





JOÃO REBALDE

**INTRODUÇÃO AO ESTUDO  
DE PLOTINO**

---

Uma leitura das *Enéadas*



# Índice

1. Introdução .....	9
2. Vida e obra de Plotino .....	15
2.1. A vida .....	15
2.2. A obra .....	20
3. Os princípios da filosofia de Plotino .....	27
3.1. Uno .....	27
3.2. Inteligência .....	35
3.3. Alma .....	40
4. Processão .....	43
5. A Matéria .....	53
6. O mal .....	59
7. A Alma e a matéria .....	65
8. A realidade sensível .....	71
9. A natureza dos corpos .....	79
10. A alma humana .....	83
11. O conhecimento do mal, da matéria e do vício .....	95
12. O retorno da alma ao primeiro princípio .....	99
13. Últimas considerações .....	111
Bibliografia .....	121
Índice de autores .....	131



---

*Ao Professor*  
*José Maria da Costa Macedo*

---



# 1.

## Introdução

Plotino é unanimemente considerado um dos mais influentes filósofos da antiguidade depois de Platão e Aristóteles<sup>1</sup> e é reconhecido por muitos como «glória da filosofia antiga»<sup>2</sup> e mestre de filosofia e espiritualidade<sup>3</sup>. A filosofia de Plotino é uma síntese eclética e renovadora, que associou os elementos filosófico-religiosos do seu tempo<sup>4</sup>, os mitos greco-romanos<sup>5</sup>, o pensamento oriental e a filosofia helenística<sup>6</sup> ao platonismo, aristotelismo e pitagorismo<sup>7</sup>.

1. Como bem observa L. P. Gerson: cf. L. P. Gerson, «Plotinus», in E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/plotinus> (consultado em 14 de junho de 2023).
2. J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, J. Vrin, Paris 1970.
3. C. H. C. Silva, «Plotino», in *Enciclopédia Logos*, Verbo, Lisboa 1997, p. 272.
4. M. Edwards, *Culture and Philosophy in the Age of Plotinus*, Duckworth, London 2006.
5. V. Cilento, «Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino», in E. R. Dodds; W. Theiler; P. Hadot; H.-C. Puech; H. Dörrie; V. Cilento; R. Harder; H.-R. Schwyzer; A. H. Armstrong & P. Henry, *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Genève 1957, pp. 243-323; J. Pépin, «Plotin et les Mythes», *Revue Philosophique de Louvain* 53, 37 (1955) 5-27.
6. A. Longo & D. P. Taormina (ed.), *Plotinus and Epicurus. Matter, Perception, Pleasure*, Cambridge University Press, Cambridge 2016; W. J. Verdenius & J. H. Waszink (ed.), *Plotinus and the Stoics: A Preliminary Study*, Brill, Leiden 1972.
7. D. J. Yount, *Plotinus the Platonist: A Comparative Account of Plato and Plotinus' Metaphysics*, Bloomsbury Academic, London 2014; A. P. Mesquita, *Introdução ao estudo da Filosofia Antiga*, Colibri, Lisboa 2006; P. Borges, «Aristóteles em contexto», *Philosophica* 26 (2005) 175-214; R. Chiaradonna, *Sostanza, Movimento, Analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002. Outros estudos: J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Brill, Leiden – Boston 2011; H. Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Téqui, Paris 1991.

Plotino não foi apenas mais um dos filósofos platônicos que, no século III da era cristã, reivindicaram a interpretação verdadeira das doutrinas de Platão, procurando superar a multiplicidade de orientações, interpretações e discussões elaboradas pela tradição platônica nos cerca de seis séculos precedentes. Foi o fundador da escola de pensamento que, a partir do século XIX, se denominou por neoplatonismo<sup>8</sup>. Esta designação permitiu distinguir a filosofia de Plotino, em continuidade com as doutrinas do seu mestre Amônio Saccas, de outras fases da história do platonismo anterior<sup>9</sup>. Atribuir a Plotino a fundação do neoplatonismo é o mesmo

8. Vd. P. Merlan, «Greek Philosophy from Plato to Plotinus», in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008 (7ª ed.), pp. 14-132. Sobre o neoplatonismo: P. Remes, *Neoplatonism*, Acumen, Stocksfield 2008; C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden – Boston 2007; R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Bristol Classical Press, London 2002; P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Études néoplatonicienes*, Les Belles Lettres, Paris 1999; F. Romano, *Il neoplatonismo*, Carocci editore, Roma 1998; J. Alsina Clota, *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*, Anthropos, Barcelona 1989; N. D'Anna, *Il neoplatonismo. Significato e dottrine di un movimento spirituale*, Il Chierchio, 1988; S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: the Latin Tradition*, vol. I-II, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986. Sobre o neoplatonismo tardio: A. C. Lloyd, «The Later Neoplatonists», in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, cit., pp. 272-325.

9. Acerca do lugar de Plotino no pensamento antigo, na tradição platônica e na fundação do neoplatonismo: L. P. Gerson, «Plotinus and Platonism», in H. Tarrant; D. A. Layn; D. Baltzly; F. Renaud, *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden 2018, pp. 316-335; G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, New York 2007; M. L. Gatti, «Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism», in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1999 (2ª ed.), pp. 10-37; P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier Editori, Torino 1982; H. Dörrie, «Plotino, tradicionalista o inovatore?», in E. Cerulli (dir.), *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente: atti del Convegno Internazionale (Roma, 5-9 ottobre 1970)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 195-201; P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, The Hague 1968 (3ª ed.); J. L. Fischer, «La signification philosophique du néoplatonisme», in M. P. M. Schuhl; P. Hadot (ed.), *Le Néoplatonisme*

que dizer que introduziu diferenças doutrinárias tão significativas que renovou e alterou definitivamente o platonismo, tendo dado início a uma nova era da história do pensamento. A influência de Plotino nas filosofias dos séculos posteriores é notável, principalmente nos filósofos platônicos subsequentes e na filosofia cristã e islâmica<sup>10</sup>. Desde Porfírio, discípulo de Plotino, os autores neoplatônicos defenderam a tese da harmonia entre o pensamento de Platão e de Aristóteles e alguns desses filósofos, como Amônio filho de Hérmiás e os seus discípulos Simplício, Damascio, João Filópono, Olimpiodoro e o seu discípulo armênio David o Invencível, escreveram comentários a obras de Aristóteles, alguns perdidos, que alcançariam grande importância, estando mesmo entre as últimas grandes obras filosóficas da Antiguidade greco-romana<sup>11</sup>. Plotino e estes autores neoplatônicos exerceriam grande influência na nascente filosofia islâmica. No círculo de al-Kindi, na Bagdad do século

---

(*Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 Juin 1969*), Centre National de Recherche Scientifique, Paris 1971, pp. 147-150; P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism. An Introductory Study*, Bowes & Bowes, Cambridge 1952.

10. Para a influência de Plotino no platonismo subsequente e na filosofia cristã e islâmica: M. M. B. Martins, «Em torno de Plotino e da sua importância para a Filosofia Medieval», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* 27-28 (2010/2011) 9-19; M. Fattal, *Aristote et Plotin dans la philosophie arabe*, L'Harmattan, Paris 2008; A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, cit., pp. 137-669; P. Adamson, *The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the «Theology of Aristotle»*, Duckworth, London 2002; J. M. Rist, «Plotinus and Christian Philosophy», in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, cit., pp. 386-413; S. H. Nasr & O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London – New York 1996; J. M. C. Macedo, «Do sagrado em Plotino e Santo Agostinho», *Medievalia: textos e estudos* 2 (1992) 35-67; A. H. Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, London 1979.
11. Ver os importantes estudos incluídos em R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*, Bloomsbury – London 2016 (2ª ed.). Os comentários a Aristóteles, incluindo os de autores neoplatônicos, estão a ser estudados e traduzidos para inglês na coleção *Ancient commentators on Aristotle* fundada por Richard Sorabji e que já inclui mais de uma centena de volumes publicados.

IX, foi composta a *Teologia de Aristóteles*, que é de facto uma compilação, paráfrase e tradução para árabe de passagens das *Enéadas* de Plotino<sup>12</sup> pelo cristão al-Himsi. Propositadamente ou por erro atribuída a Aristóteles, essa obra predominantemente plotiniana serviria para fundamentar a tese da harmonia entre Platão e Aristóteles, posição que marcaria profundamente a Filosofia no mundo islâmico, pelo menos até Averróis. Obra conhecida na Idade Média latina tardia apenas por via indireta, a versão extensa da *Teologia de Aristóteles* seria traduzida do árabe e publicada em latim já no século XVI<sup>13</sup>. Mas, no seu conjunto, desde a antiguidade tardia não há época da história da filosofia em que a influência do neoplatonismo não esteja de alguma forma presente<sup>14</sup>.

Plotino foi principalmente um platónico, mas não deve ser desatendida a presença significativa na sua filosofia do pitagorismo e do neopitagorismo dos séculos II e III, especialmente através da influência de Numénio de Apameia (século II). A influência de Numénio fez-se sentir de diferentes formas na escola de Plotino e a semelhança entre os dois filósofos foi notada e discutida pelos seus contemporâneos<sup>15</sup>. Talvez por isso quando Porfírio cita as palavras do oráculo de Apolo sobre qual o destino da alma de Plotino depois da morte, este coloca-o no «coro de amor imortal», ao lado de Platão e de Pitágoras<sup>16</sup>.

.....  
12. Pseudo-Aristóteles, *A Teologia de Aristóteles*, trad. do árabe, introd. e notas C. Belo, (Obras completas de Aristóteles) INCM, Lisboa 2010; cf. P. Adamson, *The Arabic Plotinus*, cit.; Idem, «The Theology of Aristotle», in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/theology-aristotle> (consultado em 14 de junho de 2023).

13. K. Corrigan, «The Partial Eclipse of Plotinus in the Middle Ages and his Recovery in the Renaissance», *Patristica et Mediaevalia* 40, 2 (2019) 25-43, cf. p. 28.

14. Vd. S. Gersh (ed.), *Plotinus' Legacy: The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*, Cambridge University Press, Cambridge 2019; N. A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, Octagon Books, New York 1968 (2ª ed.); Alsina Clota, *El neoplatonismo*, cit., pp. 111-120.

15. Ver o último capítulo deste livro, pp. 111-118.

16. Porfírio, *Vida de Plotino*, 23, 36-37: Σύνεισι δὲ τοιοῦτοι Πλάτων, Πυθαγόρας ὅποσοι τε ἄλλοι χορὸν στήριξαν ἔρωτος ἀθανάτου. Para as referências às

Contrariamente ao que sucedeu com muitos outros autores antigos, os textos completos de Plotino e a sua biografia sobreviveram às vicissitudes da história e chegaram até nós. Estas fontes diretas permitiram o conhecimento significativo que temos hoje das doutrinas e do legado deste filósofo e contribuíram para o crescente interesse, sempre renovado, pelo seu pensamento.

Concebido com um objetivo pedagógico e didático, este livro é uma introdução à filosofia de Plotino e o seu principal propósito é disponibilizar a um público alargado materiais que sirvam de instrumento para o estudo das doutrinas de Plotino e do neoplatonismo<sup>17</sup>.

---

*Enéadas* de Plotino e à *Vida de Plotino* escrita por Porfírio, usamos a edição bilingue: Plotinus, *Enneads*, trans. A. H. Armstrong, Harvard University Press, Cambridge 1966-1988.

17. Introduções gerais e recursos auxiliares para o estudo da obra e do pensamento de Plotino: E. K. Emilsson, *Plotinus*, Routledge, London – New York 2017; J. C. Baracat Júnior, «Introdução», in *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino. Introdução, tradução e notas (volume I)*, tese doutoral, Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas 2006, pp. 15-160; K. Corrigan, *Reading Plotinus. A Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press, West Lafayette (Indiana) 2005; L. P. Gerson, *Plotinus*, Routledge, London 1994; D. J. O'Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford 1993; A. H. Armstrong, «Preface», in Plotinus, *Enneads*, I, trans. A.H. Armstrong, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts 1989, pp. vii-xxxiii; M. I. Parente, *Introduzione a Plotino*, Editori Laterza, Bari 1984; J. Igal, «Introducción general», in Plotino, *Enéadas I-II*, trad. J. Igal, Gredos, Madrid 1982, pp. 7-117; V. Cilento, *Saggi su Plotino*, U. Mursia & C., Milano 1973; E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, J. Vrin, Paris 1968; J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1967; M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, J. Vrin, Paris 1966 (2ª ed.); P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Plon, Paris 1963; C. Carbonara, *La filosofia di Plotino*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1954; W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Longmans Green & Co., London – New York – Toronto 1948; K. S. Guthrie, «Plotinic Studies in Sources, Development and Influence», in *Plotinus: Complete Works, in Chronological Order, Grouped in Four Periods*, vol. 4., ed. and trans. K. S. Guthrie, Comparative Literature Press, Alpine, New Jersey 1918, pp. 1269-1333. Léxico plotiniano: J. H. Sleeman & G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Brill – Leuven University Press, Leiden – Leuven 1980. Bibliografia sobre Plotino, entre 1950 e 2009: R. Dufour, *Plotinus: A Bibliography 1950-2000*, Brill, Leiden 2002; Id., «Bibliographie Plotinienne: 2000-2009», *Études Platoniciennes* 6 (2009) 295-365.

Esta obra junta-se assim a outras iniciativas que nos últimos anos têm vindo a público para procurar colmatar a escassez de estudos e traduções sobre a obra deste autor em língua portuguesa<sup>18</sup>. Com este propósito, seguimos um percurso metodológico que começa nas informações de natureza biográfica e bibliográfica, passa depois aos princípios metafísicos e éticos do sistema de Plotino e termina nos elementos principais da doutrina ascético-mística. Tendo em vista os objetivos antes enunciados, optámos por fazer poucas referências ao texto e aos conceitos em língua grega<sup>19</sup>. Pensamos que desta maneira proporcionamos de uma forma acessível uma visão de conjunto da filosofia de Plotino.

.....  
18. Ver cap. 2.2., p. 24-25.

19. Agradeço ao Doutor André Vieira Antunes a revisão da tradução que realizei das passagens dos textos de Plotino e de Numénio citadas neste livro.

## 2.

# Vida e obra de Plotino

### 2.1. A VIDA

Não se sabe exatamente a data de nascimento de Plotino. As informações mais precisas e completas são fornecidas pela biografia que o seu discípulo Porfírio escreveu. Segundo este, Plotino morreu com a idade de 66 anos, por volta do ano 270. Esta indicação, associada a outras referências dadas por Porfírio, situa a data de nascimento de Plotino entre os anos 203 e 205. No entanto, dada a valorização do simbolismo do número seis por Porfírio<sup>20</sup>, a informação sobre a idade que tinha Plotino quando morreu deve ser considerada com alguma reserva. São igualmente imprecisas as informações de que dispomos sobre o local de nascimento de Plotino. Pensa-se que terá nascido na cidade de Licópolis, no Egito. Plotino tinha nome latino e cidadania romana, escrevia na língua grega e o seu pensamento e percurso testemunham a influência de várias tradições culturais. Estas características, porém, não contribuem com nenhum elemento diferenciador que permita caracterizar algum aspeto particular da sua biografia.

Sabe-se que aos 28 anos decidiu dedicar-se à filosofia e que procurou estudar com os melhores mestres existentes em Alexandria à época. Descontente com os mestres que escutou, foi aconselhado a frequentar as lições de Amónio Saccas, com quem permaneceria por mais de uma década. Amónio não deixou obra escrita, mas sabemos que professou uma filosofia de matriz platónica e que certamente

---

20. Porfírio, *Vida de Plotino*, 24, 16-18; ver também nota 60.

antecipou algumas das ideias que podem ser identificadas posteriormente em Plotino. Porfírio relata que de entre os discípulos de Amônio, Plotino foi aquele que mais fiel se manteve ao pensamento do mestre e aquele que mais tarde revelou as suas doutrinas<sup>21</sup>.

Possivelmente haveria na escola de Amônio um ecletismo semelhante ao que encontramos posteriormente na escola de Plotino. E, embora o ecletismo seja em certo sentido uma característica das escolas da época, ele pode ajudar a explicar que Plotino, depois de passar mais de uma década com Amônio, tenha decidido experimentar as filosofias praticadas pelos persas e pelos indianos<sup>22</sup>. Contudo, apesar de se poderem estabelecer paralelismos entre a filosofia de Plotino e o pensamento oriental<sup>23</sup>, não é possível saber com certeza quais eram realmente as filosofias que Plotino pretendia experimentar e que o levaram a querer viajar até à Pérsia e à Índia. Com esse objetivo, Plotino juntou-se no ano de 242 à comitiva imperial da expedição do imperador romano Gordiano III (225-244) contra o exército sassânida dirigido pelo Rei Sapor I (215-272). A expedição obteve uma vitória importante na Batalha de Resena em 243, mas Gordiano III morreu no começo de 244 em circunstâncias obscuras e as forças romanas foram derrotadas. Na sequência dos acontecimentos, Plotino conseguiu fugir para Antioquia e posteriormente foi para Roma.

Quando chegou a Roma tinha quarenta anos e começou a ensinar filosofia, reunindo à sua volta um grupo de discípulos. Plotino permaneceu toda a vida profundamente influenciado pelas doutrinas de Amônio e essa influência refletia-se nas suas lições<sup>24</sup>. Mas manteve-se independente das doutrinas do mestre, afastando-se delas progressivamente e construindo, com o tempo, uma filosofia distinta. Manteve a mesma independência no que concerne às doutrinas dos numerosos pensadores cujas posições eram discutidas nas suas lições<sup>25</sup>.

.....  
21. Porfírio, *Vida de Plotino*, 3, 25-36.

22. Porfírio, *Vida de Plotino*, 3, 15-17.

23. P. M. Gregorios, *Neoplatonism and Indian Philosophy*, State University of New York Press, New York 2002.

24. Porfírio, *Vida de Plotino*, 3, 25-35.

25. Porfírio, *Vida de Plotino*, 14, 10-18; 20, 70-79.

As lições de Plotino caracterizavam-se por uma grande liberalidade. Nelas eram discutidos assuntos muito diversos, por vezes de forma desordenada, fosse porque Plotino incentivava os discípulos a indagarem por si mesmos, fosse porque havia lugar para cada um discutir as questões que desejasse, durante o tempo que fosse necessário. Porfírio conta em primeira mão como ele próprio chegou a estar três dias a interrogar Plotino sobre a doutrina da união da alma com o corpo sem que este desistisse de resolver todas as dificuldades<sup>26</sup>.

Provavelmente, o mais importante dos discípulos de Plotino foi Amélio. Amélio tornou-se discípulo de Plotino três anos depois deste começar a ensinar em Roma e permaneceu na escola durante vinte e quatro anos. Pelo relato de Porfírio torna-se evidente que Amélio ocupava um lugar central na escola<sup>27</sup>. Era o discípulo que melhor conhecia a filosofia de Plotino e também aquele que tinha os melhores apontamentos dos textos do mestre<sup>28</sup>, de tal forma que chegou a escrever uma coleção de cem livros sobre as doutrinas de Plotino<sup>29</sup>. Certamente por isso, era também o discípulo mais requisitado para rebater as doutrinas adversárias. Contra as doutrinas de Zostriano, Amélio escreveu quarenta livros, e contra o próprio Porfírio escreveu um longo texto para lhe refutar a teoria de que o inteligível está fora da Inteligência<sup>30</sup>. Também a Amélio foi atribuída a responsabilidade de refutar os filósofos que acusavam Plotino de simplesmente repetir as doutrinas de Numénio de Apameia<sup>31</sup>.

Por sua vez, Porfírio era já um filósofo de renome quando se juntou ao grupo de discípulos de Plotino, cerca de vinte e um anos depois de este começar a ensinar filosofia em Roma e dezoito anos

.....  
26. Porfírio, *Vida de Plotino*, 13, 10-17.

27. Porfírio, *Vida de Plotino*, 4, 1-6.

28. Porfírio, *Vida de Plotino*, 20, 7-9.

29. Porfírio, *Vida de Plotino*, 3, 43-48.

30. Porfírio, *Vida de Plotino*, 18, 15-19. Vd. A. H. Armstrong, «The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not Outside the Intellect"», in E. R. Dodds; W. Theiler; P. Hadot; H.-C. Puech; H. Dörrie; V. Cilento; R. Harder; H.-R. Schwyzer; A. H. Armstrong & P. Henry, *Les sources de Plotin*, cit., pp. 391-425.

31. Porfírio, *Vida de Plotino*, 17, 1-10.

depois da chegada de Amélio. Permaneceu com Plotino cerca de cinco anos e sem dúvida ocupou também ele um lugar central na escola. Além da defesa das doutrinas do mestre, sobre ele recaiu a importante tarefa de corrigir e ordenar os escritos de Plotino<sup>32</sup>.

Amélio e Porfírio não foram os únicos discípulos talentosos e próximos de Plotino. As suas lições eram concorridas e a elas assistiam ouvintes das mais variadas proveniências. Entre estes encontravam-se diversos médicos, como é o caso de Paulino de Citópolis, Eustóquio de Alexandria e Zeto, bem como membros do senado, como Marcelo Orôncio, Sabinilo e Rogaciano. Entre o numeroso grupo de discípulos de Plotino destacavam-se ainda Zótico, Castrício, Serápio de Alexandria, e várias discípulas, como Anficléia, Gémina e sua filha, também de nome Gémina.

A consideração pela escola de Plotino e pelo seu exemplo pessoal levou muitos pais de famílias nobres, por motivo de doença ou proximidade da morte, a entregar a Plotino a custódia dos filhos e a respetiva herança. Por este motivo, Plotino vivia numa casa cheia de crianças e encarregava-se de cuidar da educação e da gestão do património de todas elas. Por outro lado, apesar de frequentar os meios políticos e aristocratas, não nutria nenhuma simpatia pela atividade política. Pelo contrário, terá feito esforços para dela desviar os discípulos mais próximos, como fez com Zeto<sup>33</sup> e certamente também com Castrício<sup>34</sup>. Ainda assim, e embora sem sucesso, procurou junto do imperador Galieno e da sua esposa Salonina que se restaurassem as ruínas de uma cidade abandonada na Campânia, para edificar uma cidade totalmente governada segundo as leis de Platão, que se chamaria Platonópolis<sup>35</sup>, e para onde pretendia mudar a sua escola.

Plotino não foi um filósofo retirado do mundo. Não descurava nenhuma das suas funções, fosse a gestão das necessidades das crianças a seu encargo, as lições da escola ou a orientação pessoal dos discípulos e daqueles que o procuravam, como foi o caso de Por-

32. Porfírio, *Vida de Plotino*, 7, 50-51; 24, 1-7.

33. Porfírio, *Vida de Plotino*, 7, 19-22.

34. Porfírio, *Vida de Plotino*, 7, 24-29.

35. Porfírio, *Vida de Plotino*, 12, 1-8.

fírio a quem, tendo partilhado com Plotino o seu desejo de suicídio, este recomendou que fizesse uma viagem<sup>36</sup>. No entanto, a par de uma constante e afável disponibilidade para os outros e para os encargos do mundo<sup>37</sup>, Plotino mantinha constantemente um exercício ascético e de concentração intelectual<sup>38</sup>, estando ao mesmo tempo atento a si mesmo e aos outros<sup>39</sup>. E possivelmente procurava que se transmitisse o mesmo exercício aos jovens que tinha a seu encargo<sup>40</sup>.

Apesar do interesse vibrante pelas doutrinas dos filósofos e pelos teoremas das ciências, a grande preocupação de Plotino, e o cerne da sua filosofia, foi sempre a orientação da alma para o retorno a Deus<sup>41</sup>. A sua vida foi marcada pelo exercício constante de purificação e de elevação orientadas a esse fim. Segundo o relato de Porfírio, conseguiu concretizá-lo. Durante os cinco anos que Porfírio esteve com ele, Plotino conseguiu alcançar quatro vezes a experiência inefável de união com Deus<sup>42</sup>.

Nos últimos meses de vida, o estado de saúde de Plotino agravou-se progressivamente. Os principais discípulos estavam longe. Amélio tinha partido para Apameia, Porfírio estava na Sicília (para onde tinha viajado para superar as ideias de suicídio, cumprindo a recomendação do próprio Plotino), Castrício estava em Roma<sup>43</sup> e Zeto já tinha falecido<sup>44</sup>. Plotino retirou-se para Campânia, para a quinta que tinha sido de Zeto. Morreu na companhia de um único discípulo, o médico Eustóquio, que testemunhou e recolheu as suas últimas palavras: «tentem elevar o divino que há em nós ao divino que está em todas as coisas»<sup>45</sup>.

.....  
36. Porfírio, *Vida de Plotino*, 11, 12-20.

37. Porfírio, *Vida de Plotino*, 9, 19.

38. Porfírio, *Vida de Plotino*, 8, 19-25; 9, 16-19.

39. Porfírio, *Vida de Plotino*, 8, 19-20.

40. Porfírio, *Vida de Plotino*, 9, 10-15.

41. Porfírio, *Vida de Plotino*, 23, 1-8.

42. Porfírio, *Vida de Plotino*, 23, 14-17.

43. Porfírio, *Vida de Plotino*, 2, 31-33.

44. Porfírio, *Vida de Plotino*, 2, 20-21.

45. Porfírio, *Vida de Plotino*, 2, 24-27: πειρᾶσθε τὸν ἐν ἡμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον.

## 2.2. A OBRA

Plotino começou a escrever uma década depois de chegar a Roma, mas nunca atribuiu uma significativa importância aos seus escritos, muito menos se comparada com aquela que atribuiu ao ensino verbal e à reflexão filosófica. Porfírio relata que Plotino descuidava a escrita, da caligrafia à ortografia, não intitulava os tratados e nunca fazia a leitura e a revisão dos textos<sup>46</sup>, fosse por problemas de visão<sup>47</sup> ou porque subalternava a escrita à ordem e dinâmica do pensamento<sup>48</sup>. Estas características dos seus escritos levavam a que os discípulos tomassem a seu cargo a organização e a revisão dos textos, que depois circulavam apenas entre os discípulos mais próximos e devidamente escolhidos<sup>49</sup>. Como os textos não tinham título, cada discípulo intitulava-os de modo diferente<sup>50</sup>.

Porfírio relata que, quando chegou junto de Plotino, este tinha escrito vinte e um tratados que circulavam de forma restrita. Durante os cinco anos que Porfírio esteve na escola, Plotino escreveu outros vinte e quatro tratados e, depois de Porfírio deixar a escola, redigiu mais nove, perfazendo um total de cinquenta e quatro<sup>51</sup>. No entanto, a distribuição que Porfírio fez dos tratados de Plotino por três períodos diferentes visa desde logo realçar a influência da presença do próprio Porfírio na escola. A fase em que Plotino escreveu mais tratados coincidiria precisamente com os cinco anos em que Porfírio esteve com ele. E Porfírio acrescenta que os tratados escritos nesse período correspondem ao período de apogeu intelectual de Plotino, enquanto os anteriores são mencionados como escritos de juven-

.....  
46. Porfírio, *Vida de Plotino*, 8, 1-8.

