 72-78, 87, 113-16, 120ss.
 de identidade, 169-74
 generativo, 28
 de não contradição, 118, 134, 137, 169-74
 originativo, 91, 94-95
 substancial, 80
 procissão, 12-14, 28-30, 43-44, 131-33, 157-58. *Veja também* derivação; emana-tion; intelecto, passagem externa; retorno
 produção, 47, 87, 91, 104-8, 121-22, 139, 154, 186-88
 do tempo, 48
 natureza, 87
 Teoria neoplatônica de, intelecto produtivo 121-22, 105
 proporção, 9, 113
 progressão matemática, 154
 média proporcional, 70, 83, 120
Veja também *logotipos*)
 providência, 43-45, 79, 115, 178, 187, 235 e destino, livre arbítrio, 108 n 9
 punição, 57-58, 78 Pitágoras / Pitágoras, 2, 8n7, 98n2, 154-55, 175
 Platônico / Aristotélico, 154-56
 tetraktys, 154
 matemática, 154

qualidade, 43, 47, 69, 76-78, 111, 134-36, 157-58 (vs. substância)
 primário vs. secundário, 69
 alterações qualitativas, 65-66
 matérias sem qualidade, 111-12
 quantidade, 69, 76-78, 134-36, 157-58 (vs. substância)
 aleatoriedade, 135, 142
 racionalidade, 33-34, 112-16, 120-21 divina, 114
Veja também raciocínio
 princípio de formação racional, 112-16.
Veja também *logotipos*
 leitura, 48-50
 realidade vs. aparições, 77-8 razão / conta, 107, 112-16, 120, 124. *Veja também* *logotipos*
 raciocínio, 7-8, 34, 36-37, 43 (reflexão constante), 51-52, 55, 60ss.68, 82ss., 88, 106, 112-16, 124
 discursivo, 34, 36-37, 51ss., 56, 56n23, 91, 93, 139, 146, 161, 172-74, 194ss.220
 e intelecto, 82-83, 213ss.
 receptáculo, 116, 216
 recepção, 85, 135, 176-77, 222
 lembrança, 211, 212, 213, 226n19
 reflexividade, 211-13, 219-22 (e estética)
 reencarnação, 80-81
 relação
 entre sensível e inteligível, 47-48, 217-19
Veja também alma
 religião, 33-34
 restante / cumprido, 14, 15, 21, 28ss.88ss. *Veja também* derivação; emanação; pró-cessão; Retorna
 Renascença, 3, 228-39 *passim*
 representação, 69, 167-74 retorno / conversão / dobra, 13, 28-34, 84-85, 119, 136-37, 150, 220 *reditio completa* , 85
 mesmice / auto-identidade vs. alteridade, 21, 136, 145-46, 150, 151
 sábio (*spoudaios*), 44, 48, 120, 140 buscando / pesquisando, 122, 129, 139 Ceticismo, 23, 71, 168, 174
 science, 39-40, 47-48, 78, 79, 104-8, 127, 193-94, 216-19, 229, 233
 empírico, 202-3, 233

moderno / contemporâneo, 40
físico vs. teórico, 79
produtivo, prático, teórico, 104-8
161
física quântica, 118
modelo reflexivo, 78
conhecimento / teorema científico, 40,
193-94 auto, 31, 34, 44, 46, 51ss., 55, 57,
60ss.68,
69, 75-78, 79-80, 82-85, 122, 129,
134, 145, 150, 151, 159ss., 212-13,
220, 228ss.232
absoluto, 34
e consciência, transformação
dialética 83-84, 129 I / ego,
46, 122, 134, 213
e beleza inteligível, 212-13
no meio do nosso ser, 57
organização, 83
pessoal / pessoal, 145-46
atividade auto-dirigida, 157
auto-vida, 92
auto-realização, 34
auto-reconhecimento, 212-13
auto-reflexivo, 30
auto-relação, 212-13
holofotes, 83
sujeito de atividades comuns, 60-
85 ego transcendental, 122
verdadeiro, 78
e "nós", 55, 83-84, 131ss.
Veja também identidade; indivíduo;
pessoa; alma, alma do corpo
autoconsciência, 68, 155. *Veja também*
consciência; apreensão; consciência
autoconhecimento, 3, 60ss., 60n3, 84-85,
220-29
sensação (veja a percepção)
mundo sensato, 13, 23, 35, 38-41, 43, 76-
78, 86ss.97ss., 107-8, 202ss., 210-
16, 217-19, 232-33
eternamente criado, 97ss.
coisas / objetos sensatos, 51ss., 55, 60-85,
95, 119, 217-19
separação / separabilidade, 18-19, 41,
47, 52, 57, 58, 73ss.79, 83. *Veja*
também *logotipos*; alma
sexo, 54, 65, 128, 136, 153
visão, 150, 166
"Ainda não vendo", 150
silêncio, 21, 88, 90, 91, 107, 123ss.
(natureza), 137, 141
alma mais quieta que a
natureza, 91, 140 sign, 164 e n83