47. Porfírio, *Vida de Plotino*, 8, 3-4.

48. Porfírio, *Vida de Plotino*, 8, 7-12. Vd. S. Rappe, *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; A. C. Lloyd, «Non-Propositional Thought in Plotinus», *Phronesis* 31 (1986) 358-365.

49. Porfírio, *Vida de Plotino*, 4, 14-17.

50. Porfírio, *Vida de Plotino*, 4, 17-19.

51. Ver nota 60.

tude e os posteriores como escritos de senectude<sup>52</sup>. O mesmo desejo de Porfírio, enquanto discípulo, de autovalorizar o seu legado na escola, faz-se notar noutros relatos, como aquele em que procura desvalorizar a importância de Amélio e dos seus escritos dentro da escola<sup>53</sup> ou quando insinua que a ele, Porfírio, se devia a boa opinião que o filósofo e erudito Longino (213-273) tinha de Plotino<sup>54</sup>.

Amélio e outros discípulos, como Eustóquio, fizeram as suas próprias edições dos tratados do mestre<sup>55</sup>. Não obstante, foi a edição da obra de Plotino elaborada por Porfírio que sem dúvida contribuiu decisivamente para o conhecimento que temos da sua vida e das suas doutrinas. Porfírio afirma que foi o próprio Plotino quem o encarregou dessa tarefa<sup>56</sup> e, como os tratados de Plotino não estavam ordenados, explica que procurou dar-lhes uma ordem que não fosse simplesmente a ordem cronológica. Para o efeito, tomou como exemplos os métodos de divisão utilizados respetivamente na edição das obras de Epicarmo feita por Apolodoro e na edição das obras de Aristóteles e de Teofrasto, feita por Andrónico de Rodes<sup>57</sup>.

Porfírio reuniu cinquenta e quatro tratados escritos por Plotino. Tomando em consideração o número, decidiu dividi-los por grupos de nove, que agrupou em seis livros, intitulados *Enéadas* (ou seja, seis grupos de nove), e distribuí-los por três volumes. Cada uma das *Enéadas* está dedicada a um tema diferente: a primeira agrupa os tratados que versam sobre a ética; a segunda trata os temas da física; a terceira analisa as questões cosmológicas; a quarta é dedicada à Alma; a quinta à Inteligência; e a sexta ao Uno. O primeiro volume contém as três primeiras *Enéadas*, o segundo volume contém a quarta e a quinta *Enéadas* e o terceiro volume a sexta *Enéada*<sup>58</sup>. É

52. Porfírio, *Vida de Plotino*, 6, 28-36.

53. Porfírio, *Vida de Plotino*, 4, 1-9; 21, 9-18.

54. Porfírio, *Vida de Plotino*, 19, 1-3.

55. P. Henry, *Études plotiniennes. I: Les états du texte de Plotin*, Desclée de Brouwer – L'Édition Universelle, Paris – Bruxelles 1938.

56. Porfírio, *Vida de Plotino*, 24, 2-7.

57. Porfírio, *Vida de Plotino*, 24, 1-10.

58. Sobre os detalhes da edição de Porfírio: *Vida de Plotino*, 24-26.

evidente que a estrutura utilizada por Porfírio para organizar os tratados de Plotino está subordinada à simbologia dos números três, seis e nove, fosse pelo significado de perfeição e totalidade atribuído respetivamente aos números seis e nove<sup>59</sup> ou para chegar a outros cálculos simbólicos<sup>60</sup>. A verdade é que para obter estes números, Porfírio dividiu e juntou partes de alguns dos tratados de que dispunha. Além disso, deu título aos tratados, eventualmente servindo-se dos títulos que já tinham prevalecido entre os discípulos, acrescentou sumários e resumos e comentou algumas passagens que considerou mais obscuras<sup>61</sup>.

A edição de Porfírio começou a circular cerca de trinta anos depois da morte de Plotino e tornou-se a edição de referência nos séculos seguintes. O texto que chegou até nós deriva de um exemplar da edição de Porfírio escrito entre o século IX e o século XII<sup>62</sup>. Este texto tem-se revelado na generalidade consistente, quando confrontado com os extratos, fontes, testemunhos e outros elementos que compõem a tradição indireta.

Apesar de um certo ofuscamento, ao longo da Idade Média a obra de Plotino não desapareceu. Conservam-se códices das *Enéadas* datados dos séculos XIII, XIV e XV<sup>63</sup>. Um dos fatores que certamente contribuiu para a continuidade da obra foi ter sido Porfírio a fazer a edição, uma vez que Porfírio foi um autor que suscitou grande interesse entre os filósofos medievais, especialmente devido à transmissão da lógica de Aristóteles e das doutrinas neoplatónicas. No entanto, a verdade é que Plotino teve uma influência decisiva, direta e indireta, na filosofia medieval, através da influência

59. D. J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, cit., p. 9.

60. Sobre o simbolismo dos números 3, 6, 9 na distribuição da obra pelos períodos da vida de Plotino (1º período: 21 tratados – 2+1=3; 2º período: 24 tratados – 2+4=6; 3º período – 9 tratados; total dos tratados: 54 – 5+4=9): Silva, «Plotino», cit., pp. 278-279.

61. Porfírio, *Vida de Plotino*, 26, 28-38.

62. J. Igal, «Introducción general», in Plotino, *Enéadas I-II*, trad. J. Igal, Gredos, Madrid 1982, p. 103.

63. Vd. P. Henry, *Études plotiniennes. II: Les Manuscrites des Ennéades*, Desclée de Brouwer – L'Édition Universelle, Paris – Bruxelles 1941.

das suas doutrinas quer nos autores neoplatónicos subsequentes, quer nos filósofos cristãos da antiguidade tardia, quer na filosofia islâmica. No século XV, um novo alcance é dado à obra de Plotino pelo interesse que os filósofos renascentistas manifestaram pelas obras filosóficas e literárias da antiguidade<sup>64</sup>. Marsílio Ficino foi o grande editor e tradutor de obras platónicas no século XV. Do seu labor surgiu, em 1492, a primeira tradução das *Enéadas* para latim<sup>65</sup>. A tradução e comentário de Ficino potenciou a influência e o estudo de Plotino e contribuiu para posteriores edições. Em 1580 foi publicada em Basileia a *editio princeps* das *Enéadas*<sup>66</sup>. No século XIX surgem novas edições da obra completa de Plotino, nomeadamente as edições de Georg Friedrich Creuzer, em Oxford em 1835<sup>67</sup> (reimpressa em 1855), de Adolf Kirchhoff, em Leipzig em 1856<sup>68</sup>, de Hermann Friedrich Müller, em Berlim em 1878-1880<sup>69</sup> e de Richard Emil Volkmann, em Leipzig em 1883-1884<sup>70</sup>.

No século XX foi elaborada por Paul Henry e Hans-Rudolph Schwyzer a edição crítica das *Enéadas*, da qual saíram duas versões, a *editio maior* (1951-1973) e a *editio minor* (1964-1982)<sup>71</sup>. Também ao longo do século XX foram surgindo aquelas que ainda

64. A. Corrias, *The Renaissance of Plotinus. The Soul and Human Nature in Marsilio Ficino's Commentary on the Enneads*, Routledge, New York – London 2020; K. Corrigan, «The Partial Eclipse of Plotinus in the Middle Ages and his Recovery in the Renaissance», *Patristica et Mediaevalia* 40, 2 (2019) 25-43.

65. *Plotini Opera*, ed. M. Ficino, Impressit ex archetype Antonius Miscominus, Florentiae 1492.

66. *Plotini Platoniorum facile coryphaei Operum philosophicorum omnium libri 54 in sex Enneades distributi. Ex antiquiss. Codicum fide nunc primùm Graecè editi, cum Latina Marsilii Ficini interpretatione & commentatione*, ad Perneam lecythum, Basileae 1580.

67. *Plotini Opera Omnia*, ed. G. F. Creuzer, E. Typographeo académico, Oxonii 1835.

68. *Plotini Opera*, ed. A. Kirchhoff, B. G. Teubneri, Lipsiae 1856.

69. *Die Enneaden des Plotin*, ed. H. F. Müller, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1878-1880.

70. *Plotini Enneades*, ed. R. E. Volkmann, B. G. Teubneri, Lipsiae 1883-1884.

71. *Plotini Opera*, ed. P. Henry & H.-R. Schwyzer: *Editio maior*, 3 vols., Museum Lessianum, Brussels – Paris 1951-1973; *Editio minor*, 3 vols., Clarendon Press, Oxford 1964-1982.

hoje são consideradas as principais edições e traduções completas da obra de Plotino para línguas modernas. Entre estas, destaca-se os trabalhos de Kenneth Sylvan Guthrie (1918)<sup>72</sup>, Stephen MacKenna (1917-1930)<sup>73</sup>, Émile Bréhier (1924-1938)<sup>74</sup>, Richard Harder (1930-1937)<sup>75</sup>, Giuseppe Faggin (1947-1948)<sup>76</sup>, Vincenzo Cilento (1947-1949)<sup>77</sup>, Arthur Hilary Armstrong (1966-1988)<sup>78</sup> e Jesús Igal (1982-1988)<sup>79</sup>. Entre os trabalhos mais recentes destaca-se a tradução italiana de Roberto Radice e Giuseppe Girgenti (2002)<sup>80</sup>, a edição e tradução francesa dirigida por Luc Brisson e Jean-François Pradeau (2002-2010)<sup>81</sup> e a edição e tradução inglesa dirigida por Lloyd P. Gerson (2018)<sup>82</sup>. No contexto da língua portuguesa, a primeira tradução completa das *Enéadas* foi realizada por José Rodrigues Seabra Filho e Juvino Alves Maia Junior (2014-2019)<sup>83</sup>. Destaca-se também a tradução parcial das *Enéadas* por José

72. Plotinus: *Complete Works, in Chronological Order, Grouped in Four Periods*, 4 vols., ed. and trans. K. S. Guthrie, Comparative Literature Press – Platonist Press, Alpine, New Jersey 1918.

73. Plotinus, *Enneads*, trans. S. MacKenna, The Medici Society, London – Boston 1917-1930.

74. Plotin, *Ennéades*, trad. E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris 1924-1938.

75. Plotin, *Plotins Schriften*, trad. R. Harder, Meiner, Leipzig 1930-1937.

76. Plotino, *Enneadi*, trad. G. Faggin, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947-1948 (3ª ed.: G. Faggin; G. Reale & R. Radice, Bompiani, Milano 2000).

77. Plotino, *Enneadi*, trad. V. Cilento, Gius. Laterza & Figli, Bari 1947-1949.

78. Plotinus, *Enneads*, trans. A. H. Armstrong, (Loeb Classical Library) Harvard University Press, Cambridge 1966-1988.

79. Plotino, *Enéadas*, trad. J. Igal, Gredos, Madrid 1982-1988.

80. Plotino, *Enneadi*, trad. R. Radice & G. Girgenti, Mondadori, Milano 2002.

81. Plotin, *Traités*, ed. L. Brisson & J.-F. Pradeau, trad. A. Petit; F. Fronterotta; J.-F. Pradeau; J. Laurent; L. Lavaud & L. Brisson, Flammarion, Paris 2002-2010.

82. Plotinus, *The Enneads*, ed. L. P. Gerson, trans. G. Boys-Stones; J. M. Dillon; L. P. Gerson; R. A. King; A. Smith & J. Wilberding, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

83. Plotino, *Enéadas*, trad. J. R. Seabra Filho & J. A. Maia Junior, Nova Acrópole, Belo Horizonte 2014-2019. Nova tradução assinada por J. A. Maia Junior: Plotino, *Enéadas*, trad. J. A. Maia Junior, Ideia, João Pessoa 2021-2023.

Carlos Baracat Júnior (2006)<sup>84</sup>. Espera-se que estas traduções possam resolver da melhor maneira a ausência até há poucos anos de traduções completas para a língua portuguesa. Feita em Portugal, não há até hoje nenhuma tradução integral da obra de Plotino.

.....  
84. Plotino, *Enéadas I, II, III; Porfírio, Vida de Plotino*, trad. de J. C. Baracat Júnior, tese doutoral orientada por T. A. R. Vieira, Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas 2006.



### 3.

## Os princípios da filosofia de Plotino

### 3.1. UNO

A filosofia de Plotino funda-se num primeiro princípio separado e transcendente, o Uno, a unidade absoluta e perfeita<sup>85</sup>. Chega-se ao conhecimento teórico do Uno pela dedução da necessidade de um princípio ou causa tanto da multiplicidade em geral como da unidade relativa que se encontra nas coisas. Cada uma das coisas existentes, pela sua determinação e pelo seu ser particular, participa da unidade, mas nenhuma das coisas é a unidade primeira. Deve haver uma unidade primeira que, enquanto unidade absoluta, se distinga das unidades de segunda ordem, e que seja o contrário de qualquer forma de multiplicidade. O tratado V, 1 contém uma discussão importante sobre esta questão. Neste texto, Plotino reconhece que o Uno foi pensado e discutido pelos filósofos antigos, mas rejeita as conclusões a que chegaram Parménides, Anaxágoras, Heráclito, Empédocles e Aristóteles, por não terem definido adequadamente o primeiro princípio. Entre estes filósofos, Plotino critica de modo particular Parménides, por ter identificado o uno com o ser e lhe ter

---

85. Vd. G. S. Bowe, *Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy*, Global Scholarly Publications, New York 2003, pp. 105-129; J. Bussanich, «Plotinus's Metaphysics of the One», in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, cit., pp. 38-65; J. Trouillard, «Le "Parménide" de Platon et son interpretation néoplatonicienne», in J. Trouillard; P. Hadot; H. Dörrie; F. Brunner; M. de Gandillac & S. Breton (eds.), *Études néoplatoniciennes*, La Baconnière, Neuchatel 1973, pp. 9-26. J. M. Rist, «The Neoplatonic One and Plato's Parmenides», *Transactions of the American Philological Association* 93 (1962), pp. 389-401.

atribuído pensamento, e Aristóteles, por defender que o primeiro princípio se pensa a si mesmo<sup>86</sup>. Plotino considera que a atividade do pensar, como a concebem estes filósofos, introduz alguma forma de multiplicidade no Uno. Pelo contrário, defende que Platão, no diálogo *Parménides*, superou o problema de um modo exemplar, ao distinguir três princípios diversos e identificar o Uno como o primeiro princípio absolutamente uno<sup>87</sup>, isento de toda a multiplicidade<sup>88</sup>. Para Plotino, o primeiro princípio só pode ser entendido como o Uno simples, o Uno em si mesmo, distinto das unidades que dele derivam<sup>89</sup>, uma vez que não é nenhuma das coisas de que é princípio<sup>90</sup>.

O Uno descrito por Plotino, enquanto unidade e simplicidade absoluta e perfeita, transcendente, identifica-se totalmente com o Bem em si. Esta identificação é justificada por Plotino no tratado II, 9, por o Uno e o Bem terem a mesma natureza simples e autossuficiente, que não é antecedida por nenhum outro princípio. Pela sua natureza ser idêntica à do Bem em si, o Uno não carece de nada, basta-se a si mesmo e é o princípio de todas as coisas<sup>91</sup>, ainda que não seja nenhuma delas e de todas esteja separado<sup>92</sup>.

Uma das mais interessantes caracterizações da coincidência do Uno com o Bem encontra-se no tratado I, 7. Neste texto, Plotino defende que as almas procuram o seu bem próprio e natural. Mas há um Bem que é superior a todos os bens e que é objeto prioritário das almas, nomeadamente das mais puras. Esse é o Bem primeiro, separado e em si mesmo, que coincide com o primeiro princípio, que é o Uno. O Uno, na medida em que é absolutamente simples e

86. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 8-9.

87. Platão, *Parménides*, 137a-155e.

88. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 8, 22-27.

89. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 12, 33-52.

90. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 5, 38. Vd. G. Aubry, «The One as First Principle of All», in L. P. Gerson & J. Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 90-112.

91. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 2, 4-5.

92. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 2, 25.

separado, tem de estar, para Plotino, além da inteligência, do ser e da essência<sup>93</sup>. E por isso, como o Uno é anterior ao ser e à essência, é uma espécie de não-ser.

Plotino ilustra a completa transcendência do Uno por meio de duas analogias. A primeira analogia é de cariz geométrico e compara o Uno e o Bem com o centro de um círculo. O Uno deve permanecer fixo como o ponto central do círculo e os círculos ao seu redor são como os princípios dele procedentes. A segunda analogia é de cariz físico e compara o Uno e o Bem com o Sol. Tal como o Sol é luminoso, fixo e inesgotável, e dele procedem os raios solares que iluminam as realidades posteriores tornando-as visíveis, assim também do Uno procede toda a multiplicidade. E tal como as realidades que o Sol ilumina não só procedem dele como se mantêm dependentes da permanência do Sol, assim também as coisas dependem totalmente do Uno e do Bem.

A analogia plotiniana do Uno e do Bem com o Sol tem uma clara relação com a analogia do Sol utilizada por Platão no diálogo *A República*. Platão faz corresponder a ideia de Bem, que tem primazia sobre todas as ideias, com o Sol, estabelecendo uma ligação entre a luz e a verdade. Segundo Platão, toda a realidade sensível é dependente do mundo inteligível e este, por sua vez, é superior àquele. É este mundo que é considerado o Bem e a causa do ser. Inversamente, como todas as coisas têm nele a sua origem, todas as coisas procuram o Bem e tendem para ele. O Bem é, portanto, o objeto de desejo primordial<sup>94</sup>.

Esta mesma concepção de bem está também presente em Aristóteles, embora seja concebida de forma diferente. As palavras inaugurais da *Ética a Nicómaco* preconizam precisamente que o «bem é aquilo para que todas as coisas tendem»<sup>95</sup>, é o objeto de desejo delas. Igualmente, uma parte significativa da caracterização do primeiro princípio em Plotino denota a influência da caracteriza-

93. Plotino, *Enéadas*, I, 7, 1, 18-20.

94. Platão, *A República*, 508a-509d.

95. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a1-2.

ção aristotélica quer dos três diferentes tipos de substâncias, quer da substância suprassensível. Na *Metafísica*<sup>96</sup> este tipo de substância é descrita por Aristóteles como simples, autossuficiente, eterna e causa do movimento das demais substâncias. Movendo sem ser movida, ela é causa da moção dos demais tipos de substância, enquanto objeto de desejo.

Para Plotino o Bem permanece fixo e separado, enquanto as realidades procedentes tendem para ele, o desejam e o procuram. No tratado VI, 2<sup>97</sup>, esclarece o sentido deste desejo quando afirma que nenhuma coisa é completa no seu ser se não possuir o Bem e por isso todas as coisas a ele aspiram, desejando-o, sendo ele o fim de todas as coisas. Como tudo procede do Uno, que é o Bem, e tudo nele tem o seu fim, o Uno é simultaneamente primeiro princípio e fim último das coisas<sup>98</sup>.

Por sua vez, como o Uno é o primeiro princípio das coisas, mas é separado e transcendente, e não é nenhuma das coisas que dele dependem, Plotino pensa-o como uma potência geradora incessante. Este modo de conceber o Uno encontra-se claramente estabelecido no tratado V, 2<sup>99</sup>, onde o Uno é definido como uma potência contraposta à matéria. Portanto, como esclarece no tratado V, 4<sup>100</sup>, o Uno é a potência primeira, absolutamente perfeita. Para Plotino, como o Uno está além das coisas, da inteligência, do ser, da essência, é entendido como uma potência geradora da qual tudo procede.

Por outro lado, no tratado III, 8<sup>101</sup>, Plotino enfatiza que o Uno é uma potência inesgotável e é identificado como o princípio de vida e de subsistência, nomeadamente da vida primeira e plena da Inteligência. Ao estar além da vida, o Uno é a causa da vida. Para ilustrar esta ideia, Plotino recorre a duas sugestivas analogias.

.....  
96. Aristóteles, *Metafísica*, 1071b2-1073a10.

97. Plotino, *Enéadas*, VI, 2, 11, 18-20.

98. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 7, 9-12.

99. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 2, 24-25.

100. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 1, 20-25.

101. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 10, 1-19; também, I, 8, 2.

Na primeira analogia compara o Uno com uma fonte de onde brotam todos os rios, sem que a fonte se esgote. Na segunda analogia compara o Uno com a raiz que dá vida a uma grande árvore, permanecendo a raiz fixa e imóvel. Com estas duas analogias Plotino evidencia que o Uno é o princípio da multiplicidade e o princípio de vida: «mas é admirável como a multiplicidade da vida vinha da não multiplicidade, e não haveria a multiplicidade se não existisse o que é anterior à multiplicidade»<sup>102</sup>. Mas, para que o Uno possa ser este princípio, ele tem de permanecer totalmente separado, fixo, imóvel e inesgotável, como potencialidade ativa que nunca perde nada nem se divide ou se transforma para causar o que por ele é causado. O Uno de nada necessita ou carece. Mas o que dele deriva necessita totalmente dele para ser e para se manter no ser<sup>103</sup>.

Pensado como primeira potência geradora que não contém qualquer multiplicidade, do Uno deriva o que Plotino indica expressamente no tratado I, 8: «(...) dando dele a inteligência e a essência, e a alma e a vida e atividade centrada na inteligência»<sup>104</sup>. Fica assim evidente que do Uno procede a atividade da inteligência e da alma. Como vimos a propósito da crítica a Parmênides e Aristóteles, Plotino rejeita que o Uno, enquanto unidade absoluta, pense ou se pense a si mesmo<sup>105</sup>. Esta posição é desenvolvida em vários textos: no tratado V, 3<sup>106</sup> Plotino considera que o Uno, enquanto unidade absoluta, simples e autossuficiente, não pode ter percepção, pensamento, conhecimento ou mesmo consciência, de si e dos outros, porque estas atividades têm como consequência uma certa forma de pluralização. No tratado V, 6 reforça esta posição. O Uno simples

102. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 10, 10-20: "Ἡ καὶ θαῦμα, πῶς τὸ πλῆθος τῆς ζωῆς ἐξ οὐ πλήθους ἦν, καὶ οὐκ ἦν τὸ πλῆθος, εἰ μὴ τὸ πρὸ τοῦ πλήθους ἦν ὁ μὴ πλῆθος ἦν.

103. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 11, 9-10. Ver também, V, 3, 13, 16-20.

104. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 2, 5-8: τὸ δ' ἐστὶν ἀνευδές, ἰκανὸν ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον, μέτρον πάντων καὶ πέρας, δοῦς ἐξ αὐτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν καὶ ψυχὴν καὶ ζωὴν καὶ περὶ νοῦν ἐνέργειαν.

105. Bowe, *Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy*, cit., pp. 57-80.

106. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 13-16.

em si mesmo não necessita do pensamento. O pensar tem sempre inerente uma divisão entre o que pensa e o que é pensado. Por isso, o Uno não pensa o que é exterior a si nem se pensa a si mesmo<sup>107</sup>. É superior à consciência de si e a qualquer forma de pensamento<sup>108</sup>. No entanto, noutros textos Plotino analisa de outro modo o primeiro princípio. É o caso do tratado V, 4<sup>109</sup>, no qual Plotino, considerando o Uno o Inteligível que permanece em si mesmo, não rejeita que tenha uma espécie de pensamento e de consciência<sup>110</sup>. Plotino explica que o Uno tem uma espécie de intuição de si, concordante com a sua unidade e estabilidade permanentes<sup>111</sup>. Esta espécie de intuição é diferente da atividade do pensamento que tem a Inteligência, que é já posterior e inferior à do Uno. A ideia de que o Uno tem apenas uma simples intuição de si mesmo está também presente no tratado VI, 7<sup>112</sup>, como uma intuição sem qualquer alteridade ou divisão. A melhor síntese da posição de Plotino sobre esta questão está, porém, no tratado VI, 8, quando explica que no Uno há uma intuição eterna de si mesmo, diferente da intuição que é própria da Inteligência, na medida em que a transcende. Trata-se, portanto, de uma espécie de intuição que está para lá de todas as formas de intuição e que as supera, sendo uma intuição absolutamente simples, plena e perfeita.

As diferentes posições de Plotino sobre o pensamento e a consciência do Uno, incluindo a rejeição das doutrinas de Parménides e Aristóteles, procuram descrever tanto quanto possível a natureza e a atividade do Uno, preservando a sua simplicidade e prioridade. A ambiguidade concetual que se encontra nos diferentes textos de Plotino denota o esforço e os limites da linguagem para explicar que a intuição própria do Uno é uma atividade totalmente diferente e superadora de todas aquelas que caracterizam as realidades que dele

.....  
107. Plotino, *Enéadas*, V, 6, 1, 1-12.

108. Plotino, *Enéadas*, V, 6, 5, 1-10; V, 7, 37-39.

109. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 2.

110. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 2, 13-17.

111. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 2, 17-19.

112. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 39, 1-4.

provêm. A linguagem não consegue mais do que aproximações à realidade do Uno, porque é uma realidade transcendente e dele não há propriamente conhecimento nem definição<sup>113</sup>. Uma vez que nem o predicado ‘uno’ lhe é adequado<sup>114</sup>, as palavras tornam-se necessariamente imprecisas para expressar o que não pode ser completamente expresso nem pensado, mas apenas pode ser experimentado<sup>115</sup>.

O Uno causa a atividade de intuição própria da Inteligência. Sendo esta última já uma cópia do Inteligível primordial, ela concretiza o seu ato na contemplação intuitiva do Uno, sendo por isso necessariamente inferior a ele, e menos perfeita. A potência do Uno é a causa da inteligência, do ser e da essência, e portanto encontra-se além destas realidades. Por sua vez, a atividade da Inteligência, que é o ser e a essência<sup>116</sup>, introduz na Inteligência alguma forma de multiplicidade, que não se encontra no Uno, e que é já um sinal da menor perfeição que se encontra na atividade da Inteligência face ao Uno.

Dado que é a causa da atividade sublime da Inteligência, o Uno é também a causa da beleza inteligível, ou seja, da beleza associada à atividade da Inteligência, e por intermédio desta, da beleza sensível. No tratado I, 8, Plotino explica que o Uno é a causa da determinação, da medida e do limite que caracteriza o que dele deriva e nesse sentido é a causa da beleza<sup>117</sup>. Para estabelecer uma distinção entre a beleza inteligível e a beleza própria do Uno, de acordo com a sua absoluta separação e simplicidade, Plotino denomina o Uno como a realidade que está para lá da beleza. Neste sentido, no tratado VI, 7, o Uno é identificado com a natureza «bela suprema»<sup>118</sup> e denominado como «o pai da beleza»<sup>119</sup>, «flor de toda a beleza»<sup>120</sup>,

.....  
113. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 1, 9-11.

114. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 1, 10.

115. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 40, 1-4.

116. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 2, 38-42.

117. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 2, 8.

118. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 33, 20: τὸ ὑπέρκalon.

119. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 32, 30-31: ἐράσμον δὲ ὄν τὸ γεννῶν ἄν εἴη τὸ κάλλος.

120. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 32 31-32: Παντὸς καλοῦ ἄνθος.

«princípio da beleza e limite da beleza»<sup>121</sup>. Esta é também a ideia presente no tratado I, 6, onde Plotino descreve o Uno como fonte e princípio de toda a beleza que existe nas coisas inteligíveis e nas coisas sensíveis e que, enquanto tal, é transcendente a qualquer uma destas belezas<sup>122</sup>. Um dos aspetos importantes a reter desta diversidade de denominações é que Plotino considera o Uno como a beleza suprema sem equivalente nem comparação que, pela sua absoluta simplicidade e unidade, não pode ser descrita de outra forma a não ser pela noção de uma beleza que excede todas as belezas, inclusive a beleza inteligível própria da Inteligência, que é uma beleza sublime de segunda ordem.

A descrição de Plotino revela que o primeiro princípio, enquanto Uno e Bem absoluto, é em si mesmo inefável<sup>123</sup> e solitário<sup>124</sup>, uma causa única, bela e luminosa, separada e não contaminada com a realidade. À semelhança do que fizera Platão<sup>125</sup>, o Uno e o Bem são denominados por Plotino como «rei»<sup>126</sup>, para nomear a ideia de supremo Bem, que reina sobre o mundo inteligível. Platão associou o divino ao Bem e ao mundo inteligível e Aristóteles identificou-o com a substância suprassensível e primeiro motor. Na *Metafísica* denominou-o como Deus e chegou a definir a ciência do primeiro princípio como teologia<sup>127</sup>. Também Numénio identificou o Uno e o Bem com Deus<sup>128</sup>. Por sua vez, Plotino considera o Uno e o Bem como a natureza mais augusta<sup>129</sup> identificados com Deus<sup>130</sup>, não

.....  
121. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 32-34: ἀρχὴ κάλλους καὶ πέρας κάλλους.

122. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 9, 33-42.

123. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 13, 1.

124. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 25, 15.

125. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 2, 29.

126. Platão, *A República*, 509d; Platão, *Segunda carta*, 312d-e.

127. Aristóteles, *Metafísica*, 1063b36-1064b14.

128. Entre outros fragmentos, Numénio, fr. 2. Para as referências à obra de Numénio de Apameia utilizamos a seguinte edição: Numénius, *Fragments*, ed. E. de Places, Les Belles Lettres, Paris 1973. Ver também: K. S. Guthrie, *Numenius. The Father of Neo-Platonism*, George Bell and Sons, London 1917.

129. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 13, 2-3.

130. Por exemplo, Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 6, 10-15.

apenas como uma entidade lógica transcendente, objeto de conhecimento puramente teorético, mas como um Deus ‘relacional’ para lá de todas as coisas, objeto de um conhecimento de natureza ascético-mística, vinculada a uma experiência filosófico-espiritual prática, concreta e vivencial, a que não é alheia também a experiência religiosa.

### 3.2. INTELIGÊNCIA

Ao descrever o Uno enquanto primeira hipóstase do sistema filosófico de Plotino já introduzimos algumas características da Inteligência, que é o segundo princípio ou segunda hipóstase neste sistema<sup>131</sup>.

Como veremos com mais detalhe quando analisarmos a dinâmica da processão, para Plotino a Inteligência deriva e depende do Uno. No seu dinamismo, as analogias do círculo e do Sol, antes mencionadas, que servem a Plotino para explicar a natureza do Uno diferenciando-o das demais hipóstases, mostram, simultaneamente e por contraposição, que a Inteligência é a primeira realidade que procede do primeiro princípio. Ora, se, neste modelo metafísico, o Uno está além da inteligência, do ser e da essência, e, se, como Plotino supõe, o Uno não se pensa a si mesmo, ainda que seja o verdadeiro princípio de todas as coisas, então a Inteligência é aquele princípio que se identifica plenamente com o ser, a essência e o pensar. Estes atributos pertencem-lhe especificamente, enquanto que, e por contraposição, em sentido próprio eles devem ser recusados como características do Uno.

.....  
131. Vd. M. Bonazzi, «Plotinus and the Theory of Forms», in L. P. Gerson & J. Wilberding, *The New Cambridge Companion to Plotinus*, cit., pp. 115-135; D. J. Yount, «Intellect: The Intelligible Region» in D. J. Yount, *Plotinus the Platonist*, cit., pp. 69-90; A. Michalewski, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven University Press, Leuven 2014; P. Aubin, «L'image dans l'oeuvre de Plotin», *Recherches de Science Religieuse* 41, 3 (1953) 348-379; A. H. Armstrong, *The Real Meaning of Plotinus' Intelligible World*, Blackfriars, Oxford 1949.

Uma vez que a Inteligência se caracteriza como ser, essência e pensar, e que, como Plotino também explica, é dela que procedem todas as demais expressões de multiplicidade e todas as formas, ela contém em si a totalidade das formas dos seres e dos inteligíveis. A estes últimos, por subsistirem numa hipóstase totalmente separada da matéria sensível e por serem de natureza puramente inteligível, Plotino atribui uma natureza divina. Desta forma, a Inteligência é descrita como sendo em si mesma uma multiplicidade de inteligências ou de formas inteligíveis. Segundo Plotino, e na esteira de Platão, estas formas são os arquétipos e modelos de todas as coisas, sendo, ao mesmo tempo, o objeto de pensamento da própria Inteligência. À primeira vista, este facto parece introduzir uma dificuldade no sistema, na medida em que, por um lado, a Inteligência é uma hipóstase de natureza puramente imaterial e simples e, por outro, se afirma que nela estão contidas múltiplas formas. A dificuldade é, contudo, superada por Plotino pelo que foi dito anteriormente: na Inteligência, o ser e o pensar coincidem<sup>132</sup>. Ela é, portanto, ato<sup>133</sup> e a sua atividade consiste em pensar-se a si mesma. Deste modo, nela cada objeto de pensamento é idêntico à sua própria natureza enquanto pura atividade pensante.

Esta caracterização associa-se também ao modo como Plotino identifica a Inteligência como uma natureza indivisível e eterna. A eternidade corresponde à Inteligência, na medida em que a Inteligência é descrita como uma totalidade simples, simultânea e indivisível, mais além da divisão temporal<sup>134</sup>. No tratado V, 8, Plotino chega mesmo a comparar a Inteligência com uma esfera luminosa<sup>135</sup>, onde estão contidos simultaneamente todos os inteligíveis. E desenvolve esta analogia descrevendo a unidade, luminosidade e transparência do mundo inteligível<sup>136</sup>, como uma realidade em que «todas as coisas são diáfanas e nada é escuro ou opaco, mas tudo é

.....  
132. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 5, 20-28.

133. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 5, 39-40.

134. Plotino, *Enéadas*, III, 7, 3, 34-38.

135. Plotino, *Enéadas*, V, 8, 9, 9-30.

136. Plotino, *Enéadas*, V, 8, 4, 1-11.

transparente a tudo e a todos: é de facto, luz para luz»<sup>137</sup>, e em que «em todo o lado existem todas as coisas e toda a totalidade e qualquer uma das totalidades e é infinito o resplendor»<sup>138</sup>.

Como Plotino explica no tratado VI, 6, a simplicidade, inespacialidade e eternidade associadas à Inteligência são distintas das oposições e separações próprias dos seres sensíveis. Na Inteligência todos os inteligíveis são simultâneos, possuem uma mesma natureza e são perfeitamente conhecidos desde sempre<sup>139</sup>. A Inteligência é uma perfeita unidade, que conhece o que contém. Portanto, como Plotino explica no tratado I, 8<sup>140</sup>, ela distingue-se da natureza da discursividade. A Inteligência contém em si todas as coisas, de tal modo que ela mesma é ao mesmo tempo todas essas coisas e conhece-as enquanto tal. Porém, Plotino também afirma que cada um dos inteligíveis é simultaneamente uma totalidade e uma natureza particular<sup>141</sup>. No tratado V, 9<sup>142</sup> confirma isto mesmo ao dizer que, apesar da Inteligência conter todos os inteligíveis em si e de ser uma só realidade com todos, cada inteligível não deixa de ser distinto dos restantes, na medida em que é uma potência individual: «a Inteligência é todas as coisas em simultâneo e, novamente, não em simultâneo, pois cada uma das coisas é uma potência individual»<sup>143</sup>.

Mesmo sendo considerada por Plotino uma potência única, esta caracterização da Inteligência mostra claramente que ele não a considera uma unidade absolutamente simples como é o Uno. A

.....  
137. Plotino, *Enéadas*, V, 8, 4, 5: διαφανή γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερός εἰς.

τὸ εἶσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί.

138. Plotino, *Enéadas*, V, 8, 4, 7-10: Καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὐτὸ ὄρῳ ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἢ αἴγλη.

139. Plotino, *Enéadas*, VI, 6, 7, 8-10.

140. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 2.

141. Plotino, *Enéadas*, VI, 6, 7, 8-10.

142. Plotino, *Enéadas*, V, 9, 6-8.

143. Plotino, *Enéadas*, V, 9, 6, 9-10: Οὕτως οὖν καὶ πολὺ μᾶλλον ὁ νοῦς ἐστὶν ὁμοῦ πάντα καὶ αὐτὸ οὐχ ὁμοῦ, ὅτι ἕκαστον δύναμις ἰδίᾳ.

Inteligência é a um tempo unidade e mesmidade e, também, multiplicidade e diversidade. A essência da Inteligência é a mesma dos inteligíveis e nesta medida é com eles uma totalidade una, indivisa e eterna. Porém, cada um dos inteligíveis conserva as particularidades da sua identidade, pela qual diverge dos demais. Como nota Plotino no tratado I, 8<sup>144</sup>, a multiplicidade e diversidade de formas que há no mundo inteligível é por sua vez a causa da multiplicidade e diversidade das coisas que há no mundo sensível, na medida em que os diversos seres sensíveis participam da forma que lhes corresponde por natureza. Uma explicação semelhante é avançada nos tratados IV, 8<sup>145</sup> e VI, 6<sup>146</sup>, para asseverar que a diversidade de seres sensíveis é equivalente à diversidade de seres inteligíveis contidos na Inteligência, cada um com as suas características particulares.

Neste momento da explicação do processo de geração do múltiplo a partir do Uno fica claro que é à Inteligência que Plotino atribui a ação de produzir as formas sensíveis a partir de si mesma. Para explicar esta atividade, Plotino introduz a figura do demiurgo<sup>147</sup>, que se encontra quer no diálogo *Timeu* de Platão<sup>148</sup>, quer na filosofia de Numénio<sup>149</sup>. No sistema de Platão a figura do demiurgo tem a função de criar as coisas que existem no mundo sensível imitando as ideias do mundo inteligível. Por este facto, explica Platão, há tantas espécies no mundo sensível quantas as formas subsistentes no mundo inteligível, estabelecendo-se assim uma adequada proporção entre os modelos e as cópias dos modelos<sup>150</sup>. A figura do demiurgo tem uma função semelhante na filosofia de Numénio.

.....  
144. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 2.

145. Plotino, *Enéadas*, IV, 8, 1, 48-50.

146. Plotino, *Enéadas*, VI, 6, 7, 7-11.

147. Sobre o conceito de demiurgo no pensamento antigo: C. S. O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; sobre o demiurgo na filosofia de Plotino: pp. 290-303.

148. Vd. Platão, *Timeu*, 28c-29b.

149. Numénio, fr. 16 e fr. 21.

150. Platão, *Timeu*, 39a-e.

Identificado como um segundo deus, o demiurgo tem uma face virada para o Bem e uma face virada para a matéria, de tal modo que pela contemplação do primeiro princípio executa na matéria as realidades nele contidas, produzindo o mundo sensível<sup>151</sup> e garantindo a sua ordem, beleza e bondade.

Para Plotino é à própria Inteligência, hipóstase segunda, que corresponde a atividade do demiurgo, na medida em que esta é o princípio ativo do ser e do pensar. É esta instância que, na sua unidade simultaneamente múltipla, é a causa concretizadora da relação essencial entre o modelo e a imagem do modelo, entre a forma inteligível e a coisa sensível, sendo, portanto, ela mesma a condição necessária da existência das coisas.

Como Plotino explica no tratado I, 8, uma vez que o Uno é inefável, permanece em si mesmo e está totalmente separado das realidades que dele procedem, a atividade da Inteligência é a primeira atividade do Uno propriamente dita<sup>152</sup>. Mas se o Uno é absolutamente simples e transcendente e por isso, pleno e perfeito, a Inteligência é simultaneamente unidade e multiplicidade e, como tal, perfeita entre as realidades que, procedendo do Uno, dele se diferenciam por não serem absoluta unidade. Recordando a analogia do tratado V, 3<sup>153</sup>, se de facto o Uno é como o Sol, a Inteligência é como a luz que dele dimana. E é em torno dessa luz que a Alma, a terceira hipóstase do sistema, fará a sua «dança»<sup>154</sup>, reconhecendo a Inteligência como fonte de inteligibilidade e princípio do ser<sup>155</sup>, como veremos de seguida, ao explicar mais detidamente esta processão.

.....  
151. Numénio, fr. 13; fr. 16; fr. 21.

152. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 2, 21-23.

153. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 12, 39-40.

154. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 2, 24-25.

155. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 9, 1-2.

### 3.3. ALMA

A Alma é o terceiro princípio ou terceira hipóstase da filosofia de Plotino<sup>156</sup>. De certo modo, pode dizer-se que ela reflete as características da Inteligência numa ordem inferior. Se, como vimos, a Inteligência contém todas as formas, seres e deuses inteligíveis numa mesma unidade, a Alma por sua vez, contemplando na Inteligência estes modelos, contém em si todas as imagens dos inteligíveis. A Alma é, por conseguinte, uma unidade composta de uma multiplicidade de almas particulares que correspondem às imagens dos inteligíveis contidos na Inteligência. No entanto, uma vez que o que se encontra na Alma são apenas as imagens desses modelos, estas imagens não coincidem exatamente com os modelos contidos na Inteligência<sup>157</sup>. A Alma é então uma realidade derivada e menos perfeita do que a Inteligência, da qual depende quer quanto ao ser, quer quanto aos múltiplos inteligíveis que a habitam. Como observa Plotino nos tratados IV, 3<sup>158</sup> e V, 1<sup>159</sup>, pensada na totalidade, a Alma é uma unidade que é a imagem total da Inteligência, da mesma maneira que as almas nela contidas são as imagens dos inteligíveis, e que também estas imagens são, na Alma, uma multiplicidade de naturezas particulares. Por este facto, e tal como acontecia na natureza da Inteligência, a Alma não é um princípio perfeitamente uno. A simultânea unidade e multiplicidade que caracteriza a natureza da Inteligência está também presente na natureza da Alma.

Ao explicar a natureza da Alma, Plotino tem em consideração as funções da alma identificadas por Platão, mas utiliza principalmente as divisões da alma que se encontram teorizadas na filosofia de Aristóteles. Neste sentido, explica a natureza da Alma a partir da tripartição desta entre alma intelectual, sensitiva e vegeta-

.....  
156. Vd. D. Caluori, *Plotinus on the Soul*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 15-68; M. Andolfo, *L'ipostasi della «Psyche» in Plotino. Struttura e fondamenti*, Vita e pensiero, Milano 1996.

157. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 6, 18-28.

158. Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 5.

159. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 6, 45.

tiva. Nesta divisão, a parte intelectual corresponde à parte superior da Alma e é aquela que contempla diretamente a Inteligência, enquanto que as partes sensitiva e vegetativa correspondem às partes inferiores da alma e são, portanto, as que se encontram mais afastadas da natureza inteligível. Ora, tendo em conta que a proximidade em relação ao princípio superior por via da contemplação é a condição de uma maior perfeição, as partes sensitiva e vegetativa da Alma são naturalmente as partes mais imperfeitas e obscuras. De igual modo, e como veremos mais adiante, as almas particulares que estejam dominadas por estas partes serão também elas menos perfeitas<sup>160</sup>.

Como a Alma contém a totalidade do conjunto das almas particulares, esta terceira hipóstase é o princípio próximo da vida dos seres particulares. As diferentes funções e atividades da Alma, que correspondem à tripartição antes mencionada, concretizam quer a excelência do modo de ser dos astros no mundo supralunar, quer a diversidade de almas que existem no mundo sublunar, na qual estão contidas todas as numerosas espécies de animais e plantas. Para Plotino a natureza é uma explosão de vida, na medida em que todos os seres naturais são vivificados pela incessante atividade de contemplação que a Alma desenvolve relativamente a si mesma e relativamente à Inteligência<sup>161</sup>. A natureza na sua totalidade e em todos os seus níveis, bem como cada uma das almas particulares que nela estão contidas, derivam da atividade contemplativa da Alma e necessitam desta para subsistir.

Uma vez que a Alma contém uma multiplicidade de almas particulares, ela contém em si também a ordem universal a que estão submetidas as diferentes almas. E assim quer os astros quer o conjunto das almas que compõem a natureza, existem sob uma determinada ordem. Como Plotino explica no tratado II, 3, ao contemplar a Inteligência, a parte intelectual da Alma torna-se o princípio de vida, de atividade, de ordem e de sabedoria. Estas característi-

.....  
160. Plotino, *Enéadas*, II, 3, 18, 17-22.

161. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 3-4.

cas são por sua vez transmitidas pela parte contemplativa da Alma às demais partes na exata medida em que também elas se relacionam com a parte intelectual. Mas as partes inferiores da Alma, na medida em que dependem da parte intelectual, possuem naturalmente uma ordem menos perfeita, que se reflete na natureza das almas dominadas por elas. Deste modo, as partes inferiores da Alma são menos ordenadas, menos perfeitas e menos sábias do que a parte intelectual da Alma e essa imperfeição reflete-se no que delas provém. A Alma, no conjunto das suas funções, exerce, assim, a silenciosa atividade de dar vida e ordem ao mundo dos seres sensíveis<sup>162</sup>.

.....  
162. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 4, 25-30.

## 4.

# Processão

Até agora analisámos separadamente as especificidades das três hipóstases que constituem os primeiros princípios da filosofia de Plotino: Uno, Inteligência e Alma. A partir desta análise, evidenciamos que há uma hierarquia e uma dependência entre as hipóstases. A primeira hipóstase, o Uno, é o princípio separado e autossuficiente, que não necessita de nada, mas a segunda hipóstase, a Inteligência, depende diretamente do Uno. Por sua vez, a terceira hipóstase, a Alma, depende diretamente da Inteligência e, mediata e indiretamente, também do Uno<sup>163</sup>. A dependência entre as hipóstases tem subjacente uma ordem descendente de perfeição, segundo a qual a Inteligência é menos perfeita que o Uno e a Alma menos perfeita que a Inteligência.

Os antecedentes mais evidentes da teoria da processão plotiniana, com os seus três princípios e as suas respetivas dinâmicas, encontram-se principalmente em Platão e em Numénio. Na

---

163. Vd. D. J. O'Meara, «The hierarchical ordering of reality in Plotinus», in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, cit., pp. 66-81; J. M. Zamora Calvo, «Plotino y la procesion de la Inteligencia», *Perficat* 21, 1 (1997) 89-98; J. Laurent, *Les fondements de la nature selon Plotin. Procession et participation*, J. Vrin, Paris 1992; L. P. Gerson, «Plotinus' Metaphysics: Emanation or Creation», *Review of Metaphysics* 46, 3 (1993) 559-574; F. Brunner, «Le premier traité de la cinquième "Ennéade": "Des trois hypostasis principielles"», in J. Trouillard; P. Hadot; H. Dörrie; F. Brunner; M. de Gandillac & S. Breton (eds.), *Études néoplatoniciennes*, cit., pp. 61-98; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955; A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, Amsterdam 1940.

*Segunda carta* Platão diz que o primeiro princípio é o rei de todas as coisas e que à sua volta estão o segundo e o terceiro princípios<sup>164</sup>. Esta posição está também presente no diálogo *Parménides*<sup>165</sup>. Possivelmente o texto da segunda carta não é realmente da autoria de Platão, mas foi tomado por Plotino e por outros filósofos da antiguidade como pertencendo a Platão. A influência das teorias expostas nesta carta, principalmente no modo como Plotino concebeu as processões, é manifesta. O texto da carta é citado em pelo menos três ocasiões nas *Enéadas*<sup>166</sup>, sempre no contexto da explicação dada por Plotino sobre as dinâmicas da processão. Uma das passagens que melhor sintetiza esta influência encontra-se no tratado V, 1<sup>167</sup>, onde Plotino reivindica que a doutrina da processão e das três hipóstases é antiga e já estava presente em Parménides e em Platão. Através do modelo metafísico da processão, Plotino procura resolver alguns dos grandes problemas contidos na filosofia de Platão, abordando desde uma nova perspectiva os problemas filosóficos inerentes à relação entre o uno e o múltiplo, entre o mundo inteligível como arquétipo e o mundo sensível como cópia, a díada, e a ideia de um demiurgo que concebeu o mundo sensível<sup>168</sup>.

Aos textos platônicos soma-se a influência de Numénio de Apameia. Numénio defendeu a existência de três princípios. O primeiro princípio identifica-se com o Bem, o segundo com o demiurgo e o terceiro com o mundo sensível. É a partir deste modelo, baseado na existência de três princípios e das relações que estabelecem entre si, que Numénio, de uma forma semelhante à que Plotino também propõe, discute os grandes temas e problemas da filosofia pitagórica e platónica<sup>169</sup>.

A caracterização que antes se fez acerca do Uno mostrou que Plotino pensa esta hipóstase como um princípio primordial transcen-

164. Platão, *Segunda carta*, 312d-e.

165. Platão, *Parménides*, 137a-155e.

166. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 2, 26-31; V, 1, 8, 1-4; VI, 7, 42, 15-20.

167. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 8, 1-14.

168. Bowe, *Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy*, cit., pp. 1-56.

169. *Ibid.*, pp. 96-104.

dente e inefável, absolutamente separado de tudo o que é múltiplo<sup>170</sup>, e que o identifica com a natureza suprema, divina e augusta do Bem, preconizada por Platão no diálogo *A República*<sup>171</sup>. A perfeição, transcendência e diferença radical da natureza do Uno relativamente a todas as coisas conduz a que tudo aquilo que dele se diz seja apenas uma limitada aproximação e uma designação imperfeita e imprecisa. Como Plotino constata no tratado V, 3, sendo em si mesmo plenitude absoluta<sup>172</sup> o Uno não tem essencialmente predicado nem nome<sup>173</sup>. Não obstante, como Plotino refere no tratado III, 8<sup>174</sup>, ele é a causa primeira de todas as coisas e é uma potência geradora, de onde procede a totalidade da multiplicidade de seres e a partir da qual a Inteligência se converte em vida primeira. No tratado V, 2<sup>175</sup> Plotino descreve como o Uno, na sua transcendência, se torna a causa da totalidade. Como na analogia da fonte, que foi mencionada anteriormente<sup>176</sup>, Plotino explica que o Uno, na sua perfeição e plenitude, sobreabunda, e dessa forma é como uma fonte inesgotável de onde continuamente brota aquilo que é diferente dele próprio. O Uno gera porque é perfeito e gera sem que se esgote ou diminua nada da sua perfeita unidade. Nos tratados V, 4<sup>177</sup> e VI, 9<sup>178</sup> Plotino corrobora que, ao gerar o que é diferente de si, o Uno permanece sempre no mesmo estado, idêntico e inalterado em si mesmo.

No entanto, a abundância do Uno gera precisamente aquilo que é diferente dele. No tratado II, 4<sup>179</sup> Plotino adverte que o que é gerado pelo Uno é inevitavelmente alteridade. Não obstante a descrição de Plotino acerca do que é gerado pelo Uno seja imprecisa, como se tivesse de algum modo sucessão ou temporalidade, é indubita-

.....  
170. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1; V, 3, 13, 2-3.

171. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 13, 2-3; Platão, *A República*, 508a-509d.

172. Plotino, *Enéadas*, V, 6, 4.

173. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 13, 3-4; Platão, *Parménides*, 142a1-4.

174. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 9, 30-49; III, 8, 10, 1-9.

175. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1, 5-10.

176. Vd. nota 101.

177. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 2, 19-24.

178. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 9, 1-10.

179. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 5, 25-39.

vel que o Uno é ingênito e que o que dele procede é gerado desde sempre. O que é gerado é, num primeiro momento, uma natureza indefinida, que precisa de se orientar para o Uno para ser iluminada, tornando-se definida, e para atualizar a sua potência, de uma forma análoga a como as coisas sensíveis precisam do Sol para se tornarem visíveis. Como Plotino explica no tratado V, 3<sup>180</sup>, este movimento é causado pelo desejo primordial que o que é gerado tem pelo Uno, e é este desejo que possibilita aquele movimento de orientação ou conversão. Gerada como indefinida, a natureza torna-se definida ao voltar-se para o Uno e a partir desse instante permanece na eterna contemplação do primeiro princípio. Como Plotino indica no tratado V, 2, esta contemplação põe em ato a natureza que resulta desta primeira processão ou geração do Uno<sup>181</sup>, que é a Inteligência, ficando assim constituída verdadeiramente como segunda hipóstase<sup>182</sup>. No tratado V, 1<sup>183</sup> Plotino acrescenta que, como o Uno é a potência geradora de todas as coisas, esta indeterminação inicial do que é gerado, ao converter-se para o Uno e contemplar o primeiro princípio, colhe diretamente a verdade dessa potência, tornando-se Inteligência perfeita, plena e abundante. E uma vez que o Uno, permanecendo em si, gera eternamente e brota incessantemente, a atividade contemplativa da Inteligência continua também indefinidamente<sup>184</sup>.

Além disso, como se disse anteriormente, o Uno identifica-se com o Bem em si. Deste movimento de conversão da Inteligência para o Uno, pela qual é iluminada e configurada, deriva também a sua participação no Bem, identificando deste modo a segunda hipóstase com o bem de segunda ordem.

Para ilustrar a processão e a subsistência da segunda hipóstase, Plotino usa ainda outras duas analogias que ocorrem no tratado V, 1<sup>185</sup>. Na primeira analogia recorre à imagem de uma luz circular

.....  
180. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 11, 1-15.

181. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 11, 1-4.

182. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1, 8-13.

183. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 7, 4-5.

184. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 21-23.

185. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 6, 28-34.

gerada perenemente pelo Uno. Tal como o Uno permanece idêntico a si mesmo, esta luz permanece como uma espécie de halo brilhando ao redor do Sol, sem que haja entre o foco central luminoso e o halo qualquer descontinuidade ou interrupção. Na segunda analogia recorre à imagem do fogo que emite calor ininterruptamente. No tratado V, 3<sup>186</sup> é feita menção uma vez mais à analogia com a luz, confirmando-se que a Inteligência brota do Uno como o halo de luz brota da luz ou como a luz brota do Sol<sup>187</sup>.