simplicidade, 163-70, 183-
85 pecado / falta da marca,
57-58 irmã, 15, 41-42, 79,
108
parentesco, 15, 79
alma, 15, 41-42, 108,
112 sono, 88, 107, 153,
225-26 cheiro / perfume,
28, 150 neve, 150
Sophia / *fohia*, 81, 99, 105-6, 107, 141,
161, 204-5, 216, 225
soul, 7-9, 9-12, 15-17, 23-24, 38-43,
46-47, 51-85, 88-94, 108, 127-29,
129-36, 146, 196, 200, 211, 2.,
232, 234, 243-46
todas as almas, 38-41, 131-33 alma-
corpo, 2, 7-8, 19-20, 38-39, 40-43,
51ss., 61-62, 67, 72-78, 78-82,
128, 134, 228-29
conexão, 77-78, 232 descida / queda,
11-12, 12n22, 16-17, 41-
42, 46-47, 57-58, 132, 151ss.
diferenças (minha alma), 39, 41-42,
130n26, 134
dualismo vs. entelecismo, 38, 228-29
extensão de, 80
eternidade / tempo, 20-22, 48
olho de, 85, 102, 142, 177
"Primeiro de", 130-31
esquecimento, 46, 151ss.
forma / animação, separáveis, 38-39, 40-
41,
63ss., 72-82, 84
fantasma na máquina, 84,
100 mais alto / mais baixo,
47 hipóstase, 23-26, 47, 84
imagem / *eidolon*, 57-58, 58n32, 63, 84
imortalidade / divindade, 39, 41, 51, 62
impassibilidade de, 60-71 indivisibilidade /
divisibilidade, 14, 40-41, 131-
32)
intelecto de, 7, 130, 146,
213 paisagem de, 127-36
onipresença, 41, 131-33
parcial, 47
potências, 7-8, 10, 14, 26, 38, 41, 45,
51ss., 55, 65, 67, 110, 131ss.
vs. eu, 51ss., 59, 82-85, 131ss.
substância, 39, 75, 77-78, 131ss.133-36
tripartido, 54, 130
sem descendência, 41, 47, 132
unidade orgânica, 9-12, 25-26, 39-
41, 65, 76-78, 94, 130n26, 131-
33

inteiro (e partes), 8–9, 21–22, 40–41,
57, 84, 122, 128–30, 134, 212–13

alma (*continuação*)

asas, 138, 205, 243-44

Alma / alma mundial de todos, 15-16,
38, 41-42, 84, 112 (irmã mais velha),
131, 141

som / voz, 8-9, 69, 177-78 fala / linguagem,
112-16, 123ss.137, 138-

40, 163-74. *Veja também* espírito /

espírito de linguagem, 33-34, 35, 38, 66,
69, 89,

107, 146

espontaneidade, 26-28, 47-48, 212-13,
217-19 Stoicism, 9n11, 23, 48, 49, 54, 67,
68, 97,

102, 108, 110, 111, 114, 116-17, 139,

140, 141, 150, 202, 228

definição de beleza, 203-4

divino *logotipos*, palavra, fogo, 97,

114, 117, 141

emoção como julgamento, 54n17

endiathetikos vs. prothorikos logotipos,
114,

139

misturas, 73n25

natureza, 108, 111

sábio, 68

alma, 72 e n23, 208

espermatikoi logoi, 114

sujeito, 20, 34, 51, 60-85, 89, 92, 100,
101, 116-17, 131, 133, 134, 135,
144, 157, 188, 212-13, 221

corpo, matéria como formas,
116-17, 134 composto, 67, 73-
78, 157 auto-reflexivo, 30

sujeito de atividades, 60-85

complexidade do sujeito, 119

duplicações do objeto-objeto, 24,
34-35

229-30

subject-predicate, 26-28

três sujeitos (intelecto), 133

teoria de dois atos, 121-22, 139

subjektivismo, 208-9

substância, 9, 19-20, 28, 38, 40, 49, 51ss.,
55, 63, 74-78, 79, 92, 113, 116-17,
121-22, 131-36, 156-62, 159-63,
180, 182, 193ss.212ss.

atualidade / potência,

157-58 antissubstância,

224

Aristóteles, 63, 116-18, 135,

157-63 causadora, 27, 75-78

causas, mudança de 156 a

57, definição de 116 a 17,

constituente, 157

elementos, terminais de,

156 a 58

e mal (substância falsa), 222-

25 e indivíduos, 159ss.