Não obstante a iluminação, definição e perfeição que a Inteligência adquire pela contemplação direta do Uno, há uma diferença fundamental de natureza entre estes princípios. A Inteligência contempla o primeiro princípio, mas enquanto o Uno é potência geradora e unidade absoluta, a Inteligência, não sendo capaz de comportar essa unidade, multiplica-a numa totalidade de formas. No tratado V, 3<sup>188</sup> Plotino esclarece que a Inteligência visa intuir de modo simples o que contempla no Uno, mas dada a sua natureza menos perfeita, multiplica inevitavelmente aquilo que no Uno é simples. Esta inevitável atividade de multiplicação é a causa da Inteligência ter uma natureza que é simultaneamente unidade e multiplicidade. A mesma ideia é descrita no tratado VI, 7, no qual Plotino afirma que a Inteligência «não sendo capaz, de facto, de suportar a potência que recebeu na totalidade, começou a fragmentá-la e fez com que uma coisa fosse muitas, para que assim as pudesse abarcar por partes»<sup>189</sup>. Por via desta atividade, de acordo com a sua natureza, a Inteligência torna-se uma totalidade de formas, e a sua natureza é simultaneamente unidade e multiplicidade. A atividade una e múltipla da Inteligência, incapaz de corresponder à unidade absoluta do Uno, ainda que a ela se assemelhe o mais possível<sup>190</sup>, evidencia uma decadên-

.....  
186. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 15, 4-6.

187. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 12, 39-40.

188. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 11, 1-5.

189. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 15, 20-23: 'Ἄλλ' ἐξ ἐνός αὐτοῦ πολλά τούτω· ἦν γὰρ ἐκομίζετο δύναμιν ἀδυνατῶν ἔχειν συνέθραυε καὶ πολλά ἐποίησε τὴν μίαν, ἵν' οὕτω δύναιτο κατὰ μέρος φέρειν.

190. Plotino, *Enéadas*, V, 6, 4, 4.

cia metafísica desta segunda hipóstase face ao primeiro princípio, como Plotino mostra no tratado V, 5<sup>191</sup>. A causa é mais perfeita que o causado. A Inteligência torna-se deste modo um segundo Deus. Por isso, como se salienta no tratado V, 1<sup>192</sup>, não obstante o Uno gerar algo eterno, esta natureza é inevitavelmente inferior a ele.

Uma vez gerada e definida a segunda hipóstase, esta replica agora, de acordo com a sua natureza, o mesmo processo de geração que a originou. Ao contemplar diretamente o Uno, a Inteligência enche-se de perfeição, plenitude e abundância e sem sair de si mesma, sem se dividir ou se esgotar, gera também ela o diferente de si, como um movimento de afastamento de segunda ordem. Portanto, como conclui Plotino no tratado V, 2<sup>193</sup>, a Inteligência gera a Alma de um modo idêntico àquele segundo o qual ela mesma tinha sido gerada pelo Uno. Aludindo à analogia da Inteligência como um halo de luz ao redor do Uno, antes mencionada, a Alma seria, como referido por Plotino no tratado III, 5<sup>194</sup>, um segundo halo de luz em volta da Inteligência, dependendo, na sua natureza, da luz que desta incessantemente recebe.

A Alma é, portanto, também ela gerada como natureza indefinida que adquire a sua determinação quando se converte diretamente à Inteligência. Neste movimento de contemplação, a Alma torna-se imagem da Inteligência<sup>195</sup>. Como explica Plotino no tratado V, 1, pela contemplação do segundo princípio a Alma ilumina-se e define-se, adquirindo uma potência dianoética e tornando-se uma razão de razões. Além disso, é precisamente pela contemplação da Inteligência que a Alma se torna o princípio da vida e que contém em si as almas particulares.

Como ficou dito, a Inteligência é simultaneamente uma unidade e uma multiplicidade precisamente porque, ao contemplar o Uno, não consegue replicar a absoluta simplicidade dele. A Inteligên-

.....  
191. Plotino, *Enéadas*, V, 5, 13, 37-38.

192. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 6, 42-49

193. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1.

194. Plotino, *Enéadas*, III, 5, 2, 25-32.

195. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 3, 1-5.

cia é menos perfeita e, por isso, decadente comparativamente ao primeiro princípio. A Alma procede da Inteligência por um processo semelhante. Ela contempla a Inteligência, mas não consegue replicar completamente a perfeição da natureza da segunda hipóstase, replicando-a como uma imagem dela. É assim que a Alma contém as imagens da multiplicidade dos inteligíveis contidos na Inteligência. Deste modo, ela mesma é também simultaneamente uma unidade e uma multiplicidade. Mas, por ser uma imagem do modelo, a Alma é inevitavelmente menos perfeita e mais obscura do que a Inteligência. A terceira hipóstase é, por conseguinte, mais decadente do que a segunda hipóstase. Não obstante, ao replicar a Inteligência e ao iluminar-se e definir-se pela contemplação desta, participa da natureza do bem.

Porém, como anteriormente se disse ao descrever a natureza desta hipóstase, a Alma divide-se em diferentes partes. A parte superior da Alma, que corresponde à função intelectiva, contempla diretamente a Inteligência, enquanto a parte inferior corresponde às funções sensitiva e vegetativa<sup>196</sup>. Cabe, no entanto, analisar como se geram estas diferentes funções da Alma. Plotino explica esta questão no tratado V, 2<sup>197</sup> e justifica-a por um movimento realizado pela Alma, gerando estas funções inferiores correspondentes à vida sensitiva e vegetativa<sup>198</sup>. Este movimento da Alma é entendido por Plotino como uma espécie de afeção ou como uma divisão interna da Alma em si mesma, que resulta numa descida em direção a uma natureza inferior. Este movimento não resulta numa nova hipóstase, mas num certo desdobramento interno da Alma<sup>199</sup>. Ora, precisamente por resultarem de uma afeção ou divisão interna da alma, estas duas funções interiores, a que correspondem a vida sensitiva

.....  
196. J. Deck, *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, University of Toronto Press, Toronto 1967, p. 64 e segs.

197. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1, 19-27.

198. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1, 21-22.

199. Sobre esta questão: vd. J. Wilberding, «Nature: Plotinus' Fourth Hypostasis?», in L. P. Gerson & J. Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*, cit., pp. 312-337.

e vegetativa, recebem da Alma intelectual a vida que esta por sua vez recebe pelo facto de contemplar eternamente a Inteligência. A vida intelectual encontra-se, portanto, em todas as funções da Alma, embora em cada uma se manifeste de acordo com a respetiva natureza<sup>200</sup> e embora seja necessário afirmar que as partes inferiores da Alma são descendentemente mais imperfeitas e obscuras. E é precisamente porque a natureza da Alma se determina na contemplação da Inteligência que se tem de afirmar que esta contemplação chega a todas as partes da Alma, permitindo assim que Plotino conclua, no tratado III, 8<sup>201</sup>, que toda a Alma está cheia de vida e de capacidade geradora. Esta espécie de «silenciosa contemplação», comum a todas as partes da Alma, embora corresponda descendentemente a níveis de atividade cada vez mais débeis, permite que as partes inferiores da Alma participem do bem e que, como é referido no tratado II, 3<sup>202</sup>, mesmo a última das funções da Alma seja um princípio gerador, não obstante último e ínfimo.

Como se observa, e como temos vindo a enfatizar, uma das características fundamentais da processão plotiniana é o incremento gradativo da imperfeição e da decadência em cada um dos princípios sucessivamente gerados. Apesar da ininterrupta continuidade entre os níveis da processão, cada hipóstase gerada é mais imperfeita do que o princípio que a gerou<sup>203</sup>. Entre a natureza do Uno e a natureza da Alma há, portanto, uma decadência contínua. No tratado V, 3 Plotino avisa que todas as coisas têm potência para gerar, mas a sequência dos princípios gerados não pode ser ascendente em perfeição, uma vez que o primeiro princípio, que é causa de todos os outros, tem de ser mais simples do que as causas dele derivadas<sup>204</sup>. Uma vez mais se revela sugestiva a analogia dos círculos luminosos a que recorre Plotino no tratado IV, 3<sup>205</sup>. A luz que

.....  
200. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 4, 15-30; II, 3, 17, 15-16.

201. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 4, 15-30.

202. Plotino, *Enéadas*, II, 3, 17, 15-25; II, 3, 18, 9-13.

203. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 6, 37-39.

204. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 16, 5-8.

205. Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 17, 13-15.

dimana do foco central, identificado com o Uno, transmite a luz aos princípios sucessivos até que, pelo afastamento, esta luz já não chega ao último. Neste tratado<sup>206</sup>, Plotino recorre para o mesmo efeito à analogia com a luz do fogo que nos confins da distância se torna treva. Neste processo, a última instância, aquela à qual a luz já não chega e na qual há apenas treva, é a matéria: ela é de facto o termo final da processão<sup>207</sup>.

Ao contemplar a Inteligência, a Alma está, também ela, cheia de perfeição e plenitude<sup>208</sup>, e fica predisposta para replicar também ela, de acordo com a sua natureza, um processo de geração idêntico. No tratado III, 4<sup>209</sup> Plotino explica que a Alma replica o processo de geração dos princípios precedentes. Mas o efeito deste movimento é a geração daquilo que carece de vida e já não a pode receber: a matéria. Esta é o que subsiste no final da processão e, por nada ter em comum com o mundo inteligível, por ser informe e totalmente indeterminada, não é capaz de receber determinação, nem de qualquer movimento de conversão à luz: não se ilumina e, por isso, não se define por intermédio de uma atividade contemplativa do princípio anterior, como sucede com todos os outros princípios gerados. No extremo último da processão, a matéria torna-se uma natureza contraposta ao Uno e aos outros princípios, culminando nela o auge da decadência e da obscuridade.

.....  
206. Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 9, 24-25.

207. Plotino, *Enéadas*, II, 5, 5, 18-19; III, 6, 15, 27-32; III, 4, 1, 17.

208. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1, 14-19.

209. Plotino, *Enéadas*, III, 4, 1.



## 5.

### A Matéria

O modo como Plotino pensa a matéria está vinculado principalmente a diversos elementos da filosofia de Platão, de Aristóteles e de Numénio. Em Platão encontra-se a ideia de que a matéria é uma realidade primordial e irreduzível, concebida como um recetáculo universal, capaz de receber qualquer forma. Em Aristóteles encontra-se a identificação da matéria primeira como sendo destituída de ser e de determinações, e a ideia de que a matéria é o substrato que, juntamente com as formas, é a causa das substâncias sensíveis. Na filosofia aristotélica, a matéria é potência e permanece sempre disponível para receber diferentes formas sem que deixe de ser matéria. Por fim, em Numénio encontra-se a ideia de que a matéria é o substrato do mundo sensível e é um princípio contraposto ao bem, afetando os seres que dela participam<sup>210</sup>.

Estas concepções de matéria influenciaram a concepção de Plotino, que pensa a matéria como uma realidade contraposta ao Uno,

210. D. Henry, *Aristotle on Matter, Form, and Moving Causes. The Hylomorphic Theory of Substantial Generation*, Cambridge University Press, Cambridge 2019; C. Byrne, *Aristotle's Science of Matter and Motion*, University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London 2018, especialmente, pp. 120-131; D. Bostock, *Space, Time, Matter, and Form. Essay on Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford 2006, especialmente, pp. 30-47; T. Irwin (ed.), *Aristotle. Substance, Form and Matter*, Garland Publishing, New York – London 1995, especialmente, pp. 52-139; S. Breton, *Matière et dispersion*, Jérôme Millon, Grenoble 1993; E. N. Ostenfeld, *Forms, Matter and Mind*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague – Boston – London 1982; T. G. Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Koninklijke Van Gorcum, Assen 1971 (2ª ed.); Guthrie, *Numenius. The Father of Neo-Platonism*, cit., 109-111.

que ocupa a última posição nos confins da processão<sup>211</sup>. Contudo, deve ter-se em conta que Plotino faz uma distinção entre a matéria inteligível, que é o substrato das realidades inteligíveis que se convertem direta ou mediadamente ao Uno e por isso se iluminam e definem, e a matéria residual que ocupa a última posição na processão. A matéria inteligível é uma realidade que se converte e se determina no mesmo ato pelo qual cada uma das hipóstases se converte ao seu princípio gerador, ou seja, pela contemplação direta ou mediada, da natureza da unidade primeira. Inversamente, a matéria residual que corresponde ao termo final da processão conserva uma natureza antagónica à do primeiro princípio, na medida em que não se pode converter a ele, nem mesmo mediadamente. No tratado II, 4<sup>212</sup>, Plotino caracteriza a matéria como uma natureza ilimitada. Contudo, tendo em conta a distinção que ele próprio opera entre dois tipos de matéria, inteligível e a sensível, elas serão naturezas ilimitadas de modo distinto, permitindo pensar duas classes de ilimitado que diferem entre si como o modelo e a imagem.

Pensada no âmbito da dinâmica de mediações da processão, o carácter inconversível da matéria residual é a causa das suas características. A matéria residual é mais ilimitada do que a matéria inteligível porque está mais afastada do ser e é ilimitada por si mesma e de modo absoluto<sup>213</sup>. No tratado I, 8<sup>214</sup>, Plotino identifica a matéria residual com o ilimitado, o informe, o indigente e o desmedido em si mesmo. A estas características acrescenta que, comparada com a natureza do ser, que é medida, limite e autonomia, a matéria é instável, insaciável e absoluta pobreza<sup>215</sup>. Ao caracterizar deste modo a

.....  
211. R. M. García, «La materia inteligible y las formas en algunos textos de Plotino», *Revista Augustiniana* 44, 134 (2003) 349-358; D. O'Brien, *Plotinus on the origin of matter. An exercise in the interpretation of the Enneads*, Bibliopolis, Napoli 1991; G. Bruni, «Introduzione alla dottrina plotiniana della materia», *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 42, 17 (1963) 22-44.

212. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 15, 1-28.

213. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 15, 29-37.

214. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 3, 13-18.

215. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 3, 15-16.

matéria residual, Plotino não pensa estes atributos como meramente acidentais mas antes como uma espécie de essência da matéria<sup>216</sup>, ou seja, como propriedades que constituem a sua natureza própria<sup>217</sup>.

A matéria pensada como ilimitada, desmedida e indeterminada tem uma natureza contraposta ao ser, à inteligência e à alma<sup>218</sup>. Esta matéria é para Plotino um recetáculo e um substrato que iludem e afetam aquilo que deles participa. No tratado III, 6<sup>219</sup>, afirma que as formas que têm nesta matéria o seu substrato são como imagens que se refletem na indeterminação e na inconformidade<sup>220</sup>. A matéria é assim um substrato ilusório que se disfarça<sup>221</sup> com as formas que aparenta receber, pois de facto ela permanece em si mesma totalmente inalterável e impassível<sup>222</sup>. Para ilustrar esta condição da matéria, Plotino recorre a uma analogia que esclarece profundamente a sua natureza. A matéria é substrato das formas assim como o espelho reflete imagens<sup>223</sup>. O espelho é uma superfície que mostra o reflexo dos seres que nele se projetam sem receber verdadeiramente esses seres e sem que a sua natureza sofra qualquer alteração. De igual modo, a matéria não recebe propriamente as formas e os seres e não se altera verdadeiramente. Toda a receção das formas e dos seres pela matéria é essencialmente uma ilusão e uma aparência<sup>224</sup>. No mesmo tratado, Plotino recorre ainda a outra analogia para explicar a natureza da matéria: aquilo que a matéria aparenta receber não consegue fixar-se de maneira estável ao substrato, da mesma maneira que o eco não consegue fixar-se nas superfícies

.....  
216. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 3, 1-12.

217. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 15-16.

218. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 15, 30-35.

219. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 7; III, 6, 11; III, 6, 14.

220. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 7, 27-29.

221. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 5, 17.

222. C. I. Noble, «Plotinus' Unaffected Matter», in B. Inwood (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XLIV, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 233-277.

223. F. Fauquier, «La matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus», *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (2003) 65-87.

224. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 14, 29-31.

lisas e planas<sup>225</sup>. Como também é referido no tratado I, 8<sup>226</sup>, esta matéria residual subjaz, portanto, às figuras, formas, estruturas, medidas e limites, mas como uma entidade que está disfarçada de todas elas, sem nada possuir delas por si mesma: ela é como um fantasma ou como um «cadáver decorado»<sup>227</sup>. Tratando-se de uma mera potência passiva, que não é em ato nenhum dos seres, esta matéria residual é ilusória, invisível e falaciosa<sup>228</sup>. Ela de facto não recebe nem adquire em si mesma nenhuma qualidade ou determinação<sup>229</sup>. Como substrato, a matéria recebe todas as determinações e qualidades acidentais, mas em si mesma ela não é uma qualidade, não se transforma em nada do que recebe e permanece alheia a qualquer modificação. Precisamente por isso, a matéria constitui-se como alteridade ou como privação absoluta de determinação, de forma e de ser, relativamente ao que é dotado de qualidade e de ser<sup>230</sup>. Ora, se, tendo em conta o que antes foi dito acerca do movimento da processão, todas as coisas pertencem ao domínio do ser e da forma, esta privação absoluta em que consiste a matéria apresenta-se como uma absoluta alteridade relativamente a tudo o mais. No mencionado tratado III, 6<sup>231</sup>, Plotino explicita esta natureza da matéria, afirmando que embora se tenha de aceitar que ela participe de algum modo do ser na medida em que existe, esta é uma espécie de participação não participativa<sup>232</sup>, pois de facto a matéria não pode acolher o ser, na medida em que ela é privação absoluta e não-ser.

Não obstante Plotino identificar a matéria residual com o não-ser, ele não pensa o não-ser com o significado literal de inexistente ou de ser nada em sentido absoluto. O conceito de não-ser é utili-

.....  
225. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 14, 24-25.

226. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 3, 35-39.

227. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 5, 14-24: Νεκρὸν κεκοσμημένον.

228. Plotino, *Enéadas*, II, 5, 5, 1-25; III, 6, 7, 10-11.

229. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 10.

230. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 11.

231. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 7; III, 6, 11; III, 6, 14.

232. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 14, 22-23.

zado para distinguir a natureza da matéria das realidades que participam do ser. No tratado I, 8<sup>233</sup> defende abertamente que a matéria existe e no tratado II, 4<sup>234</sup> explica a necessidade da existência desta matéria residual como substrato dos seres compostos. Além disso, a matéria existe necessariamente porque a processão deve ter uma instância final, a qual tem de ter uma natureza totalmente contrária à do Uno e de tudo quanto dele participa. Por isso, no tratado II, 5<sup>235</sup> Plotino observa que a matéria residual em si mesma não pode estar nem entre os seres inteligíveis nem entre os seres sensíveis porque é destituída de forma, mas ainda assim deve ter uma natureza. Como está totalmente separada dos seres e não pode mudar de condição<sup>236</sup>, só pode ser definida como não-ser<sup>237</sup>. Um não-ser que é verdadeiramente contrário ao ser<sup>238</sup>.

.....  
233. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 15.

234. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 6.

235. Plotino, *Enéadas*, II, 5, 4, 7-19.

236. Plotino, *Enéadas*, II, 5, 5, 9-19.

237. Plotino, *Enéadas*, II, 5, 4, 10-11.

238. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 7, 11-12.



## 6.

# O mal

No tratado I, 8, onde investiga a origem dos males, Plotino afirma que bem e mal podem ser contrários, na medida em que «há a questão de saber como é que o Bem é oposto ao Mau; se eventualmente o primeiro é o princípio e o segundo o término, ou se um é como uma forma, e o outro como uma privação»<sup>239</sup>. Com estas palavras, Plotino explicita que o Bem, sendo o Uno, é o princípio de todas as coisas, e o mal é como que o «resíduo»<sup>240</sup>, o termo ou o final da processão. Como a dinâmica da processão gera sempre um princípio mais imperfeito e decadente do que aquele que o antecede, o termo da processão é a concretização da imperfeição e da decadência absoluta. Se o Uno coincide com o Bem em si, a realidade totalmente oposta deve coincidir com o mal absoluto<sup>241</sup>.

239. Plotino, *Enéadas*, I 8, 1, 18-19: Ζήτημα δ' ὁμως καὶ πῶς ἐναντίον τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ· εἰ μὴ ἄρα, ὡς τὸ μὲν ἀρχή, τὸ δὲ ἔσχατον, ἢ τὸ μὲν ὡς εἶδος, τὸ δὲ ὡς στέρησις.

240. Silva, «Plotino», cit., p. 286.

241. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 7. Sobre a questão do mal em Plotino: M. M. B. Martins, «The Problem of Evil in Plotinus», *Florentia Iliberritana. Revista de estudios de Antigüedad clásica* 32 (2021) 73-97; J. Opsomer, «Matter and Evil», in L. P. Gerson & J. Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*, cit., pp. 341-362; P. Kalligas, «Plotinus Against Aristotle on the Problem of Evil», in P. Kontos (ed.), *Evil in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 191-204; P. Maurette, «Plotino y la protogénesis del mal», *ΔΙΑΔΟΧΗ – Revista de estudios e filosofía platónica y cristiana* 5, 1, 2 (2002) 7-22; K. Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven, Peeters 1996; D. O'Brien, «Plotinus on matter and evil», in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, cit., pp. 171-195; D. O'Brien, *Théodicée plotinienne. Théodicée gnostique*, Brill,

Como já se mencionou, segundo Plotino o Uno é o Bem em si, e a Inteligência e a Alma, a partir do momento que são iluminadas e definidas pela contemplação do Uno, tornam-se bens por participação. O mal está excluído das três hipóstases e não reside entre os seres inteligíveis. Por conseguinte, e como Plotino explica no tratado II, 4<sup>242</sup>, o mal tem de estar associado aos não-seres e, em particular, ao não-ser. A matéria «residual», cujas características foram já descritas, na medida em que é por natureza contrária ao Uno e ao ser, é identificada por Plotino com o mal. E de facto, a descrição que é feita da matéria em tratados como o III, 6<sup>243</sup>, onde Plotino a identifica com o não-ser e a privação absoluta<sup>244</sup>, conduz à conclusão de que a matéria é o mal em si. Todavia, dado que todo o sistema plotiniano depende do modelo da processão a partir do Uno, é preciso afirmar que a causa da matéria é, mesmo que remota e indiretamente, o Uno. Esta conclusão é aceitável em termos absolutos, se tivermos em conta as características da processão e a conceção plotiniana de que há apenas um princípio primordial na origem de todas as coisas. No entanto, como também se mostrou anteriormente, para Plotino o Uno é inefável e permanece simples e autosuficiente na processão, e as hipóstases que dele procedem, são as que, de acordo com as suas próprias naturezas, exercem atividade e as que, movendo-se pelo desejo de contemplar o primeiro princípio, se convertem à natureza do ser e do bem. Por conseguinte, a causa do mal não pode ser nenhuma das três hipóstases, como também não pode ser as formas ou os seres inteligíveis<sup>245</sup>. Esta ideia

---

Leiden – New York – Köln 1993; D. O'Brien, «Plotinus on Evil. A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil», in M. P. M. Schuhl & P. Hadot (ed.), *Le Néoplatonisme*, cit., pp. 114-127; E. B. Costello, «Is Plotinus Inconsistent on the Nature of Evil?», *International Philosophical Quarterly* 7 (1967) 483-497; B. A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1912.

242. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 16; I, 8, 3, 1-3.

243. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 7, 8-12.

244. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 16, 16-27.

245. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 8, 1-27.

está presente em diversas passagens das *Enéadas*. No tratado I, 7<sup>246</sup> Plotino sublinha que as formas que derivam da atividade contemplativa da Inteligência são luz e bem. Assume uma posição idêntica no tratado V, 6<sup>247</sup>, quando explica que a Inteligência se torna boa porque contempla o Bem primeiro. E no tratado V, 9<sup>248</sup>, ao constatar que a Inteligência contém a totalidade das formas, corrobora que é comum a todas as formas a mesma natureza de bem, que lhes advém da contemplação do Bem em si, sendo por esta razão que elas possuem unidade, inteligência, determinação, limite, estabilidade e beleza.

No caso dos seres sensíveis, que participam da matéria, também não são as formas as responsáveis pelo mal. É certo que, na matéria, a forma é distinta da forma inteligível. As formas que se associam à matéria, sem as quais não poderiam existir os compostos, ficam expostas à corrupção e ao mal, mas estes efeitos produzem-se precisamente por causa da natureza desses compostos<sup>249</sup>. Contudo, não é a forma a causa da corrupção no composto. A explicação desta questão aproxima-se do modo como Plotino concebe a relação de causalidade entre o Uno e o mal, que analisámos acima. Tal como sem o Uno não haveria a matéria residual que, é o produto final do movimento de processão, também sem a forma não haveria exposição do composto à corrupção e ao mal, na exata medida em que não haveria composto. Mas, uma vez havendo composto, Plotino atribui à matéria a causa da corrupção e do mal.

Contrariamente à natureza da forma, a matéria caracteriza-se por ser desmedida, ilimitada, indigente, indefinida e instável<sup>250</sup>. Da relação da forma com a matéria resulta a contaminação da natureza formal<sup>251</sup>. No tratado V, 8<sup>252</sup>, Plotino advoga que as coisas provêm

.....  
246. Plotino, *Enéadas*, I, 7, 2.

247. Plotino, *Enéadas*, V, 6, 4, 4.

248. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 16, 1-9.

249. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 8, 13; I, 1, 4, 21.

250. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 3, 13-16.

251. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 8.

252. Plotino, *Enéadas*, V, 8, 7, 14-23.

do mundo inteligível, onde se encontravam num estado de pureza e beleza, contaminando-se no mundo sensível. E no tratado I, 8<sup>253</sup> acrescenta que a matéria domina a forma e corrompe-a, impondo a sua natureza, que é contrária à da forma. No tratado II, 4<sup>254</sup>, Plotino adjetiva a matéria como absolutamente carente de bem, sabedoria, virtude, beleza, forma e qualidade, e conclui que a sua natureza é feia e totalmente má. Como a matéria é privação e nunca participa verdadeiramente do bem, sendo um fantasma disfarçado com os bens que aparenta receber, Plotino afirma que ela é o mal em si e o mal primeiro<sup>255</sup>, a sombra da natureza contrária à luz que dimana do Uno e do Bem. Portanto, a matéria é a causa verdadeira, próxima e direta do mal.

Na descrição que faz da natureza da matéria e do mal, a posição de Plotino tem algumas semelhanças importantes com a posição de Numénio. Como referimos, a conceção de matéria como instância final da dinâmica triádica aparece nos textos de Numénio e este identifica-a claramente como a origem dos males. O Uno é o Bem e a matéria é o mal. Mas o Uno e a matéria surgem em Numénio como dois princípios, Bem e mal, opostos e subsistentes, ambos influenciando sobre as realidades que deles participam. Todavia, ainda que Plotino analise a questão do mal no contexto de uma dinâmica triádica como a de Numénio, e que identifique o Uno com o Bem e a matéria residual com o mal e caracterize a matéria como uma natureza contraposta ao Uno e ao Bem, de facto Plotino não defende, em termos absolutos, a existência de dois princípios. No sistema filosófico de Plotino, a matéria pode ser entendida como o princípio de alteridade que está desde sempre unido ao Uno, com características contrárias à natureza do primeiro princípio. No entanto, na dinâmica da processão, a matéria é gerada pelo Uno e subsiste através dele, ainda que apenas indiretamente. A natureza contrária ao Uno é gerada pelo próprio Uno e necessita dele para permanecer.

.....  
253. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 8, 19-20.

254. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 16, 17-27.

255. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 3, 38-40.

A matéria não pode existir sem o Uno, o que significa que o não-ser não pode existir sem o ser. O Uno é o único princípio. Esta posição é clara no tratado II, 9<sup>256</sup>, quando Plotino defende que não há outro princípio primordial além do Uno. Todas as realidades, de acordo com as suas diferentes naturezas, procedem do Uno, e o mesmo sucede com a matéria. Se, ao contrário de Numénio, Plotino não atribui à matéria e ao mal, uma natureza que subsiste autonomamente, contrária e paralela à natureza do Uno e do Bem, a consequência da sua posição é que o Bem gera necessariamente o mal. A matéria é o primeiro mal na medida em que permanece inconversível, e o mal existe enquanto a matéria existir. Porém, como a dinâmica das processões é eterna, o mal e a matéria também o serão<sup>257</sup>.

Tendo em conta os textos de Plotino, parecem não ter fundamento as interpretações que procuram mostrar que o mal em Plotino não existe realmente ou que se encontra restrito à qualidade do resultado moral da ação. Estas leituras apoiam-se de modo particular numa interpretação literal do sentido de mal como não-ser e privação absoluta de ser. Segundo esta leitura, na filosofia de Plotino apenas existiria o bem, porque é a única realidade que participa da natureza do ser. A conclusão levaria a pensar que não haveria em Plotino nem um mal metafísico nem um mal físico, mas somente um mal de natureza moral, concentrado na distinção entre virtude e vício.

Como mostrámos, o sentido de privação e «não-ser», utilizado por Plotino a propósito do mal, deve ser entendido como um modo de dizer que se trata de uma natureza totalmente diferente do bem e da realidade do ser. A natureza daquilo que se procura definir implica uma imprecisão concetual, proporcional à natureza inteligível do próprio objeto. O mal, como a matéria, existe e é uma realidade necessária, irreduzível e influente. Que o mal existe, di-lo claramente Plotino no tratado I, 8<sup>258</sup>, constatando que quem rejeita

.....  
256. Plotino, *Enéadas*, II, 9, 1, 1-20.

257. Ver o capítulo final deste livro, pp. 114-118.

258. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 15, 4-5.

a existência do mal tem de rejeitar também a existência do bem. Quem assim procede, por um lado suprime o discernimento e a orientação do desejo (aquilo que deve ser desejado e o que deve ser evitado – a moralidade ou a ética), e por outro, como acrescenta no tratado I, 3<sup>259</sup>, anula a finalidade da dialética, na medida em que é a ciência que divide o bem do que não é o bem. Além disso, deve haver um bem primeiro que seja a causa dos bens particulares e do bem que caracteriza a Inteligência e a Alma, e um mal primeiro que seja a causa dos males particulares<sup>260</sup>. Os males particulares são realmente experimentados pelas almas e deve haver um mal primeiro que seja a origem dos males que as almas experimentam, nomeadamente os apetites, as iras, os temores e os sofrimentos. Neste sentido, no tratado I, 8<sup>261</sup>, Plotino distingue a existência de duas classes de bem e de mal, o Bem e o mal em si e o bem e o mal por participação, ou seja, os *bens* e os *males*. O Bem em si é o Uno que, na perfeição e simplicidade absoluta que o caracterizam, é objeto de desejo de todas as coisas, fazendo que aquilo que dele participe<sup>262</sup> se torne um bem particular. O mal em si é a matéria residual, que é a causa, por participação, dos males particulares. No tratado I, 6<sup>263</sup> Plotino complementa esta conclusão, ao considerar que à natureza do bem correspondem diversos níveis de beleza e à natureza do mal diversos níveis de fealdade. O mal em si corresponde à fealdade absoluta, porque enquanto natureza totalmente contrária ao bem não participa deste, e o Bem em si é a Beleza suprema.

.....  
259. Plotino, *Enéadas*, I, 3, 4-5.

260. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 15.

261. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 3, 1-6.

262. Também, Plotino, *Enéadas*, I, 7, 1, 1-20.

263. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 6, 20-23.

## 7.

### A Alma e a matéria

Como vimos anteriormente, ao contemplar a Inteligência, a Alma replica o mesmo processo que a gerou e o resultado deste processo é a geração da matéria. Este é também o termo final da dinâmica da processão. Contudo, a descrição que Plotino faz acerca do processo pelo qual esta matéria é gerada pela Alma nem sempre é clara. Uma passagem problemática para esta descrição encontra-se no tratado I, 8<sup>264</sup>, e é introduzida a propósito da discussão sobre a debilidade que a alma manifesta e sobre as causas da sua queda<sup>265</sup>. Plotino começa por descrever o modo como a alma particular desce à matéria e se debilita. Estabelece também uma distinção entre a debilidade própria da alma e a debilidade do corpo, embora afirme que a debilidade de ambos tem origem na matéria<sup>266</sup>. Neste sentido, Plotino afirma que a alma e a matéria não estão totalmente separadas e há uma espécie de lugar único para ambas, pois ao estar presente junto da alma, a matéria afeta-a, o que resulta num «entenebrecimento» da luz da alma.

Para ilustrar o tipo de proximidade entre a matéria e a alma, e o tipo de afeção que daí resulta, Plotino recorre ao mito de Eros, presente no diálogo *O Banquete* de Platão<sup>267</sup>. Com base neste mito, estabelece uma comparação entre a matéria e Pénia, a deusa que personifica a pobreza, por a matéria mendigar constantemente junto da alma a natureza luminosa de que carece. Uma vez que, como antes se

264. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 14, 25-54.

265. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 14, 8.

266. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 14, 9-13.

267. Platão, *O Banquete*, 203b-d.

mostrou, a alma é um movimento que por natureza se estende a toda a realidade, a matéria acaba por conseguir juntar-se com ela. Esta união é a condição para a encarnação, que resulta de um movimento de descida da alma<sup>268</sup>. Este movimento é a causa da debilidade da alma, porque ele implica que as suas potências se voltem ativamente para a matéria. A descida e debilidade é como uma morte para alma, embora esta em sentido absoluto não possa morrer<sup>269</sup>.

Plotino alude noutros textos ao mito de Eros, como sucede no tratado III, 6<sup>270</sup>, para dizer que sem a matéria não poderia haver nenhum dos seres sensíveis. Para que as formas inteligíveis desçam à matéria e se gerem formas sensíveis tem de haver uma natureza que, pela mendicidade, procure incessantemente capturar a alma, para dela obter o que não tem por natureza<sup>271</sup>. Nesta descrição, a matéria é novamente identificada com Pénia, que procura juntar-se com a alma, identificada com Poros, a personificação do engenho. Porém, como a matéria e a alma têm naturezas essencialmente diversas, e a da alma é essencialmente superior à da matéria, esta última não consegue capturar a totalidade da alma. De facto, a matéria não poder conter essencialmente a natureza da alma nem a natureza do bem que a caracteriza, da mesma forma que a alma não se pode reduzir totalmente à natureza do mal que caracteriza a matéria<sup>272</sup>. A matéria persiste para sempre na indigência absoluta de ser e de bem, uma vez que, por natureza, ela é incapaz de participar verdadeiramente destes princípios<sup>273</sup>.

A presença da matéria na dinâmica da processão é a causa da queda da alma<sup>274</sup>. Note-se que, uma vez que o movimento da alma que se orienta para a matéria se dirige a algo que a alma não é, este

.....  
268. C. D'Ancona, *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6])*, Il Poligrafo, Padova 2003.

269. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 13, 21-25.

270. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 14, 1-17.

271. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 14, 7-11.

272. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 14, 37.

273. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 10, 31-35.

274. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 4, 17-22.

movimento é mau para a alma. Contudo, este movimento não torna a alma substancialmente má. O tratado I, <sup>1275</sup> clarifica esta condição da alma, ao explicitar que a inclinação dela para a matéria e a subsequente queda não são provocadas por uma natureza má da alma. A matéria é sempre a causa do movimento de queda da alma. No entanto, apesar da presença da matéria e da debilidade que ela introduz na alma, esta última pode escapar do mal. De facto, para Plotino a verdadeira queda da alma consiste em não querer escapar à matéria. Como indica no tratado em V, <sup>1276</sup>, a verdadeira queda da alma ocorre quanto ela realiza um movimento orientado para si mesma, na direção contrária ao Uno, um movimento de afastamento e de esquecimento de Deus. Deste modo, a causa do mal e do vício na alma não pode imputar-se à sua natureza, pois esta não é totalmente má, nem é causa suficiente para justificar o mal<sup>277</sup>. A causa do mal e do vício da alma, portanto, apenas se pode imputar à matéria, como Plotino afirma claramente no tratado I, 8. Na sequência desta conclusão, Plotino diz o seguinte:

A matéria, portanto, é não só a causa, para a alma, da fraqueza, como também da maldade. É, como tal, ela mesma má em primeiro lugar, e o primeiro mal. E de facto, mesmo se a própria alma tivesse gerado a matéria por uma paixão, e mesmo se se tivesse unido a ela e se tivesse tornado má, a matéria, sendo a causa presente, não se transformaria nela a não ser que tivesse nascido pela presença dela<sup>278</sup>.

.....  
275. Plotino, *Enéadas*, I, 1, 12, 24-30.

276. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 1, 1-4.

277. Cf. D. O'Brien, «Plotinus on Evil. A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil», in M. P. M. Schuhl & P. Hadot (ed.), *Le Néoplatonisme*, cit., p. 144, e id., «Plotinus on matter and evil», L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, cit., p. 186.

278. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 14, 49-55: "Υλη τοίνυν καὶ ἀσθενείας ψυχῆς αἰτία καὶ κακίας αἰτία. Πρότερον ἄρα κακὴ αὐτὴ καὶ πρῶτον κακόν· καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε παθοῦσα, καὶ εἰ ἐκοινωνήσεν αὐτῇ καὶ ἐγένετο κακὴ, ἡ ὕλη αἰτία παροῦσα· οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο εἰς αὐτὴν μὴ τῇ παρουσίᾳ αὐτῆς τὴν γένεσιν λαβοῦσα.

A passagem foi profundamente discutida por editores, tradutores e especialistas<sup>279</sup>. Este texto coloca uma questão fundamental. Trata-se de identificar a que alma se refere Plotino quando diz «se a própria alma tivesse gerado a matéria»<sup>280</sup>.

O texto prévio a esta passagem descreve a causa da debilidade e do vício na alma particular. Se toda a passagem for entendida como uma referência à alma particular, Plotino estaria a dizer que foi a alma particular que gerou a matéria como resultado de uma afeção, o que contrasta com o que Plotino diz noutros textos.

Um artigo de Ann Pang-White e David White propõe uma solução para as dificuldades desta passagem a partir da seguinte leitura e tradução do texto:

So [sensible] matter is the cause of the [fallen] soul's weakness and vice: it [sensible matter] is then itself evil before [the fallen] soul and is primary evil. Even if [the lower] soul had produced matter, being affected in some way, and had become evil by communicating with it, matter would have been the cause by its presence: [the fallen] soul would not have come to it unless its presence had given [the fallen] soul the occasion of coming to birth<sup>281</sup>.

A sugestão de Ann Pang-White e de David White consiste na leitura da passagem «se a própria alma tivesse gerado a matéria» como uma referência à parte inferior da Alma enquanto terceira hipóstase, e não como uma referência à alma particular. Esta proposta de interpretação resolve significativamente as dificuldades de interpretação da passagem e permite dar coerência ao texto. Ainda assim, a doutrina da geração da matéria na filosofia de Plotino não deixa de ser um tema difícil<sup>282</sup>.

279. Uma revisão destas discussões: O'Brien, «Plotinus on matter and evil», in M. P. M. Schuhl & P. Hadot (ed.), *Le Néoplatonisme*, cit., especialmente pp. 135-139.

280. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 14, 51-52: ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε.

281. Cf. A. A. Pang-White & D. White, «On the Generation of Matter in Plotinus' *Enneads*», *The Modern Schoolman* 78, 4 (2001) 298-299.

282. Vid. Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance*, cit., p. 262.

Um dos textos onde Plotino melhor descreve o modo como a matéria é gerada pela Alma encontra-se no tratado III, 4<sup>283</sup>. Como mencionamos antes, nesta passagem afirma que a Alma, no seu movimento produtivo, gera a sensibilidade e a vegetatividade, gerando posteriormente aquilo que é completamente distinto dela: o que carece de vida<sup>284</sup> e que já não se pode converter, permanecendo por isso indeterminação absoluta<sup>285</sup>. A explicação de Plotino neste texto apoia a interpretação sugerida pelos dois autores referidos a propósito da passagem acima citada. No entanto, no tratado III, 9<sup>286</sup> Plotino introduz de novo ambiguidade na descrição do processo de geração da matéria pela alma, suscitando dúvidas se a atribui à Alma enquanto terceira hipóstase, ou à alma particular. Contudo, outras passagens, nomeadamente dos tratados V, 1<sup>287</sup> e IV, 3<sup>288</sup>, reforçam a posição defendida no tratado III, 4 e a leitura proposta para a passagem do tratado I, 8, 14, ao corroborarem que foi a Alma enquanto hipóstase que gerou a matéria. Estas passagens mostram claramente que o mundo sensível é produzido pela Alma depois da geração da matéria. No tratado V, 1<sup>289</sup> diz-se que a Alma tem duas faces. Uma face está voltada para a Inteligência e a outra face está voltada para o que é posterior à Alma, gerando desse modo as coisas que lhe são inferiores. No tratado IV, 3<sup>290</sup>, recorrendo à analogia com a luz, Plotino alude a uma segunda iniciativa<sup>291</sup> da Alma. Nesta passagem, afirma que a treva, identificada com a matéria, surge onde a luz que procede da Alma já não chega e, uma vez que chegou a existir a treva, a Alma procurou configurá-la<sup>292</sup>. Portanto, pode dizer-se que numa «primeira iniciativa» a Alma gerou

.....  
283. Plotino, *Enéadas*, III, 4, 1.

284. Plotino, *Enéadas*, III, 4, 1, 6-8.

285. Plotino, *Enéadas*, III, 4, 1, 7-14.

286. Plotino, *Enéadas*, III, 9, 3.

287. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 7, 45-48.

288. Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 9, 20-29.

289. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 7, 44-46.

290. Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 9, 20-28.

291. Vd. O'Brien, *Théodicée plotinienne. Théodicée gnostique*, cit., p. 26.

292. Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 9, 24-29.

a matéria e numa «segunda iniciativa», como já estava presente a matéria, procurou configurá-la.

Se seguirmos a interpretação sugerida por Ann Pang-White e David White<sup>293</sup>, que nos parece consistente e apropriada, o que Plotino indica é que a Alma gera a matéria e que a configura, de tal modo que o resultado desta relação é a geração do mundo sensível. A geração da matéria pela Alma resulta necessariamente da dinâmica da processão. E, embora a causa da debilidade da alma particular esteja de facto na existência da matéria, a Alma não é responsável pelo mal nem sequer na medida em que gerou a matéria.

.....  
293. Vd. Pang-White & White, «On the Generation of Matter in Plotinus' Enneads», cit., p. 299.

## 8.

### A realidade sensível

Como vimos anteriormente, a matéria é gerada pela Alma sem que, por esse facto, e ao contrário do que sucedia nos graus anteriores da processão, se torne uma nova hipóstase. Enquanto último termo da processão, a matéria é entendida por Plotino como um «resíduo» que, pela sua natureza, é inconversível ao mundo inteligível. Sendo impassível, ela não pode participar da natureza formal e benigna que caracteriza a Alma, onde tem a sua origem, nem de qualquer uma das hipóstases nas quais, por sua vez, a Alma se origina.

Segundo Plotino, a matéria é o mal em si mesmo e é comparada com a treva e com a fealdade. No entanto, como antes também se referiu a propósito do tratado IV, 3<sup>294</sup>, a natureza contemplativa e criadora da Alma leva-a a procurar configurar, organizar e vivificar a matéria. Ao fazê-lo, ela desce até à última instância da treva, que é a própria matéria, e nessa descida gera a composição e a corporeidade em toda a sua diversidade. A Alma reflete na matéria uma imagem de si mesma e das razões nela contidas. As potências da Alma, ao configurarem a matéria e ao inscreverem nela as razões, eivam-na de vida, nos seus três níveis de perfeição: intelectual, sensitivo e vegetativo. Segundo Plotino, a configuração da matéria pela Alma é precisamente a causa do mundo sensível<sup>295</sup>.

---

294. Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 9, 24-29.

295. Sobre a natureza do mundo sensível: M. F. Wagner, «Plotinus on the nature of physical reality», in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, cit., pp. 130-170.

No tratado V, 1 Plotino descreve com algum detalhe o modo como a Alma vivificou os seres sensíveis e como assegura a ordem da natureza. A Alma

criou todos os viventes, tendo insuflado neles a vida, naqueles que a terra alimenta, e o mar, e as coisas que estão no ar e ainda os divinos astros que estão no céu; ela dispôs em ordem o sol, ela mesma dispôs este grande céu; ela faz girar [todas as coisas], sendo uma outra natureza, diferente daquelas coisas que dispõe e que move e que faz viver<sup>296</sup>.

Como a Alma pertence ao mundo dos seres inteligíveis e é de uma natureza diferente da natureza dos seres sensíveis, a natureza dela tem, pela sua origem, uma perfeição superior. É ela que vivifica a matéria<sup>297</sup> e é esse processo que torna possível a união da Alma com a matéria, a luz com a treva, o ser com o não-ser, e a existência do composto, ou seja, do mundo sensível.

Na medida em que a geração do mundo sensível necessita da matéria e da atividade da Alma, este mundo é a última instância gerada em toda a ordem da processão. Contudo, e não obstante ser menos perfeito do que a Alma que o origina, o mundo sensível é configurado e iluminado por ela, participando assim da inteligência, do ser e da bondade, que são propriedades da Alma. Por este facto, o mundo sensível é mais perfeito que a matéria. Plotino observa que o mundo sensível deve ser pensado entre as realidades que participam do ser e, portanto, deve ser considerado como anterior e superior à matéria, ainda que sem esta não possa existir. É neste sentido que devem ser lidas as enigmáticas palavras de Plotino no tratado II, 5, quando diz que a matéria surgiu depois dos seres transcendentais e foi «detida»<sup>298</sup> pelo que veio depois dela, mas ocupou ainda assim o último lugar<sup>299</sup>. O

.....  
296. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 2, 1-7: Ἐνθυμείσθω τοίνυν πρῶτον ἐκεῖνο πᾶσα ψυχὴ, ὡς αὐτὴ μὲν ζῶα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωῆν, ἃ τε γῆ τρέφει ἃ τε θάλασσα ἃ τε ἐν ἀέρι ἃ τε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεῖα, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανόν, καὶ αὐτὴ ἐκόσμησεν, αὐτὴ δὲ ἐν τάξει περιάγει φύσιν οὔσα ἐτέρα ὧν κοσμεῖ καὶ ὧν κινεῖ καὶ ἃ ζῆν ποιεῖ.

297. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 2, 20-27.

298. Plotino, *Enéadas*, II, 5, 5, 19: καταληφθεῖσα.

299. Plotino, *Enéadas*, II, 5, 5, 17-19.

sentido destas palavras de Plotino mostra que à matéria corresponde o último lugar na ordem da processão, ainda que não tenha sido a última realidade a ser gerada. O mundo sensível surgiu de facto depois dela. Mas, como é configurado pela Alma e resulta de uma união aparente de Alma e matéria, deve ocupar um lugar prévio à matéria na ordem da processão. No tratado II, 5<sup>300</sup> Plotino situa a matéria quanto à sua geração entre os seres inteligíveis e os seres sensíveis, mas considera que a matéria não pode pertencer a nenhuma destas duas classes de seres, dado que a matéria, de facto, não pode participar do ser. Ela permanece como potência e como um fantasma indefinido que não pode ser configurado<sup>301</sup>. Não obstante estas características que a associam ao não-ser e à disformidade, a matéria é o substrato, ainda que invisível e sem grandeza<sup>302</sup>, das figuras, das formas, das estruturas, medidas e limites, com as quais aparenta revestir-se de bem e de ser, ainda que em si mesma permaneça impassível e contraposta ao bem e ao ser.

Resultado da união de duas naturezas antagónicas, o mundo sensível é denominado por Plotino como um animal, composição de alma e corpo. Tendo em conta esta sua natureza composta, e à semelhança da natureza do que ocorre com a Inteligência e a Alma, o mundo sensível é simultaneamente uma unidade e uma multiplicidade, uma totalidade que contém todos os seres sensíveis compostos de alma e corpo enquanto suas partes constituintes, um animal que contém todos os animais e um composto que contém todos os compostos. E todos esses animais, essas partes, comunicam umas com as outras, estão ligadas entre si e são dirigidas por uma mesma ordem universal, como partes de um mesmo ser.

Esta relação próxima entre as partes constituintes do mundo sensível é enfatizada por Plotino por exemplo no tratado IV, 4, quando refere a harmonia universal e as simpatias e afinidades que os diversos seres estabelecem entre si e que atravessam todo o mundo sensível. A alteração de uma parte supõe a alteração de

.....  
300. Plotino, *Enéadas*, II, 5, 5, 14-24.

301. Plotino, *Enéadas*, II, 5, 5, 21-23.

302. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 12, 21-23.

todas as outras partes, das mais pequenas às maiores, todas interligadas e harmonizadas. Contudo, por causa da influência nefasta da matéria, a harmonia e perfeição que se manifesta no mundo sensível não é plena nem perfeita, ao contrário do que ocorre na realidade inteligível. Por esta razão, o mundo sensível não é estável, caracterizando-se por um contínuo devir, uma realidade que se fraciona na duração e na sucessão. O tempo e o espaço são, por conseguinte, as condições de existência na realidade sensível<sup>303</sup>. Por isso o mundo sensível é separação e distância, como Plotino nota nos tratados III, 7<sup>304</sup> e I, 5<sup>305</sup>, e a sua marca é a constante instabilidade. Sujeito à afeção do tempo e do espaço, a realidade sensível é perpassada pela divisão, a ilusão e a perda, sendo estas as condições do modo de vida quer do corpo, quer da alma ligada ao corpo. O devir e a instabilidade inerentes ao mundo sensível são consequência da sua natureza, mas a realidade do mundo sensível é em si mesma tão perene como a da Inteligência, da Alma ou da matéria. O mundo sensível depende da Alma e da matéria e existirá enquanto existirem as suas causas, que por sua vez têm origem nas realidades anteriores. Portanto, assim como o mundo sensível é perene, o devir, a divisão e a instabilidade são suas condições irreduzíveis e persistentes, na medida em que elas são indireta e mediatamente conservadas pelo próprio Uno.

Como o mundo sensível resulta da composição entre o mundo inteligível e a matéria<sup>306</sup>, ele é uma imagem decadente e imperfeita das realidades inteligíveis. A parte material arrasta estas realidades para o mal, para a divisão e para a dispersão, enquanto a parte inte-

.....  
 303. R. Chiaradonna, «Eternity and Time», in L. P. Gerson & J. Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*, cit., pp. 267-288; A. Smith, «Eternity and Time», in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, cit., 196-216; A. Trotta, *Il problema del tempo in Plotino*, Vita e pensiero, Milano 1997; M. Lassègue, «Le temps, image de l'éternité chez Plotin», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 172, 2 (1982) 405-418; J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, J. Vrin, Paris 1959.

304. Plotino, *Enéadas*, III, 7, 6.

305. Plotino, *Enéadas*, I, 5, 7, 13-19.

306. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 7, 5.

ligível as inclina para o bem e é o garante da unidade e da ordem do mundo sensível. Sem esta ordem unificadora, submetidas à condição do tempo e do espaço, as partes que compõem o mundo sensível não constituiriam um todo perfeitamente interligado. No tratado III, 2, dedicado ao tema da providência, Plotino explica que sobre a diversidade das coisas sensíveis reina uma só ordem e harmonia, assegurada pelo concurso da Alma e, indiretamente, pelo da Inteligência<sup>307</sup>. Ainda que a matéria arraste para o mal e para desordem, a Alma consegue manter a harmonia, governando o mundo sem qualquer perda ontológica ou degradação da sua própria natureza. Esta governação do mundo pela Alma é precisamente o que corresponde, no sistema de Plotino, à ideia de providência<sup>308</sup>.

A importância da providência evidencia que o mundo sensível se encontra entre duas realidades que inclinam para direções essencialmente opostas. Como a Alma se divide em partes distintas que, de acordo com as suas potências próprias, vivificam os confins da realidade sensível, a providência, nos seus diversos níveis, e de acordo com as partes da Alma, chega a toda a realidade sensível, do maior ao mais pequeno dos seres. A ordem que a Alma introduz no mundo sensível é sempre uma imagem necessariamente mais imperfeita da ordem que subsiste nas realidades inteligíveis e, por isso, no mundo sensível verificam-se desproporções e desarmonias entre as partes que o constituem. Estas disparidades são, contudo, colmatadas pela ordem universal que a Alma consegue estabelecer no mundo sensível.

Dada a mistura de matéria e Alma, de bem e mal e das inclinações antagónicas que estas naturezas suscitam, Plotino constata que é impossível que não existam males no mundo. Tal como a resposta de Sócrates à observação de Teodoro no diálogo *Teeteto* de Platão, Plotino defende que os males existem necessariamente no mundo sensível e não podem desaparecer. Os males não habitam entre os

.....  
307. Plotino, *Enéadas*, III, 2, 2, 24-34.

308. C. I. Noble, «Plotinus on Providence and Fate», in L. P. Gerson & J. Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*, cit., pp. 386-409.

deuses: estão necessariamente ligados à natureza mortal e ao mundo sensível. Por essa razão é necessário fugir do mundo sensível com a maior celeridade, consistindo esta fuga em fazer-se tão semelhante à divindade quanto seja possível<sup>309</sup>. No mesmo tratado III, 2 antes mencionado<sup>310</sup>, Plotino justifica a impossibilidade dos males desaparecerem do mundo por causa da presença da matéria e da influência desta enquanto substrato estruturante da realidade sensível.

No tratado I, 8<sup>311</sup> Plotino refere que tudo aquilo que participa da Alma e das hipóstases anteriores a esta adquire perfeição e bondade, superando as condições do mundo sensível. Mas no mundo sensível haverá sempre necessariamente o mal e é impossível que não haja. A causa do mal é a matéria e a matéria não pode mudar. Ela é tão perene quanto o próprio mundo sensível ou a Alma, na medida em que depende do mesmo princípio do qual estas realidades dependem.

A necessidade do mal no mundo sensível leva Plotino a distinguir entre deuses inteligíveis e deuses sensíveis, estes últimos identificados com os astros, e delimitando a sua relação com o mal. Os astros imitam o movimento e a ordem perfeita da inteligência e mesmo tendo corpo não se inclinam para o mal. Como diz Plotino no tratado I, 8<sup>312</sup> os males não existem entre os deuses e todo o céu, no seu movimento circular perfeitamente ordenado, imita a inteligência e está isento de males. Este mesmo movimento é descrito no tratado II, 2<sup>313</sup>, onde Plotino o caracteriza como um movimento abarcante e circular<sup>314</sup>, sempre voltado para si mesmo como para o seu próprio centro<sup>315</sup>. Da mesma forma que há almas humanas que, embora estando num corpo, não possuem maldade e não estão submetidas ao vício, também os astros estão isentos de males apesar

.....  
309. Vd. Platão, *Teeteto*, 175b-177a.