inclui matéria, forma, 80-81, 134, 156-57

visualizações de forma / espécie
individuais, 159–63
busca do intelecto, 36
inteligível (vs. sensato), 156, 157-63
relação interna, 159
vs. parentesco, 92
como *logotipos*⁸¹
idioma sobre, 165-74
matéria, 116-17
não substância, 36, 157-58, 161,
197, 222-25
primário, 34-36, 116
ser substancial, 51ss; formulários, 62,
75-76, 134; transformação, 66, 158
substância vs. qualidade, quantidade,
etc.^{76ss}.157-58
sujeito único, teoria de 160
dois atos, 121–22, 139
indiviso / dividido, 55–56,
159 unidade de todos, 159ss.
e sabedoria, substrato
193-96, 38, 44ss.112ss., 135
simpatia, 69, 234–35
*sinestese*¹²⁴-25, 155

teleologia / finalidade, 105–
7, 140 antiteleológica,
141 universal, 107
teste, 221
teologia, 107, 109, 163ss.(negativo),
163n82 theurgy, 234-35
pensamento / pensamento, 34–38, 51–59, 60,
68, 92–
93, 95, 105-8, 165ss.232-33
discursivo, 91, 157
epistêmica, 166
crescimento, 92
não-discursividade, 143
pensamento perceptivo, 92, 165, 110 (e
vida) caráter proposicional / não
proposicional
de, 163, 170-74
pensamento da alma, 92
argumento do terceiro homem, 79
Três estelas de Seth 137
tempo, 19–22 (definido), 47–
48, 97 como vida de alma,
21
imagem da eternidade, 21,
48 toque / contato, 32, 95,
120, 183 *tolma*, 46, 151, 152
traço, 95, 183-84
transcendência, 32-34
transparência, 36
transmigração, 80-81, 84n37

- existência-vida-pensamento
 (Porfíria?), 147n62
 unidade-processão-retorno, 132
alma tripartida, 54, 130 (*para logistikon*), 136 *Tractate Tripartite*, 137
trust, 90, 136-37
verdade, 89, 92, 126, 127, 168-74, 222-25
 (e substância falsa)
tirano, 127
- feiúra, 91, 142, 190, 222-25 não é afetada.
Vejo impassibilidade inconsciente, 39, 92, 121, 130-31, 153. *Vejo*
 também consciência
entendimento, 114 (*noesis*), 124 (*synese*), 172-74 (*noesis*)
 e auto-entendimento, 104-5 doações
não diminuídas, 121-22, 132, 150, 187-88
união, 30-34, 76-78, 188
 com o Um, 30-34
 substancial (de forma e matéria), 76 a 78
 tipos de (união mística), 31 e n4, 188
unidade, 9-12, 20, 23-28, 37, 41, 90, 137, 156 (e centro / círculo), 182-83
 corporal vs. alma, 41
 continuidade, 41
 graus de 9 a 12
 e eternidade, 20
 do ser humano, 78ss., 229
 incidental, 9, 62
 de conhecedor / conhecido, 90
 e organização, 25ss.
 princípio primário de, 35
 problema de, 62
 unidade substancial de forma e matéria, 76-78 unidades no Um, 34
universal (s), 37, 144
motor imóvel, 110ss., (natureza)
poder imóvel da alma, 51ss.89
- alma vegetativa, 110
visão, 13, 30, 31-33, 36-37, 50, 60-71, 88, 125 (natureza), 136-37 (de alma), 141, 142, 161-63, 219-20 (limitações de), 221
 contemplativo, 161
 objetos de, 89, 161
voz, 8-9, 90, 93
 vendo / alterando, 90
- sabedoria (*sophia*), 81-82, 105-6, 128-29, 141, 153, 161, 193ss.214-19
 contemplativo vs. prático, 106, 202-19 físico, 161, 205
palavras / palavras, 112-16. *Veja* também *logotipos* mundo, 97ss.
 criação eterna de, 97
 eternidade de (Aristóteles), 140-41 fazendo do, 140-43
 mundo compartilhado vs. privado, 114
Alma do mundo. *Vejo* alma
Zostrianus, 99, 137, 206n3

9, + ((. 9, (, ! .) (.(.) (9' , 9.(,9 +") (, + 0 ' ,.

\$ 3 "4, !) "3.3", "), 8, / (, \$ (, 0 \$ 5 + * & 6 & 7. +14 3 "2-, 5 . "1" 3 .

' ! !"" () *))) + + (, (+, (# \$% & - +