310. Plotino, *Enéadas*, III, 2, 5, 26-33.

311. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 6.

312. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 6.

313. Plotino, *Enéadas*, II, 2, 1-14.

314. Plotino, *Enéadas*, II, 2, 2, 24-27.

315. Plotino, *Enéadas*, II, 2, 1, 10-11.

de terem corpo. Por outro lado, no tratado II, 3<sup>316</sup>, Plotino crítica os astrólogos por associarem à influência dos movimentos dos astros a inclinação humana para as virtudes e os vícios. Para Plotino os astros não podem ser causa de males e, apesar de participarem da matéria, não estão sujeitos à maldade, porque a parte superior da alma dos astros domina de tal modo o composto que permanece virada perpetuamente para o mundo inteligível, sem ser afetada pela natureza corpórea<sup>317</sup>. Complementarmente, no tratado IV, 8<sup>318</sup> distingue entre duas classes contrárias de cuidado com o corpo. Um cuidado que ordena perfeitamente o corpo, e um cuidado em que o contacto com a natureza do corpo afeta a alma. O cuidado dos astros com o corpo corresponde à primeira classe de cuidados. O corpo dos astros não constitui um obstáculo para a alma deles, nem um impedimento para a contemplação do mundo inteligível, nem contamina a alma com afeições corpóreas. Como a alma contempla perpetuamente a natureza superior, mantém incessantemente a soberania e a ordem. Os astros são por isso deuses com corpo, os seus corpos são como «as estátuas de deuses»<sup>319</sup>, têm uma inteligência divina e mantêm-se sempre próximos dos deuses inteligíveis. No entanto, no tratado I, 8<sup>320</sup> Plotino explica que os astros são deuses sensíveis e, apesar de não estarem sujeitos ao mal e às afeições causadas pelo corpo, são menos perfeitos quando comparados com os deuses puramente inteligíveis, uma vez que estes não chegam a participar da matéria. Esta distinção é corroborada no tratado V, 1<sup>321</sup>, quando identifica os deuses inteligíveis com a linhagem pura da Inteligência que, alheia à existência da matéria, contempla na eternidade o Uno e o Bem. Plotino estabelece desta forma uma hierarquia entre os deuses, considerando mais perfeitos e divinos os deuses puramente inteligíveis.

.....  
316. Plotino, *Enéadas*, II, 3, 1.

317. Plotino, *Enéadas*, II, 3, 9, 31-47.

318. Plotino, *Enéadas*, IV, 8, 2-3.

319. Plotino, *Enéadas*, IV, 3 10, 29: τὰ μὲν θεῶν ἀγάλματα.

320. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 5, 31-32.

321. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 7, 27.



## 9.

### A natureza dos corpos

Como vimos, Plotino afirma no tratado II, 5 que, na dinâmica da processão, a matéria é posterior aos seres inteligíveis e anterior aos seres sensíveis<sup>322</sup>. Deste modo, todos os seres sensíveis estabelecem alguma forma de relação com a matéria. Contudo, entre os corpos, o ser e a matéria não há relação de identidade. Como Plotino explica no tratado III, 6<sup>323</sup>, a matéria é incorpórea como o ser, ainda que a sua natureza lhe seja contrária. Além disso, o corpo é posterior à matéria e a sua natureza é composta. Ainda sobre a geração dos corpos, Plotino salienta no tratado II, 4 que a matéria é o requisito dos corpos<sup>324</sup> e contribui maximamente para que estes possam existir<sup>325</sup>. Contudo, se as passagens mencionadas ajudam a definir a natureza do corpo e a sua relação com a matéria, é necessário ter presente o que antes foi dito acerca da relação entre esta e a alma. Sem a conformação da matéria pela alma não haveria corpo<sup>326</sup>, mas os corpos estão mais próximos da matéria do que da alma. E, se a matéria já era definida por Plotino como um não-ser, os corpos serão um não-ser de segunda ordem. Além disso, como é indicado no tratado III, 6, o ser não é o substrato dos corpos e não é corpóreo<sup>327</sup>, pelo que se pode dizer que a natureza dos corpos é como o não-ser<sup>328</sup>. Eles possuem uma forma inautêntica, os seus movimen-

322. Plotino, *Enéadas*, II, 5, 5, 16-19.

323. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 7, 1-8.

324. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 12, 22.

325. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 12, 1.

326. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 12, 5.

327. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 6, 8-32.

328. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 6, 32.

tos são desordenados e constituem um obstáculo para alma<sup>329</sup>. A matéria nunca se altera. Ela apenas reflete as imagens das coisas, sendo estas substituídas constantemente por outras sem que haja qualquer modificação da matéria em si mesma<sup>330</sup>. De igual modo os corpos, ao serem de uma natureza próxima da matéria, são também eles seres ilusórios, efêmeros e inconstantes. Por isso mesmo, os corpos são um mal de segunda ordem e são o mal imediato da alma uma vez que, através de múltiplas afeções alheias à sua verdadeira natureza, os corpos a inclinam para uma diversidade contraditória de direções, que desune e é causa de sofrimento.

Tendo em conta estas características dos corpos, compreende-se que no tratado I, 6 Plotino descreva as belezas corpóreas como imagens, rastos e sombras<sup>331</sup>, uma vez que participam da matéria. Esta, sendo não-ser, é um substrato incapaz de produzir ser ou de gerar qualquer forma, e pode ser entendida como uma sombra na qual há apenas aparências e virtualidades<sup>332</sup>. Neste sentido, Plotino distingue no tratado IV, 7<sup>333</sup> entre a vida essencial da alma e a vida de segunda ordem dos corpos. Os corpos não possuem vida por si mesmos, a vida é-lhes facultada pela alma, que é por natureza princípio de vida. De facto, a alma não possui vida por existir na matéria, é uma realidade viva e um princípio de vida por si mesma. Como os corpos têm uma vida dependente da atividade da alma, têm um maior grau de imperfeição do que esta.

No tratado III, 6<sup>334</sup> Plotino defende que o grau máximo de afastamento do ser é simultaneamente o máximo grau de participação na matéria. Quanto maior for aquele afastamento mais acentuada é a natureza corpórea. Igualmente, o maior afastamento do ser denota nas naturezas uma menor autossuficiência e unificação e, por conseguinte, uma maior divisão. Estas características contri-

.....  
329. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 4, 2-5.

330. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 13, 1-15.

331. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 8, 9.

332. Plotino, *Enéadas*, VI, 3, 8, 35-36.

333. Plotino, *Enéadas*, IV, 7, 11, 9-11.

334. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 6, 33-64.

buem para explicar a destruição e o sofrimento que caracterizam a vida dos corpos. Quanto mais afastados do ser mais débeis são os corpos, mais estão sujeitos a desordens, quedas, golpes e violências de uns sobre os outros, como se fosse a colisão de «um não-ser contra um não-ser»<sup>335</sup>. Igualmente, quanto mais próximos estejam da matéria mais as afeções arrastam os corpos em várias direções<sup>336</sup>.

Como referimos acima, o corpo é pela sua natureza um obstáculo para a alma. Esta posição integra assumidamente o pensamento de Platão, quando em diálogos como o *Fédon* descreve o modo como o corpo retém e ilude a alma<sup>337</sup>. No contexto da crítica à filosofia gnóstica, Plotino explica os obstáculos que o corpo impõe à alma<sup>338</sup> precisamente por participar na matéria. E nos tratados I, 8<sup>339</sup> e VI, 9<sup>340</sup> defende que a alma, além de possuir uma natureza diferente da dos corpos, tem um fim distinto daquele que é próprio do corpo. Esta posição é corroborada também nos tratados IV, 3<sup>341</sup> e IV, 7<sup>342</sup>, onde Plotino explicita que a alma tem funções que são exclusivas da sua atividade e que o corpo impede a alma de realizar o que de mais elevado há na sua natureza.

Através de um gradativo desaparego à natureza corpórea<sup>343</sup>, a alma deve superar os obstáculos que o corpo lhe impõe, num processo que analisaremos com mais detalhe adiante. Para se voltar completamente para o seu interior e dessa forma fugir da realidade sensível, a alma deve desaparecer-se do corpo porque a alma encontra-se nele como se estivesse numa prisão ou num túmulo<sup>344</sup>.

.....  
335. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 6, 64-65: ἀσθενές δὲ ἀσθενεῖ προσπίπτον ἰσχυρόν ἐστι πρὸς ἐκεῖνο καὶ μὴ ὄν μὴ ὄντι.

336. Plotino, *Enéadas*, II, 2, 2, 18.

337. Por exemplo, Platão, *Fedón*, 64c-66a.

338. Plotino, *Enéadas*, II, 9, 17.

339. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 4.

340. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 8, 16-20.

341. Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 26, 39-56.

342. Plotino, *Enéadas*, IV, 7, 9, 25-28.

343. Plotino, *Enéadas*, II, 9, 18, 40.

344. Plotino, *Enéadas*, IV, 8, 4, 23-31.



## 10.

### A alma humana

Depois de termos descrito a natureza dos corpos enquanto entidades que fazem parte do mundo sensível, trataremos agora de explicar o modo como Plotino concebe a natureza da alma humana<sup>345</sup> que, estando unida a um corpo, não é de natureza corpórea. Como antes se viu, a alma, enquanto princípio que se une ao corpo, não é tão imperfeita como este, não permanece totalmente submetida à natureza material e não é má por si mesma, nem participa do mal de igual modo em todas as suas partes<sup>346</sup>.

A alma humana faz parte da Alma e, à semelhança desta, é uma totalidade una que contém uma multiplicidade de potências<sup>347</sup>. Na descrição que Plotino faz da alma, verifica-se principalmente a confluência das concepções platônicas e aristotélicas. Por influência da divisão aristotélica da alma<sup>348</sup>, Plotino concebe-a como uma única

345. Vd. D. Caluori, *Plotinus on the Soul*, cit., pp. 180-197; S. Clark, «Plotinus: Body and soul», in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, cit., pp. 275-291; R. Radice, «L'importanza e le novità della concezione dell'anima di Plotino», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89, 2-3 (1997) 385-406; A. Pazzi, «Studi di storia della filosofia. Alcuni aspetti della dottrina dell'anima in Plotino», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 71, 1 (1979) 290-305; H. Dörrie, «La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus», in J. Trouillard; P. Hadot; H. Dörrie; F. Brunner; M. de Gandillac & S. Breton (eds.), *Études néoplatonicienes*, cit., pp. 42-60.

346. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 4, 5-6.

347. D. Caluori, *Plotinus on the Soul*, cit., pp. 69-90.

348. Aristóteles, *Sobre a alma*, 414 a 30 e segs.; H. J. Blumenthal, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Variorum, Aldershot 1993, chaps. V and VII; J. Igal, «Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino», *Pensamiento* 35, 137 (1979) 315-346.

natureza constituída por uma multiplicidade tripartida de potências<sup>349</sup>, hierarquicamente ordenadas: intelectual, sensitiva e vegetativa. Por influência da divisão platônica da alma<sup>350</sup>, Plotino divide-a em duas partes, a parte superior que é intelectual, e a parte inferior que é passional e na qual estão contidas as potências irascível e apetitiva, que em Plotino se encontram situadas na parte vegetativa<sup>351</sup>. Assim, aquela que é, para Aristóteles, a parte intelectual da alma, aparece em Plotino identificada com a parte superior da concepção platônica de alma. Por sua vez, as partes vegetativa e sensitiva são identificadas por Plotino com aquela que é, em Platão, a parte inferior da alma. Deste modo, a alma humana é constituída por um nível superior, intelectual e indiviso, e por um nível inferior, composto pelas potências sensitiva e vegetativa, que está presente nos corpos. No tratado III, 4 Plotino explica que todas as partes da alma humana têm o seu lugar e exercem a sua influência, de tal modo que nem a parte superior nem a parte inferior predominam completamente. Todas estas partes coexistem necessariamente. Por isso, os seres humanos têm órgãos sensoriais e em muitos aspetos têm funções semelhantes às das plantas, como é o caso das funções de nutrição, crescimento e reprodução. As diferentes partes realizam as atividades em conjunto constituindo um único ser, mas é a parte superior que é responsável por definir o ser<sup>352</sup>.

A parte vegetativa é responsável pela nutrição, crescimento e reprodução do corpo, a parte sensitiva contém os sentidos corpóreos externos e internos<sup>353</sup>. A parte intelectual por sua vez subdivide-se em duas potências: a inteligente e a discursiva. A inteligência é superior e permanece sempre voltada para a natureza inteligível. Esta potência é atualizada pela sua própria atividade, de tal modo que é uma potência que pode ser esquecida e permanecer desconhecida ao próprio ser humano. A potência discursiva é a parte da

.....  
349. Plotino, *Enéadas*, II, 9, 2, 6.

350. Platão, *Timeu*, 34c-35b; 69a-81e.

351. Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 23, 36-47; também, III, 6, 4, 31-34.

352. Plotino, *Enéadas*, III, 4, 2, 7-11.

353. Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 23, 20-35; V, 3, 2, 1-5.

alma intelectiva própria da alma caída no corpo, uma vez que a discursividade é inferior à inteligência e supõe já uma relação com o corpo e a matéria. Por vezes Plotino torna clara esta divisão da parte intelectiva na alma humana ao reestruturar a sua tripartição, identificando uma parte superior associada à inteligência, uma parte intermédia associada à potência discursiva e uma parte inferior dividida nas potências sensitiva e vegetativa. No tratado II, 9, Plotino explica precisamente que na alma humana uma parte está sempre voltada para o que está acima, outra para o que está abaixo, existindo ainda uma terceira parte que, sendo intermédia, se pode voltar numa ou noutra direção<sup>354</sup>. A parte superior da alma que está sempre voltada para cima é a inteligência, a parte inferior que está sempre voltada para baixo é a sensitiva e vegetativa e a parte intermédia é a potência discursiva. Observa-se que para Plotino a potência discursiva é inferior e menos perfeita que a inteligência, reproduzindo-se na alma humana a estrutura e hierarquia que se encontra na ordem da processão.

A parte inferior da alma humana é aquela que está presente nos corpos. E esta parte da alma é a principal recetora dos males, por ser a que está unida com o corpo e a matéria<sup>355</sup>. A união que a parte inferior da alma estabelece com o corpo é o princípio, no vivente composto, de animalidade e de irracionalidade, como Plotino denota no tratado I, 1<sup>356</sup>. Por conseguinte, a parte irracional e inferior da alma é também aquela que é a sede do vício e da perturbação, porque participa do mal, pelo menos no mal que anteriormente designámos como «de segunda ordem». É precisamente essa participação que torna esta parte da alma exposta a toda a classe de afeções involuntárias, inclinações arbitrarias, dispersão, desmedida e ilusão.

Os temores, os sofrimentos, os apetites, as opiniões, a imaginação, a ira e a concupiscência são afeções e, portanto, estão vincula-

.....  
354. Plotino, *Enéadas*, II, 9, 2, 4-12.

355. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 4, 1-24.

356. Plotino, *Enéadas*, I, 1, 3, 1-12.

dos ao corpo e à relação que a alma estabelece com o corpo<sup>357</sup> e suscitam na alma uma atividade de atenção e de cuidado com o corpo.

A explicação dada por Plotino no tratado III, 6<sup>358</sup> ajuda a entender como estas afeções corpóreas mobilizam as potências da alma. As afeções ocorrem no corpo e a alma, pela relação que tem com o corpo, tem delas uma representação imaginativa desprovida de juízo crítico, que surge na alma inferior, ou uma opinião que se forma na alma superior, através da atividade da potência discursiva. As representações e opiniões formadas na alma pelas afeções que ocorrem no corpo, a que a alma associa prazer ou sofrimento<sup>359</sup>, afetam, desordenam e desorientam a alma<sup>360</sup>. No entanto, a alma superior pode permanecer totalmente impassível às afeções do corpo. Mas, se a parte racional da alma se identificar com as condições do corpo, as afeções que chegam até ela vindas do corpo acabam por a agitar e alterar, levando-a a conceber falsos juízos. Portanto, a potência discursiva da alma, na medida em que é uma parte intermédia que não está completamente separada da parte inferior e da relação com o corpo pode tornar-se um princípio ativo da desordem que atinge a alma. E a desordem e a afeção contribuem para o esquecimento da potência superior da alma. Deste modo, como Plotino explicita no tratado I, 1<sup>361</sup>, vencida pelo corpo e pela parte inferior, a alma desordena-se e cai no mal. Mas, para que o juízo da razão seja adequadamente orientado e possa ordenar a alma, é necessário que a parte intermédia contemple a parte superior da alma, a inteligência.

No tratado II, 9<sup>362</sup>, Plotino esclarece que a parte inferior pode arrastar a alma para o cuidado com o corpo e para o mal, mas não pode arrastar a alma inteira para o mal. A parte intelectual da alma é de natureza transcendente e nunca desce totalmente ao mal nem

.....  
357. Plotino, *Enéadas*, IV, 4, 44, 9-12.

358. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 4.

359. Plotino, *Enéadas*, IV, 4, 19-21.

360. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 2, 55-68.

361. Plotino, *Enéadas*, I, 1, 9, 6-12.

362. Plotino, *Enéadas*, II, 9, 2, 4-12.

se identifica completamente com o corpo. O que pode suceder à alma no seu conjunto é o esquecimento da potência da inteligência<sup>363</sup> e, por consequência, da verdadeira natureza da alma. Como é a parte superior da alma que define o ser, o esquecimento da natureza intelectual puramente transcendente é o esquecimento da sua verdadeira natureza e da verdade essencial do fim último ao qual tende a vida humana. Portanto, há sempre uma parte da alma que conserva, incontaminado e puro, o âmago essencial da sua natureza, e guarda a promessa inerente à alma de poder recuperar de qualquer um dos estados em que se encontre, por mais antagônicos que sejam da sua verdadeira natureza.

A parte intermédia da alma, ao ter a possibilidade de escolher entre duas direções opostas, pode voltar-se para a natureza superior da inteligência e, por mediação desta, orientar-se para o Uno e o Bem. Deste modo, escolhe o ser e o que é permanente. Mas, precisamente pela sua condição intermédia, ela também pode voltar-se para a natureza inferior inerente ao composto e, por mediação desta, orientar-se para a matéria e o mal. Deste modo, escolhe a aparência e o não-ser. Se optar pela primeira orientação permanece pura, determinada e boa<sup>364</sup>, se optar pela segunda orientação torna-se carente, indeterminada e má<sup>365</sup>, pois a matéria, que é a instância última onde desemboca a natureza inferior, é penúria e privação absoluta de inteligência e de bem<sup>366</sup>. Ao participar da natureza inferior, a alma assemelha-se a ela, contamina-se com a sua privação e maldade. Como Plotino esclarece nos tratados I, 8<sup>367</sup> e II, 4<sup>368</sup> a alma abandona a sua natureza verdadeira, tal como o olho que procura ver a treva se converte por consequência na própria treva.

No sistema de Plotino, o esclarecimento desta questão complementa-se com a afirmação de que esta potência discursiva resulta

.....  
363. Também, Plotino, *Enéadas*, IV, 8, 8; I, 1, 9, 13-14.

364. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 6.

365. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 4, 25-35; I, 1, 9, 7-12.

366. Plotino, *Enéadas*, III, 6, 11, 24-45.

367. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 9, 19-24.

368. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 10, 12-18.

de uma queda e de uma debilidade da alma. No tratado IV, 3<sup>369</sup> Plotino é perentório na defesa do argumento de que a razão está presente apenas nas almas que estão no mundo sensível, quando já se encontram numa condição de debilidade e desordem, e chega a afirmar que «de facto, a carência de raciocínio, em relação à autosuficiência, é uma diminuição da inteligência»<sup>370</sup>. Pelo contrário, no mundo inteligível as almas não necessitam do raciocínio nem da linguagem, pois compreendem intuitivamente. Igualmente no tratado IV, 4<sup>371</sup>, Plotino distingue entre sabedoria e raciocínio. O raciocínio é próprio daquele que procura a sabedoria, e por isso tem origem na carência e na falta de sabedoria, como o aprendiz de cítara procura adquirir a arte da cítara. Ora, quem possui o que procura não precisa de continuar à procura. Por isso, conclui Plotino, «aquele que raciocina procura aprender aquela mesma coisa que o sábio já possui, de tal forma que ser-se sábio está na detenção»<sup>372</sup>. A sabedoria consiste num estado permanente, enquanto o raciocínio, movido pela carência, avança através da dificuldade e da aprendizagem. Esta é a situação da alma humana, caída no mundo sensível. Ela está ligada ao corpo e por isso encontra-se debilitada e carente, necessitada de ir em busca da sabedoria e do verdadeiro conhecimento, atravessando dificuldades e recorrendo a apoios. Só à alma que se encontra neste estado fazem falta os raciocínios, os métodos, as deduções e outras formas que a faculdade discursiva desenvolveu para orientar a alma no conhecimento. No entanto, não se deve confundir a discursividade com a verdadeira inteligência superior, na qual se ancora a alma sábia, centrada em si mesma e liberta da natureza sensível.

A debilidade da alma, que é diferente da debilidade do corpo, não se encontra nas almas separadas da matéria, que Plotino, à seme-

.....  
369. Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 18, 1-6.

370. Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 18, 4-5: ἐλάττωσις γὰρ νοῦ εἰς αὐτάρκειαν τὸ λογισμοῦ δεῖσθαι.

371. Plotino, *Enéadas*, IV, 4, 12.

372. Plotino, *Enéadas*, IV, 4, 12, 10-11.: ζητεῖ γὰρ μαθεῖν ὁ λογιζόμενος ὅπερ ὁ ἤδη ἔχων φρόνιμος, ὥστε ἐν τῷ στάντι τὸ φρονεῖν.

lhança de Platão, considera perfeitas e munidas de asas<sup>373</sup>. No tratado I, 3<sup>374</sup> refere-se à alma do verdadeiro filósofo como estando provida de asas, indicando simbolicamente a conversão da alma à natureza superior e a sua separação da matéria. Somente as almas caídas na relação com a matéria estão sujeitas à debilidade, vinculada ao estado no qual a alma se contamina com uma natureza que lhe é estranha e do qual só pode sair mediante um exercício de despojamento e de ascese<sup>375</sup>. Este exercício é tanto mais importante quanto há na alma uma manifesta incapacidade de dominar a matéria<sup>376</sup>. Como antes se explicou ao analisar a natureza da matéria, por um lado a matéria é necessária pela própria dinâmica da processão e, por outro, pela sua natureza ela contamina inevitavelmente a alma que com ela se relacione. Como a alma não tem a mesma natureza da matéria, uma vez caída no corpo ela não pode procurar cuidar dele. Dito de outro modo, a procura da melhoria das condições materiais é sempre ilusória. Esta ilusão volta a alma para a natureza inferior. Esta, como Plotino descreve em I, 6<sup>377</sup>, arrasta-a para uma vida que é uma mistura de mal e de morte, para os vícios, a desordem, a fealdade e a irrealização. Deste modo a alma troca a sua forma por outra pior, como se se introduzisse no barro e a sujidade deste ocultasse a sua beleza originária. O que a alma caída no corpo pode fazer é purificar-se, limpando a sujidade que a matéria e o corpo lançaram sobre ela, ou seja, afastando-se maximamente da condição material e dos vícios. Assim, à medida que se afasta da matéria, purifica-se e coincide cada vez mais consigo mesma, até se tornar intelectual, incorpórea e mais próxima do divino<sup>378</sup>.

.....  
373. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 14, 1-26; Platão, *Fedro*, 246b-c.

374. Plotino, *Enéadas*, I, 3, 3, 1-2.

375. Plotino, *Enéadas*, I, 2, 4.

376. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 8, 28-43.

377. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 5, 31-49.

378. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 6, 14-15. Vd. J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955; G. Carriere, «Urgencia y posibilidad de la purificación en la filosofía de Plotino», *Revista de Filosofía* 10, 38 (1951) 511-526.

Tendo em conta esta descrição, para Plotino a possibilidade de escapar dos males não está guardada na ideia de ‘mudar o mundo’, até num sentido técnico, mas em fugir o mais possível do mundo, ainda que esta seja uma fuga que necessariamente tem de ser realizada no mundo e circunstancialmente através do mundo. As condições de possibilidade de uma fuga da realidade sensível não podem acontecer fora do mundo, porque a alma já se encontra no mundo quando começa a percorrer o caminho de libertação. Também não podem ser alcançadas contra o mundo, por exemplo, através do suicídio. De facto, Plotino constata a inevitabilidade dos males e declara a urgência da necessidade de fugir do mundo sensível<sup>379</sup>. Porém, no tratado II, 9 explica que há duas formas de o fazer e posiciona-se sobre qual delas é a legítima. Assim, não defende uma fuga do mundo sensível no primeiro sentido apontado no tratado II, 9<sup>380</sup>, quando refere a possibilidade que o ser humano tem de tirar a vida a si mesmo. Plotino rejeita o suicídio, como aliás testemunha o seu contributo pessoal para dele afastar Porfírio<sup>381</sup>. A questão é pertinente e Plotino aborda-a no pequeno tratado I, 9, onde explicita que aquele que, para libertar a alma do corpo, tira a vida a si mesmo intencionalmente e pela força, fá-lo ainda num estado de afeição e não de purificação e de despojamento. Nesta condição, a alma não ficará completamente separada do corpo, a sua separação será somente uma mudança entre corpos já que, não estando purificada, descerá a outro corpo, numa nova condição composta. A fuga do sensível passa outrossim por esse *treino de morrer e de estar morto* em vida, que Platão reivindicou no diálogo *Fedón*<sup>382</sup>, depois de rejeitar também ele a legitimidade do suicídio. Em Plotino, este *treino de morrer* traduz-se no exercício da virtude<sup>383</sup> e da separação do corpo, relacionado com o segundo sentido indicado no tratado II, 9, que consiste na possibilidade de viver no mundo de

.....

379. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 6, 9.

380. Plotino, *Enéadas*, II, 9, 8, 42-44.

381. Porfírio, *Vida de Plotino*, 2, 12; 11, 14.

382. Por exemplo: Platão, *Fedón*, 64a.

383. Plotino, *Enéadas*, I, 9, 1, 17-19.

acordo com a sabedoria<sup>384</sup>. O tratado I, 2<sup>385</sup>, dedicado às virtudes, faz referência à fuga do sensível que ocorre no diálogo *Teeteto* de Platão. No início do tratado, através da citação e interpretação das palavras de Platão, Plotino acrescenta que esta fuga consiste em assemelhar-se a Deus, sendo justos e piadosos, com a ajuda da sabedoria<sup>386</sup> e da virtude<sup>387</sup>. O mesmo sentido está presente no tratado I, 8<sup>388</sup> onde aclara que fugir do sensível significa escapar dos vícios e seguir a direção da virtude e da sabedoria, ainda que permanecendo no mundo.

Como o mundo onde a alma se encontra é o lugar da natureza mortal<sup>389</sup>, onde o mal existe necessariamente, a alma tem de percorrer um caminho acidentado e tortuoso dentro e fora de si mesma, conduzindo-se pelo exercício da virtude, da ascese e da separação do corpo. No tratado I, 2<sup>390</sup> Plotino explica que o primeiro passo desta ascese consiste na alma procurar tornar-se semelhante à Inteligência, centrando-se em si mesma, despojando-se das identificações e dos cuidados com a natureza corpórea e tornando-se impassível relativamente às afecções oriundas do corpo<sup>391</sup>. Através deste exercício, o ser humano pode aspirar à maior das dignidades, tornando-se não apenas bom ou sem culpa, mas principalmente tornando-se um com Deus<sup>392</sup>.

A confiar no relato de Porfírio, Plotino levou uma vida condicente com os exercícios que a sua filosofia propôs e procurou ser o modelo vivo da separação entre a alma e o corpo. Porfírio descreveu-o como permanentemente atento ao inteligível, envergonhado da ligação à

.....  
384. Plotino, *Enéadas*, II, 9, 8, 44-46.

385. Plotino, *Enéadas*, I, 2, 1, 1-2.

386. Plotino, *Enéadas*, I, 2, 1, 3-4.

387. Plotino, *Enéadas*, I, 2, 1, 4.

388. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 6, 9-22.

389. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 6, 3: εριπολεῖν δὲ τὴν θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον ἀεὶ; também, Platão, *Teeteto*, 176a7: τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης.

390. Plotino, *Enéadas*, I, 2, 5-6.

391. Plotino, *Enéadas*, I, 2, 6, 20-28.

392. Plotino, *Enéadas*, I, 2, 6, 1-3.

natureza corpórea<sup>393</sup>, profundamente descuidado com o corpo<sup>394</sup> e desprendido das suas origens<sup>395</sup>. Esta separação do corpo e da identificação com a natureza corpórea está patente na recusa de Plotino em deixar pintar ou esculpir o seu retrato<sup>396</sup>, entendendo-o nesta circunstância como uma imagem ainda mais imperfeita que a já de si imagem que é o próprio rosto. A alma deve voltar-se para a natureza inteligível, para os verdadeiros deuses imortais. A síntese acabada e mais perfeita deste exercício concentra-se provavelmente nas últimas palavras que Plotino disse a Eustóquio no momento da morte: «tentem elevar o divino que há em nós para o divino que está em todas as coisas»<sup>397</sup>.

Não obstante, na condição em que se encontra no mundo sensível, a alma tem um difícil percurso para que possa realizar e cumprir o seu fim último. O mundo onde a alma se encontra está cheio de males e de obstáculos. Um dos maiores obstáculos à realização da alma são os vícios. No tratado I, 8<sup>398</sup> Plotino recorre a uma analogia retirada do diálogo *A República* de Platão<sup>399</sup> para explicitar que o vício é um obstáculo para a realização da alma tal como a doença do olho é um obstáculo à visão. A mesma analogia aparece no tratado I, 7<sup>400</sup> para dizer que a alma caída no vício é incapaz de desempenhar a sua função tal como é incapaz o olho doente. A alma caída no vício é cega ou vislumbra mal a luz da verdade. Plotino distingue, no entanto, entre os males de primeira e de segunda ordem<sup>401</sup>. A matéria é o mal que origina todos os males e o vício é um mal de segunda ordem, da mesma forma que o Uno é o princípio que coincide totalmente com o Bem e a virtude é um bem de segunda ordem.

.....  
393. Porfírio, *Vida de Plotino*, 1, 1.

394. Porfírio, *Vida de Plotino*, 2, 1-10.

395. Porfírio, *Vida de Plotino*, 1, 2.

396. Porfírio, *Vida de Plotino*, 1, 5-9.

397. Porfírio, *Vida de Plotino*, 2, 27: πειρᾶσθε τὸν ἐν ἡμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον.

398. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 13, 1-2.

399. Platão, *A República*, 608e-609a.

400. Plotino, *Enéadas*, I, 7, 3, 1-3.

401. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 3, 20-24; I, 8, 5, 14-15.

Portanto, o Uno opõe-se à matéria e a virtude opõe-se ao vício. O vício não é a fealdade em si nem a penúria absoluta, características que Plotino atribui à matéria. O vício é o obstáculo que impede a libertação da alma ou a arrasta para baixo nos degraus da escada ascensional da sua verdadeira realização, afastando-a de si mesma, da sua natureza e da atividade que lhe é própria. O vício contribui para a consumação do que é contrário ao verdadeiro fim da alma, deixando-a perdida e transfigurada numa natureza pior, que participa da fealdade e da maldade. E quanto mais a alma se exercita no vício maior a sua debilidade e esquecimento, maior o obstáculo que a impede da libertação e do retorno à verdadeira natureza.

No tratado I, 8<sup>402</sup> Plotino explica que se alma se identifica com o vício pode descer mais além do próprio vício e participar do mal em si, o «lugar da dissemelhança»<sup>403</sup>. Esta participação é como a queda num «pântano tenebroso»<sup>404</sup>. A alma chega ao que é absolutamente dissemelhante da sua natureza, o extremo da penúria, da desmedida e da treva. A alma mergulhada na dissemelhança da matéria já não tem propriamente maldade, trocou de facto a sua natureza por uma natureza pior<sup>405</sup>. Esta é a morte da alma. Mas esta morte tem limites precisos. No tratado VI, 9, Plotino acrescenta que a alma jamais cairá no não-ser total: pode chegar ao não-ser, mas não ao não-ser absoluto<sup>406</sup>.

À semelhança da concepção platónica, para Plotino a alma é imortal na sua totalidade e por conseguinte não pode morrer. A morte da alma corresponde à participação e identificação com o não-ser. Através desta relação, a alma mancha circunstancialmente a sua beleza natural enquanto durar a relação e identificação com a matéria<sup>407</sup>, mas não destrói completamente e de forma permanente a sua natureza nem perde absoluta e definitivamente as capacidades das

402. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 13.

403. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 13, 17-18: ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ.

404. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 13, 18: εἰς βόρβορον σκοτεινόν.

405. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 13, 18-19.

406. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 11, 36-37.

407. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 5-6.

potências superiores, podendo ressurgir sempre que se incline na direção da virtude e da natureza inteligível.

Plotino defende a transmigração das almas e a recompensa ou punição da alma depois da separação do corpo em função dos resultados morais e espirituais que alcançou durante a vida<sup>408</sup>. A alma não purificada e voltada para o corpo «afundar-se-á nas trevas e em profundezas lúgubres para a inteligência, onde, permanecendo cega no Hades, também aí e acolá estará na companhia das sombras»<sup>409</sup>. Pode por isso dizer-se que a verdadeira queda da alma consiste em não querer fugir do corpo e da matéria pela virtude e purificação, insistindo, como se formula no tratado V, 1<sup>410</sup>, no «ousado» movimento contrário à natureza da alma, que a precipita para o corpo e para o afastamento e esquecimento de Deus. Tendo em conta a natureza da alma e a natureza da matéria e do vício, parece-nos adequada a explicação de Dennis O'Brien: a matéria é causa suficiente da debilidade e do vício na alma, mas não é condição suficiente<sup>411</sup>.

.....  
408. U. Zilles, «A imortalidade da alma em Platão e Plotino», *Veritas* 48, 4 (2003) 603-612.

409. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 8, 14-16: οὐ τῷ σώματι, τῇ δὲ ψυχῇ καταδύσεται εἰς σκοτεινὰ καὶ ἀτερπῆ τῷ νῷ βάθη, ἔνθα τυφλὸς ἐν Ἄιδου μένων καὶ ἐνταῦθα κάκει σκιαῖς συνέσται.

410. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 1, 1-4.

411. O'Brien, «Plotinus on Evil. A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil», cit., p. 144; id., «Plotinus on matter and evil», in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, cit., p. 186.

## 11.

### O conhecimento do mal, da matéria e do vício

A questão sobre as implicações do mal na alma tem associada a questão sobre o modo como a alma conhece o mal<sup>412</sup>. Para Plotino, o conhecimento ocorre entre naturezas semelhantes<sup>413</sup>. Mas a matéria e o mal têm uma natureza contrária à da alma. A alma tem afinidade com o ser, a natureza inteligível e o bem, inclusive com o Bem primeiro, que é o centro da alma<sup>414</sup>. Pelo contrário, a matéria é não-ser, privação de ser e de inteligência. Por conseguinte, uma verdadeira intuição da matéria não é possível. Deste modo, Plotino defende que o método para o conhecimento daquilo de que é impossível ter uma verdadeira intuição deve consistir no processo de abstração e remoção de todas as formas e de toda a determinação, até se chegar à indeterminação absoluta, deduzindo-se no final a matéria<sup>415</sup>.

No tratado I, 8 Plotino descreve este método, mas adverte que no exercício de abstração e remoção, a alma acaba por tornar-se semelhante ao que conhece<sup>416</sup>, tornando-se informe para poder conhecer a informidade da matéria. Quanto mais a alma se afasta das naturezas, que são os seus objetos próprios de conhecimento, mais conhece aquilo que lhe é contrário. Como tudo o que com a matéria se relaciona, também a intuição da matéria é uma ilusão.

412. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 1, 7-12.

413. Veja-se a referência de Aristóteles, *Sobre a alma*, 404b17-18: Platão, *Timeu*, 34a e segs.

414. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 9, 19-23.

415. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 4, 2-17.

416. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 9, 29-31.

Não se trata de uma verdadeira intuição de algo, mas de uma indeterminação, como a visão da treva<sup>417</sup>. Esta analogia, que já referimos anteriormente, pretende mostrar que o olho necessita da luz para ver, mas para ter a visão da treva tem de afastar-se completamente da luz, o que faz com que a visão da treva não seja verdadeira e propriamente visão. Como Plotino reconhece no tratado II, 4<sup>418</sup>, a visão da treva leva a alma a identificar-se com a treva, contaminando-se com ela<sup>419</sup> e experimentando algo contrário ao seu ser<sup>420</sup>.

Dado o antagonismo entre a natureza da alma e do bem e a natureza da matéria e do mal, Plotino recorre ao método do conhecimento mediante contrários, ou seja, a um conhecimento por via da oposição<sup>421</sup>. O conhecimento da matéria é possível pela abstração e remoção de todas as características do ser. O mesmo método é empregue para garantir o conhecimento do mal em si, que coincide com a matéria: «o mal é contrário ao bom, o mesmo conhecimento que for do bem, também será do mal, [assim] é necessário que aqueles que vierem a conhecer o mal, escrutinem acerca do bem»<sup>422</sup>. A alma humana pode conhecer o bem porque tem uma natureza semelhante à dele<sup>423</sup>. Por isso, conhece o mal por uma via negativa e indireta, na medida em que o mal é o contrário daquilo que conhece no bem.

O mesmo método pode ser utilizado para o conhecimento do vício<sup>424</sup>. Plotino recorre a uma preciosa analogia de Aristóteles<sup>425</sup>: o uso de uma régua, tendo esta uma natureza retilínea, não per-

.....  
417. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 4, 25-33.

418. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 10, 12-35.

419. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 10, 14.

420. Plotino, *Enéadas*, II, 4, 11, 31-34.

421. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 1, 12-17.

422. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 1, 13-17: Ἄλλ' εἰ, ὅτι τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ γένοιτ' ἂν ἐπιστήμη καὶ τῷ ἀγαθῷ ἐναντίον τὸ κακόν, ἥπερ τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ τοῦ κακοῦ ἔσται, ἀναγκαῖον περὶ ἀγαθοῦ διιδεῖν τοῖς μέλλουσι τὰ κακὰ γνῶσεσθαι (...).

423. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 1, 12-17.

424. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 9, 1-4.

425. Aristóteles, *Sobre a alma*, 411a1-6.

mite apenas conhecer o que é retilíneo, mas também o que não é. Portanto, da mesma maneira que a régua permite o conhecimento do que não é retilíneo podemos conhecer o vício por ser a natureza contrária da virtude. Como a alma tem uma afinidade de natureza com o bem, ela pode conhecer as virtudes e, por contraste, pode conhecer negativa e indiretamente os vícios correspondentes. Plotino distingue ainda duas classes de vícios: o vício parcial e o vício total<sup>426</sup>. O conhecimento do vício parcial obtém-se pelo conhecimento da parte correspondente da virtude ausente. O vício total conhece-se apenas negativamente, ou seja, pela ausência total de virtude.

.....  
426. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 9, 5-13.



## 12.

### O retorno da alma ao primeiro princípio

Uma vez que a alma pode conhecer o vício, o mal e a causa do mal, ela reúne as condições para se poder libertar destas naturezas que lhe são opostas. O exercício continuado e progressivo das virtudes é a condição primeira para que a alma possa ressurgir. A participação na virtude torna a alma boa e bela por participação, mas a virtude não é nem o Bem em si nem a Beleza em si, é só um meio para a alma se assemelhar ao princípio do qual a virtude participa. Por isso, no tratado VI, 9<sup>427</sup> Plotino adverte que aquele que procura elevar a sua alma para chegar ao êxtase tem que superar as virtudes e a beleza. Neste sentido, a alma deve aperfeiçoar-se pela virtude sem confundir a virtude com o fim e superar a própria virtude. Não obstante, o exercício da virtude reforça a alma, elevando-a da debilidade a que foi conduzida pelo vício e pela relação com o corpo. No mencionado tratado I, 6<sup>428</sup> Plotino mostra que a purificação na virtude permite a separação da alma do corpo e a separação da identificação e dos cuidados com as afeções que este suscita.

Se é verdade que o ressurgir da alma tem de passar pelo exercício da virtude, este aperfeiçoamento supõe uma graduação. Por isso, no tratado I, 2, onde explica o sentido adequado para a fuga do sensível, Plotino distingue diferentes níveis de virtude e expõe o itinerário que a alma deve seguir. Neste itinerário distingue claramente duas classes de virtude: as cívicas e as purificadoras. As virtudes cívicas são inferiores e a sua função é disciplinar as faculdades infe-

---

427. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 11, 16-25.

428. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 6, 14-23.

riores da alma que estão ligadas ao corpo. Através destas virtudes controlam-se os desejos, as opiniões e as afeições<sup>429</sup>, fazendo com que a parte racional da alma domine a sua parte inferior. As virtudes purificadoras, por sua vez, são superiores. Por meio delas a alma, concentrando-se em si mesma e separando-se maximamente do corpo, procura imitar o divino e tornar-se o mais possível idêntica a Deus<sup>430</sup>. Portanto, o exercício das diferentes classes de virtude proporciona à alma não apenas a retidão moral e o controlo do composto, mas a remoção da sua ligação com a natureza corpórea e material, centrando-a em si mesma e voltando-a para a pureza da natureza inteligível. Mediante este processo, a alma pode juntar-se ao que lhe é semelhante e nisto consiste o bem da alma, como Plotino conclui no tratado I, 2<sup>431</sup>.

O exercício da virtude permite por conseguinte que a alma se converta à natureza inteligível e realize um itinerário de retorno inverso à ordem da processão<sup>432</sup>. Ao percorrê-lo, a alma descobre as naturezas primeiras que constituem a realidade. Segundo Plotino, é na experiência do seu próprio desenvolvimento que a alma descobre a hierarquia ontológica e se descobre a si mesma, desvendando a sua condição e as suas possibilidades.

Plotino defende que a alma humana pode aceder às duas hipóstases superiores que constituem a realidade. Dada a natureza e realidade transcendente destas hipóstases, esta possibilidade está naquela dimensão da alma que Plotino no tratado V, 1, designa por homem interior e inteligível<sup>433</sup>. É através da inteligência – a potência superior da alma humana que permanece voltada para a natureza inteligível sem necessitar do corpo e dos órgãos corporais para

429. Plotino, *Enéadas*, I, 2, 2, 14-17.

430. Plotino, *Enéadas*, I, 2, 3, 1-22.

431. Plotino, *Enéadas*, I, 2, 4, 21-29.

432. J. M. C. Macedo, «Plotino: Absoluto e Subjectividade», in M. L. L. O. Xavier (org.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. I, Zéfiro, Lisboa 2008, pp. 185-193.

433. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 10, 1-12.

realizar a sua atividade<sup>434</sup> –, que a alma humana pode alcançar a perfeição e a realização do homem interior.

Não obstante, como também antes se viu, a alma tem de facto uma condição existencial desfavorável ao seu desenvolvimento verdadeiro, na medida em que ela está ligada ao corpo e à natureza sensível e está esquecida da possibilidade que tem de realizar a sua natureza inteligível. Face a esta sua situação, no tratado I, 6<sup>435</sup> Plotino descreve o modo como a alma pode encontrar, mesmo a partir das realidades sensíveis, um itinerário de busca das realidades inteligíveis, o que ocorre quando a alma, impressionada pelos bens sensíveis e pela beleza destes, é movida pelo impulso do desejo e do amor e vai avançando na busca pela origem do belo e do bem. O que leva a alma a procurar a Beleza e o Bem primeiros é a afinidade essencial que tem com estes princípios, a qual se manifesta precisamente pelo facto de ela não se satisfazer completamente com as belezas e os bens que encontra no mundo sensível e que ainda estão ligados ao corpo e à matéria.

Como Plotino corrobora no tratado III, 5<sup>436</sup>, este processo de ascese ou de retorno da alma ao seu princípio, realiza-se a partir da percepção das belezas e dos bens sensíveis. Através destes, a alma vai lentamente recordando a sua origem inteligível e vai progressivamente reconhecendo a beleza e o bem superiores. Ascende assim pelos diversos níveis de beleza, aperfeiçoando-se, passo a passo, na sua condição de peregrina, sem saber onde vai, movida pelo desejo e pelo amor, pela afinidade e pela «saudade» de Deus<sup>437</sup>. A alma sente a falta de Deus. Sem Deus ela é carente e indigente, vive no êxodo, distante da sua verdadeira pátria<sup>438</sup>. No tratado VI, 7<sup>439</sup> Plotino compara esta «saudade» que a alma sente de Deus à «sau-

.....  
434. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 10, 13-19.

435. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 5-9.

436. Plotino, *Enéadas*, III, 5, 1.

437. Vd. Silva, «Plotino», cit., pp. 274-275; R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1967.

438. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 8, 15-16.

439. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 31, 8-10.

dade» sentida diante do retrato de um ente querido. Movidada por este ímpeto, a alma persevera no exercício das virtudes, que são belezas da alma<sup>440</sup>, e da purificação. Por sua vez, na medida em que se faz bela e se assemelha à natureza divina, a alma realiza passo a passo a ascensão à mais elevada das belezas, aquela que é a «Beleza imponente»<sup>441</sup>, a «beleza extrema e primeira»<sup>442</sup>.

Como vimos, a alma humana é uma parte da Alma e contém uma estrutura de potências semelhante à que ocorre na terceira hipótese, na qual a inteligência é a potência superior. Esta potência possibilita que a alma tenha uma experiência, simultaneamente interior e transcendente, das duas hipóteses superiores. A inteligência pode contemplar a realidade inteligível contida na Inteligência e pode deste modo alcançar o êxtase que corresponde à experiência de união com o Uno. Fica visível que a filosofia de Plotino culmina numa disciplina ascética e numa experiência de êxtase espiritual<sup>443</sup>.

Os tratados I, 6<sup>444</sup> e V, 8<sup>445</sup> ajudam a entender em que consiste a experiência de contemplação e de união com a segunda hipótese. No primeiro destes dois tratados, Plotino explicita que a alma precisa de preparação e habituação para contemplar o mundo inteligível<sup>446</sup>. Ou

440. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 1, 49.

441. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 8, 2: Κάλλος ἀμήχανον. Como em Platão, *A República*, 509a6: Ἀμήχανον κάλλος.

442. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 7, 28-29: Τοῦτο γὰρ αὐτὸ μάλιστα κάλλος ὄν αὐτὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐργάζεται τοὺς ἐραστὰς αὐτοῦ καλοὺς καὶ ἐραστοὺς ποιεῖ.

443. Vd. B. Brandão, «A experiência mística intelectual na filosofia de Plotino», *HYPNOS* 21 (2008) 245-260; B. Hines, *Return to the One. Plotinus's Guide to God-Realization. A Modern Exposition of an Ancient Classic, the Enneads*, Unlimited Publishing – Adrasteia Publishing, Bloomington (Indiana) – Salem (Oregon) 2004; E. M. Borrego, «Mística y filosofía en Plotino», *Pensamiento* 49, 195 (1993) 353-369; J. Combès, «Deux styles de liberation: la nécessité stoïcienne et l'exigence plotinienne», *Revue de Métaphysique et Morale* 74, 3 (1969) 308-324; J. Trouillard, «Valeur critique de la mystique plotinienne», *Revue Philosophique de Louvain* 63 (1961) 431-444; id., «La présence de Dieu selon Plotin», *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, 1 (1954) 38-45.

444. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 9.

445. Plotino, *Enéadas*, V, 8, 10.

446. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 9, 1-4.

seja, ela precisa de atualizar o que tem de semelhante com a Inteligência<sup>447</sup>, para que, no contacto com o mundo inteligível puro, não se deslumbre e cegue, encandeada:

Ela aparece-lhes de um certo lugar invisível e, tendo-se levantado sobre eles das alturas, iluminou todas as coisas e preencheu de brilho e expulsou os que estão em baixo, e eles foram desviados, não tendo sido capazes de ver, tal como para com um sol. Uns, por um lado, aguentam-na e olham, outros, por outro lado, ficam perturbados, tanto quanto se haviam afastado dela. Porém, todos os que foram capazes de olhar diretamente para ela, vendo, olham também para aquilo que é dela. Não é a mesma visão que cada um traz para si mesmo<sup>448</sup>.

As passagens de manifesta beleza deste tratado referem o deslumbramento da alma na contemplação da Inteligência, descrevendo a experiência de visão da Inteligência por parte da alma como a dos olhos corpóreos diante do Sol. As almas que o conseguem fazer, contemplam-na desde diversos pontos de vista, dada a multiplicidade que a unidade da Inteligência contém. Ao contemplar a segunda hipótese, a alma transfigura-se, torna-se ela mesma luminosa, diáfana e bela, em tudo semelhante à Inteligência:

De facto, ilumina todas as coisas e preenche aqueles que lá chegaram, para que também eles se tornem belos, tal como acontece com homens que, subindo aos lugares altos, enquanto que a terra de lá tem a cor dourada, são preenchidos por aquela coloração e tornados iguais à coisa sobre a qual caminharam<sup>449</sup>.

.....  
447. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 9, 31-32.

448. Plotino, *Enéadas*, V, 8, 10, 4-11: 'Ο δὲ ἐκφαίνεται αὐτοῖς ἕκ τινος ἀοράτου τόπου καὶ ἀνατείλας ὑψοῦ ἐπ' αὐτῶν κατέλαμψε μὲν πάντα καὶ ἔπλησεν αὐγῆς καὶ ἐξέπληξε μὲν τοὺς κάτω, καὶ ἐστράφησαν ἰδεῖν οὐ δεδουνημένοι οἷα ἥλιον. Οἱ μὲν ἄρ' αὐτοῦ ἀνέχονται τε καὶ βλέπουσιν, οἱ δὲ ταράττονται, ὅσῳ ἂν ἀφεστήκωσιν αὐτοῦ. Ὁρῶντες δὲ οἱ δυνηθέντες ἰδεῖν εἰς αὐτὸν μὲν πάντες βλέπουσι καὶ εἰς τὸ αὐτοῦ· οὐ ταύτῳ δὲ ἕκαστος ἀεὶ θέαμα κομίζεται (...). Ver também, V, 8, 10, 9-14.

449. Plotino, *Enéadas*, V, 8, 10, 23-29: Ταῦτα οὖν ὁρῶν ὁ Ζεὺς, καὶ εἴ τις ἡμῶν αὐτῷ συνεργαστής, τὸ τελευταῖον ὁρᾷ μένον ἐπὶ πᾶσιν ὅλον τὸ κάλλος,

Além disso, transfigurada pela contemplação da Inteligência, a alma torna-se una. Deste modo, ela conhece todas as coisas e a si mesma como uma só coisa:

pois já não há uma coisa exterior e outra coisa que contempla o que é exterior, mas aquele que vê, de forma aguda, tem, nele, o que é visto, e, tendo a maior parte das coisas, desconhece que tem e vê como se estivesse no exterior, por que vê como uma coisa que é vista e quer ver<sup>450</sup>.

Ao contemplar a Inteligência, a alma funde-se com a unidade de natureza que é própria desta segunda hipóstase e com a verdade do mundo inteligível. Reunida na Inteligência, a alma humana acede à natureza puramente transcendente e supera totalmente a natureza sensível. Neste estado, a alma já não está exposta à perda, à divisão e à aparência, pois superou a ligação ao corpo e à matéria e libertou-se do mal. Contudo, a alma pode ainda continuar o seu itinerário de ascensão e de retorno até alcançar a primeira hipóstase, o Uno, que é o verdadeiro centro da alma<sup>451</sup>. Apesar de a alma não poder chegar ao Uno sem se transfigurar na experiência da Inteligência, também não pode chegar ao Uno se não procurar chegar ao que está para lá da Inteligência. No tratado VI, <sup>7</sup>452 Plotino ressalva precisamente que a alma se torna perfeita ao contemplar o mundo inteligível, mas é necessário que prescindida desta contemplação para que possa precisamente ver o Uno.

A superação da Inteligência pela alma é movida pelo desejo, o amor e a saudade do Deus primeiro. Despojada da ligação com o

---

καὶ κάλλους μετασχὼν τοῦ ἐκεῖ· ἀποστίλβει γὰρ πάντα καὶ πληροῖ τοὺς ἐκεῖ γενομένους, ὡς καλοὺς καὶ αὐτοὺς γενέσθαι, ὅποιοι πολλάκις ἄνθρωποι εἰς ὑψηλοὺς ἀναβαίνοντες τόπους τὸ ξανθὸν χρῶμα ἐχούσης τῆς γῆς τῆς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν ἐκείνης τῆς χροῆς ὁμοιωθέντες τῇ ἐφ' ἧς ἐβεβήκεσαν.

450. Plotino, *Enéadas*, V, 8, 10, 36-40: Οὐ γὰρ ἔτι τὸ μὲν ἔξω, τὸ δ' αὐτὸ θεώμενον ἔξω, ἀλλ' ἔχει τὸ ὀξέως ὀρών ἐν αὐτῷ τὸ ὀρώμενον, καὶ ἔχων τὰ πολλὰ ἀγνοεῖ ὅτι ἔχει καὶ ὡς ἔξω ὃν βλέπει, ὅτι ὡς ὀρώμενον βλέπει καὶ ὅτι θέλει βλέπειν.

451. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 10, 10-17.

452. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 35, 20-27.

corpo e com a matéria, e despojada também já da razão, da virtude, da inteligência, da beleza e da própria purificação, procurando somente o caminho de retorno ao primeiro princípio, a inteligência da alma humana, «embriagada de néctar»<sup>453</sup>, continua a busca da origem e da fonte da luz e da beleza inteligível, para lá de todas as realidades. O despojamento absoluto é necessário<sup>454</sup>, uma vez que todas as relações e potências contêm ainda uma multiplicidade inerente e só o Uno é absolutamente simples. Reconhecida a verdade fundamental do Uno como fim, todas as coisas se apresentam à alma como meios para alcançar esse fim. A alma compreende, neste processo, que tem de despojar-se de todas as coisas para chegar ao princípio que está para lá de todas as coisas e de todos os princípios.

No tratado VI, 9<sup>455</sup>, Plotino fala sobre a chegada da alma ao primeiro princípio, que é simultaneamente o fim último do percurso do seu retorno. Sobre esta contemplação última, Plotino escreve:

aquele que vê, nem vê nem julga, nem imagina duas coisas, mas, tal como se se tivesse tornado um outro, e não o mesmo, nem de si mesmo, completa-se ali. Tornado parte daquele, é uma só coisa, como se tivesse unido um centro a um outro centro. De facto, aqui também, tendo-se encontrado [os centros], são um só, e ora são dois, sempre que se encontram separados. Assim também nós nos referimos a um outro. Por isso a contemplação também é misteriosa: Pois como é que alguém anunciaria que fosse um outro, não vendo ali um outro, enquanto contemplasse, mas uma só entidade virada para si mesma?<sup>456</sup>

.....  
453. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 35, 25: εθουσθεις τοῦ νέκταρος. Platão, *O Banquete*, 203b.

454. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 17, 38.

455. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 4, 1-5; VI, 9, 11, 16-22.

456. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 10, 10-22: Ἐαυτὸν μὲν οὖν ἰδῶν τότε, ὅτε ὀρῶ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιοῦτῳ συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἀπλοῦν γενόμενον. Τάχα δὲ οὐδὲ «ὄψεται» λεκτέον, «τὸ δὲ ὀφθέν», εἶπερ δεῖ δύο ταῦτα λέγειν, τὸ τε ὀρῶν καὶ ὀρώμενον, ἀλλὰ μὴ ἔν ἄμφω· τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος. Τότε μὲν οὖν οὔτε ὀρῶ οὐδὲ διακρίνει ὁ ὀρῶν οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ' οἶον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, κάκεινου γενόμενος ἔν ἐστιν ὡσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα συνελθόντα ἔν ἐστι, τὸ τε δύο, ὅταν

Como se observa, segundo Plotino a experiência de ascensão e união com o Uno é uma experiência inefável, na qual a alma e o Uno coincidem como os centros de dois círculos e assim se tornam um só. O Uno, enquanto princípio absolutamente simples, absorve completamente a alma, tornando esta relação uma totalidade una. A alma transfigurada na totalidade essencial da Inteligência é, na ascensão à primeira hipóstase, reduzida à luz da natureza divina<sup>457</sup>. A experiência de ascensão ao Uno é, por conseguinte, descrita como uma experiência unificadora, caracterizada principalmente pela união e pela coincidência. A alma une-se a Deus e torna-se uma com Deus, numa experiência radical de transfiguração da identidade, reduzida inevitavelmente à simplicidade.

Assim descrita, a experiência de união defendida por Plotino suscita um problema de fundo que consiste em saber se, no êxtase da união com Deus, a alma fica fora de si e é completamente absorvida pela natureza divina ou se pelo menos uma parte da alma permanece idêntica a si mesma. Uma leitura atenta dos textos de Plotino permite constatar que, na sua proposta filosófica, este problema não fica completamente respondido. Por um lado, no momento exato do êxtase suspende-se na alma o pensamento, o raciocínio e a linguagem<sup>458</sup> – a alma não pode sequer dizer uma palavra<sup>459</sup>. Por outro lado, a alma não pode manter-se indefinidamente nesta situação, e por isso regressa à condição anterior à união e recupera as potências que tinha antes<sup>460</sup>, conservando de algum modo, tanto quanto possível, a memória e o conhecimento da experiência pela qual passou<sup>461</sup>.

No momento exato do êxtase a alma ascende a uma união absoluta com o Uno, à simplicidade pura e perfeita, específica do Prin-

---

χωρίς. Οὕτω καὶ ἡμεῖς νῦν λέγομεν ἕτερον. Διὸ καὶ δῶσφραστον τὸ θέαμα· πῶς γὰρ ἂν ἀπαγγείλειέ τις ὡς ἕτερον οὐκ ἰδὼν ἐκεῖ ὅτε ἐθεᾶτο ἕτερον, ἀλλὰ ἐν πρὸς ἑαυτόν;

457. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 17, 34-38.

458. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 11, 11-12.

459. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 17, 26-29.

460. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 17, 27-28.

461. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 9, 46-47.

cípio, isenta de qualquer resíduo de multiplicidade. Nesta situação de raptó e transfiguração total da sua natureza pela natureza divina, a alma fica com as potências suspensas<sup>462</sup>. A experiência é relatada por Plotino: a alma é subitamente tocada e iluminada por uma luz<sup>463</sup>, uma luz que coincide com a presença do Uno, e a alma contempla essa luz quando já por ela foi divinizada<sup>464</sup>. No momento do êxtase, a alma é completamente arrebatada e transformada. Tendo superado toda a beleza, toda a realidade, ela fica num estado de perfeita paz e solidão, centrada em si mesma e para lá de qualquer outra coisa<sup>465</sup>. Nesse momento, coincidiu na alma o que de divino há nela com o próprio divino<sup>466</sup>.

Na descrição que faz, baseada na sua própria experiência, do momento exato do êxtase, Plotino parece defender que alma fica realmente fora de si, tomada por Deus<sup>467</sup> e tornada Deus<sup>468</sup>, e que só esta união realiza a natureza da alma. A alma não está toda em si mesma no ser<sup>469</sup>, nem no pensar<sup>470</sup>, mas unicamente na experiência de união com Deus. Esse é o fim do itinerário de peregrinação da alma e é assim que acede à «vida dos deuses e dos homens divinos e dos bem-aventurados»<sup>471</sup>. É para este fim que apontam os mistérios e os símbolos religiosos, que são imitações utilizadas para manifestar a importância e a possibilidade real da experiência divina<sup>472</sup>. Inversamente, a desgraça da alma consiste em não conseguir alcançar

.....  
462. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 11, 11-14.

463. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 17, 27-29; 34-35.

464. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 17, 34-36.

465. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 34, 15-17.

466. Recordem-se, de novo, as últimas palavras de Plotino: «tentem elevar o divino que há em nós ao divino que está em todas as coisas». Porfírio, *Vida de Plotino*, 2, 24-27: εἰρᾶσθε τὸν ἐν ἡμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον.

467. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 11, 12-13.

468. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 9, 57-60.

469. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 11, 41-44.

470. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 35, 1-4.

471. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 11, 49: οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θεῖων καὶ εὐδαιμόνων βίος.

472. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 11, 26-34.

essa experiência ou em trocá-la pela identificação da sua natureza com a dos corpos e com o mundo sensível. Como Plotino adverte no tratado I, 6,

não é desgraçado aquele que não tem cores ou corpos belos, ou força ou poder, nem reinos, mas somente aquele que não tiver conseguido isto e isto somente [a união com Deus], em função do qual é necessário dispensar a obtenção de reinos e poderes sobre toda a terra e mar e céu, se alguém, tendo abandonado estas coisas e olhado com atenção, vier a ser voltado para aquilo<sup>473</sup>.

Contudo, esta união com o divino é experimentada como sendo temporária, pois a alma volta a descer à condição em que se encontrava antes, ainda que conserve de certo modo a recordação e o conhecimento dessa experiência. No tratado IV, 8<sup>474</sup>, a propósito da contemplação da Inteligência pela alma, Plotino afirma que a alma, depois de um período de contemplação, desce novamente da inteligência para o raciocínio. Mas é no tratado VI, 9<sup>475</sup> que Plotino analisa mais detidamente a efemeridade da união com Deus. A alma não pode permanecer unida a Deus, porque enquanto estiver na condição do composto, não está completamente livre das afeções do corpo e tem de cuidar das necessidades dele. Por causa da relação com o corpo, a alma é obrigada a descer da inteligência para o raciocínio, da atividade contemplativa para a atividade racional – ou seja, para a atividade da potência intermédia que assegura a conservação do composto. Apenas a morte permite a separação completa entre a alma e o corpo. Ainda assim, enquanto vive no composto, a alma humana que experimentou a união com Deus, embora não podendo mantê-la, pode empreender novamente, uma e outra vez, o exercício

.....  
473. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 7, 34-38: Οὐ γὰρ ὁ χρωμάτων ἢ σωμάτων καλῶν μὴ τυχῶν οὐδὲ δυνάμεως οὐδὲ ἀρχῶν οὐδὲ ὁ βασιλείας μὴ τυχῶν ἀτυχῆς, ἀλλ' ὁ τούτου καὶ μόνου, ὑπὲρ οὗ τῆς τεύξεως καὶ βασιλείας καὶ ἀρχᾶς γῆς ἀπάσης καὶ θαλάττης καὶ οὐρανοῦ προέσθαι χρεῶν, εἰ καταλιπὼν τις ταῦτα καὶ ὑπεριδὼν εἰς ἐκεῖνο στραφεῖς ἴδοι.

474. Plotino, *Enéadas*, IV, 8, 1, 1-10.

475. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 10, 1-9.

de ascensão, recorrendo à potência da inteligência<sup>476</sup> e ao exercício de purificação.

Para Plotino a alma que experimentou a união com Deus, conheceu o «amor verdadeiro»<sup>477</sup> e nenhuma beleza ou bem sensível lhe parecerá doravante comparável<sup>478</sup>. Tocada por Deus e saudosa da experiência que teve, a alma mantém o exercício constante de ascese, para retornar uma vez mais à união perdida. A união com Deus é a «luta enorme»<sup>479</sup> da alma humana, o fim inscrito no centro da alma, mas a viagem que leva a esse fim, como ensina Plotino, é uma viagem interior:

não pode ser realizada a pé. Em todo o lado, de facto, os pés levam para uma outra terra, vinda de outra. Também não te é necessário preparar uma carruagem de cavalos ou uma certa embarcação, mas é necessário prescindir de todas estas coisas e não olhar [para elas], mas alterar e despertar uma outra visão que está como que fechada, que toda a gente tem, mas que poucos utilizam<sup>480</sup>.

.....  
476. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 6, 34-37.

477. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 7, 17: ἀληθῆ ἔρωτα.

478. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 7, 15-20.

479. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 7, 31: ἀγὼν μέγιστος. Vd. Platão, *Fedro*, 247b: ἀγὼν ἔσχατος (luta suprema).

480. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 8, 22-27: Οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι· πανταχοῦ γὰρ φέρουσι πόδες ἐπὶ γῆν ἄλλην ἀπὸ ἄλλης· οὐδέ σε δεῖ ἵππων ὄχημα ἢ τι θαλάττιον παρασκευάσαι, ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφείναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.



## 13.

### Últimas considerações

Durante os anos em que Plotino ensinou em Roma discutiu-se menos a dependência da sua filosofia relativamente às doutrinas de Amónio Saccas do que relativamente às de Numénio<sup>481</sup>. Na sua biografia, Porfírio refere que alguns filósofos consideravam que as doutrinas de Plotino tinham sido copiadas das de Numénio. Amélio reagiu a esta acusação escrevendo um livro intitulado *Sobre a diferença doutrinal entre Plotino e Numénio*<sup>482</sup>. A acusação chegou também aos ouvidos de Porfírio, como se subentende das palavras que Amélio lhe endereçou a propósito das queixas que Porfírio lhe fizera das opiniões destes filósofos<sup>483</sup>. Além disso, sabemos que nas lições de Plotino se liam e discutiam as doutrinas de Numénio<sup>484</sup> e que havia uma significativa admiração pelas doutrinas neopitagóricas. Porfírio por sua vez escreveu uma vida de Pitágoras e conhecia bem as ideias neopitagóricas da época. E o mesmo Porfírio relata que Amélio admirava tanto as doutrinas de Numénio que copiou quase todos os seus escritos, conhecendo-os de memória<sup>485</sup>, tarefa que só tem paralelo com a que dedicou ao textos do próprio Plotino<sup>486</sup>.

481. Vd. E. R. Dodds, «Numenius and Ammonius», in E. R. Dodds; W. Theiler; P. Hadot; H.-C. Puech; H. Dörrie; V. Cilento; R. Harder; H.-R. Schwyzer; A. H. Armstrong & P. Henry, *Les sources de Plotin*, cit., pp. 1-61.

482. Porfírio, *Vida de Plotino*, 17, 1-10.

483. Porfírio, *Vida de Plotino*, 17, 15-19.

484. Porfírio, *Vida de Plotino*, 14, 10-12.

485. Porfírio, *Vida de Plotino*, 3, 43-46.

486. Porfírio, *Vida de Plotino*, 3, 47-50.

Pouco se sabe sobre a vida de Numénio. Sabe-se que era natural de Apameia e nasceu por volta do ano 120, cerca de um século antes de Plotino. Dirigiu uma escola de filosofia em Roma e, como vimos, cerca de um século depois, as doutrinas de Numénio mantinham-se influentes, eram conhecidas e discutidas e chegaram a ser comparadas com as doutrinas de Plotino.

Apesar do caráter eclético da filosofia de Numénio, as suas doutrinas foram profundamente influenciadas pelo pitagorismo e pelo platonismo. O que sabemos hoje de Numénio deve-se ao conjunto de fragmentos de pelo menos dez obras que a tradição indireta conservou, juntamente com algumas informações que ajudam a contextualizar o autor. A filosofia de Numénio assenta em três princípios. O primeiro princípio é o Bem em si, que Numénio denomina como Deus primeiro e primeiro intelecto, descrevendo-o como ser em si, uno, simples, imutável, indivisível, eterno, estável, idêntico, incorpóreo, centrado em si mesmo e primeiro vivente<sup>487</sup>. O Bem é também denominado por Numénio como rei e pai<sup>488</sup> e é identificado como a causa primeira. No entanto, é transcendente<sup>489</sup> e é cognoscível apenas por uma via de pura contemplação.

O primeiro princípio origina um segundo princípio, que Numénio denomina Deus segundo e segundo intelecto, considerando-o imitação, imagem ou cópia do primeiro princípio<sup>490</sup>. Se o primeiro princípio é estável, eterno, transcendente e centrado em si mesmo, pelo contrário o segundo princípio é princípio de movimento, de devir e de atividade<sup>491</sup>, ocupando-se de duas realidades antagónicas – os inteligíveis e os sensíveis<sup>492</sup> – tendo uma parte voltada para a contemplação do primeiro princípio e uma parte que se relaciona com o mundo sensível e a matéria<sup>493</sup>. No entanto, apesar da

.....  
487. Numénio, fr. 5; fr. 17; fr. 19; fr. 22.

488. Numénio, fr. 12 e 21.

489. Numénio, fr. 2.

490. Numénio, fr. 16.

491. Numénio, fr. 15.

492. Numénio, fr. 15.

493. Numénio, fr. 11.

relação com a matéria, a contemplação do primeiro princípio que, como vimos, é o Bem em si, torna o segundo princípio um bem de segunda ordem, ou bom por participação<sup>494</sup>. Além disso, Numénio atribui ao segundo princípio a atividade de criação e governo do mundo, identificando-o com o demiurgo<sup>495</sup>. Através da contemplação do primeiro princípio e da relação com a matéria, o Deus segundo, ou demiurgo, produz um terceiro princípio ou Deus terceiro, também denominado «criação»<sup>496</sup>, que é o mundo sensível<sup>497</sup>. A atividade criadora e governadora da criação do Deus segundo é uma atividade mediadora, porque este exerce a sua atividade pela contemplação do primeiro princípio:

Assim como, uma vez mais, existe uma razão do agricultor em relação àquele que planta, existe, de acordo com essa mesma razão, sobremaneira, o primeiro Deus em relação ao Demiurgo. Um, por um lado, existindo, semeia a semente de todas as almas em toda a substância que participa dele. O legislador, por outro lado, planta e distribui e transplanta em cada um de nós aquelas coisas que foram previamente lançadas<sup>498</sup>.

Uma vez que o segundo princípio participa do Bem e que é pela contemplação do primeiro princípio que cria o terceiro princípio, este último possui bondade, beleza, unidade, ordem e harmonia<sup>499</sup>.

Numénio, próximo da doutrina pitagórica, denomina o Deus primeiro por mónada e a matéria por díada<sup>500</sup>. A matéria ou díada é

.....  
494. Numénio, fr. 16 e fr. 19.

495. Numénio, fr. 16 e fr. 21.

496. Numénio, fr. 21.

497. Numénio, fr. 21.

498. Numénio, fr. 13: "Ὡσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῶ πρὸς τὸν φυτεύοντα, ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον μάλιστα ἐστὶν ὁ πρῶτος θεὸς πρὸς τὸν δημιουργόν. Ὁ μὲν γε ὦν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἐκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα.

499. Numénio, fr. 16 e fr. 18.

500. Numénio, fr. 52.

uma realidade oposta ao Deus primeiro, sendo isenta de qualidade, informe, indeterminada, ilimitada, irracional, incognoscível, desordenada, fluída e inclusive prejudicial<sup>501</sup>. Além disso, a matéria é ininteligência e incognoscibilidade, porque é indefinida e indeterminada.

Sobre a origem desta matéria, Numénio menciona Pitágoras para defender que a díada em si mesma, ou seja, quando não determinada pela participação de uma outra realidade, não foi originada<sup>502</sup>. A matéria é um princípio ingénito, eterno e não gerado, como o Deus primeiro. Deus e a matéria são dois princípios opostos, não gerados nem dependentes um do outro. Além disso, se o Deus primeiro é o princípio de Bem, o Bem em si, qual Mônada absoluta e perfeita, a matéria será o princípio do Mal, o Mal em si, absolutamente oposto ao bem.

Os dois princípios de Bem e Mal, antagónicos e contrapostos, estão presentes no terceiro princípio, no mundo sensível criado pelo segundo princípio. O mundo sensível é inevitavelmente composto pela bondade do ser e pela maldade da matéria<sup>503</sup>, porque a natureza da matéria não pode ser completamente eliminada<sup>504</sup>. Por isso, é inevitável que o mundo sensível seja assolado pelos males:

Numénio nega – e nega corretamente – que se encontre uma sorte de seres gerados imune aos vícios, em qualquer ocasião: não [existe] nas artes dos homens, não na natureza, não nos corpos dos animais, nem, em boa verdade, nas árvores ou nas raízes, não nos frutos, não na corrente do ar nem no curso da água, nem mesmo no próprio céu, que se mistura em toda a parte à providência de uma natureza inferior, quase como se a um certo sacrifício<sup>505</sup>.

.....  
501. Numénio, fr. 4 e fr. 52.

502. Numénio, fr. 52.

503. Numénio, fr. 52.

504. Numénio, fr.52.

505. Numénio, fr. 52: Denique negat inveniri Numenius –et recte negat– immunem a vitiis usque quaque generatorum fortunam, non in artibus hominum, non in natura, non in corporibus animalium, nec vero in arboribus aut stirpibus, non in frugibus, non in aeris serie nec in aquae tractu, nec in ipso quidem caelo, ubique miscente se providentiae deterioris naturae quasi quodam piaculo.

Na filosofia de Numénio os compostos particulares são uma mistura de alma e corpo. A alma tem uma natureza subtil e incorpórea, a mesma natureza do ser<sup>506</sup>, que é contrária à natureza dos corpos, ligados à natureza da matéria. É a alma que une, mantém e dá vida aos corpos, estando estes sujeitos à corrupção, à mudança e à divisão<sup>507</sup>. No caso do ser humano, mais do que partes da alma, Numénio defendeu a existência de duas almas, uma alma racional e uma alma irracional<sup>508</sup>, uma alma superior que tem a natureza do ser e está voltada para o divino e uma alma inferior que está em relação com o corpo e está voltada para a matéria. Pela sua natureza a alma humana superior tem por fim reunir-se com o primeiro princípio, com o Bem em si. Para alcançar essa finalidade a alma deve lutar para se libertar da natureza sensível e material e se voltar completamente para a natureza inteligível<sup>509</sup>. Neste processo, a matemática, enquanto ciência que permite elevar o conhecimento do sensível para o inteligível, ocupa um lugar privilegiado para conduzir a alma ao conhecimento do ser<sup>510</sup>. A alma pode elevar-se à sabedoria e ao conhecimento da «bela ciência»<sup>511</sup>, por um dom divino<sup>512</sup>. Deus ilumina a alma, do mesmo modo que o fogo de uma lâmpada pode acender outras lâmpadas sem perder o seu fogo<sup>513</sup>.

A partir deste brevíssimo excurso pelos momentos principais da filosofia de Numénio podemos concluir que há significativas semelhanças entre esta e a filosofia de Plotino. Estas semelhanças evidenciam uma tendência de interpretação dos textos pitagóricos, platónicos e aristotélicos e a ecleticidade que caracterizou os primeiros séculos da nossa era. A filosofia de Numénio identifica três princípios, dependentes e menos perfeitos que os anteriores: o pri-

.....  
506. Numénio, fr. 6.

507. Numénio, fr. 4b.

508. Numénio, fr. 44.

509. Numénio, fr. 43.

510. Numénio, fr. 2.

511. Numénio, fr. 14: ἐπιστήμη ἡ καλή.

512. Numénio, fr. 14.

513. Numénio, fr. 14.

meiro princípio coincide com a natureza do bem em si e a absoluta simplicidade; o segundo princípio é identificado com o demiurgo; o terceiro princípio é o mundo sensível. Quanto à natureza da matéria, ela é considerada o mal em si. A alma humana encontra-se unida ao corpo e deve superar essa condição através de um exercício de ascese orientado para a natureza inteligível. Só deste modo ela pode realizar o seu fim último, que é a união com o primeiro princípio, o Bem em si.

É possível conjecturar que o interesse dos discípulos de Plotino pela filosofia de Numénio e pelo neopitagorismo radicava precisamente nas semelhanças que encontravam entre os dois filósofos. No entanto, como igualmente se pode verificar, e como Amélio, profundo conhecedor das doutrinas, defendeu, há diferenças doutrinárias entre os dois autores, de tal forma que as semelhanças não são suficientes para considerar que Plotino copiou as doutrinas de Numénio ou delas dependeu filosoficamente<sup>514</sup>. Parece ter tido razão Amélio quando reiterou que a crítica feita por alguns filósofos visava apenas ridicularizar Plotino<sup>515</sup>.

Além das importantes diferenças que há entre a caracterização dos três princípios na filosofia de Numénio e as três hipóstases que explicam o modelo da processão na filosofia de Plotino, há uma diferença determinante principalmente no modo como ambos explicam a realidade da matéria e do mal. A filosofia de Numénio é marcadamente dualista. A matéria é pensada como um princípio, não gerado e não dependente do Deus primeiro. Esta posição é corroborada por um dos fragmentos de Numénio, no qual acusa alguns pitagóricos de não compreenderem o significado da díada indeterminada e ilimitada, supondo-a por isso derivada da mónada absoluta<sup>516</sup>. Como na filosofia de Numénio a matéria é identificada com a díada e o mal

514. Vejam-se as referências a Numénio em Plotino: Guthrie, *Numenius. The Father of Neo-Platonism*, cit., pp. 60-61; id., «Plotinos's Indebtedness to Numenius», in *Plotinos: Complete Works, in Chronological Order, Grouped in Four Periods*, vol. 4., ed. and trans. K. S. Guthrie, cit., pp. 1313-1326.

515. Porfírio, *Vida de Plotino*, 17, 20-24.

516. Numénio, fr. 52.

em si, o modelo metafísico sustenta a existência de dois princípios, um de bem e outro de mal, separados e independentes. O Bem é o Deus primeiro, o Mal é a matéria. A alma humana está colocada entre estes dois princípios e as suas influências antagônicas e tem de escolher para qual deles se orienta. O verdadeiro fim da alma humana consiste exclusivamente na orientação para o Bem.

Por sua vez, Plotino introduziu a importante distinção entre matéria inteligível e matéria sensível, a primeira dizendo respeito apenas ao mundo inteligível e a segunda ao mundo sensível. O mal está associado apenas à matéria sensível, que é entendida como uma espécie de resíduo último da processão. Como Plotino segue o princípio metafísico segundo o qual o que é gerado é sempre menos perfeito do que aquele que gera, o termo da processão coincide com a natureza mais imperfeita e decadente. Dada a sua total privação de ser, a matéria é caracterizada por Plotino como uma natureza inconversível, totalmente contraposta ao Uno e ao Bem. Contudo, ainda que a matéria seja denominada como não-ser ou privação absoluta de ser, Plotino não deixa de a considerar como uma realidade existente. No entanto, se tivermos em conta que a dinâmica da processão, tal como Plotino a entende, gera simultaneamente uma dependência ontológica intrínseca, da parte daquilo que procede em relação ao primeiro princípio, que é o Uno, conclui-se que a matéria só existe na medida em que há o Uno e na medida em que o próprio Uno a conserva no seu ser residual. E como a matéria é o mal e o Uno é o bem, a existência do mal está totalmente depende da existência do Bem, assim como está igualmente a totalidade dos males de segunda ordem. A filosofia de Plotino não é, portanto, uma filosofia dualista como a de Numénio, caracterizada por dois princípios contrários de bem e mal separados e independentes. Em Plotino há um único princípio, o princípio de bem, do qual tudo provém e do qual tudo depende que, indiretamente, e pela condição inerente à própria processão, gera uma natureza contrária, que é a matéria final. A matéria é necessária e persiste enquanto persistir o Uno e a processão que dele provém. As consequências decorrentes da existência da matéria devem ser tidas em consideração principalmente pela alma humana.

Tendo em conta que há o Uno e que existe necessariamente o mal em si, ainda que não seja um princípio separado e independente, a alma humana está confrontada com opções por itinerários alternativos: pode orientar-se ou para o bem ou para o mal. Como o verdadeiro fim da alma humana é chegar à união com Deus, que coincide com o retorno da alma à sua origem, Plotino adverte para a importância do itinerário de ascese, do exercício da virtude e da purificação, do abandono dos vícios e da necessidade de domínio sobre o corpo e sobre a parte da alma unida a este. Este itinerário de conversão permitirá à alma alcançar a máxima similitude com a bondade, simplicidade e transcendência do Uno, removendo os obstáculos colocados pela matéria e pela natureza corpórea. Como vemos, Plotino parece ter seguido, um século depois, a linha de interpretação que Numénio criticara em alguns pitagóricos<sup>517</sup>. Não obstante, a filosofia de Plotino no seu conjunto e na questão da matéria em particular, constituiu simultaneamente uma continuidade, uma rutura e uma alternativa à filosofia de Numénio. Com a filosofia de Plotino assistimos à transição do neopitagorismo e do pré-neoplatonismo de Numénio para o neoplatonismo<sup>518</sup>, que com os seus desenvolvimentos posteriores influenciou de forma determinante a filosofia dos séculos seguintes.

Por último, devemos acrescentar uma nota sobre o plano seguido por Porfírio na edição dos tratados de Plotino. Se observamos com atenção os detalhes simbólicos da edição de Porfírio, vemos que ele organizou as três primeiras *Enéadas*, dedicadas às questões de ética, física e cosmologia, no primeiro volume, seguindo-se, no segundo volume, a quarta e quinta *Enéadas*, sobre a segunda e a terceira hipóstases. Finalmente, ocupando o terceiro volume, encontra-se a sexta *Enéada*, dedicada no seu conjunto ao

.....  
517. Como vimos acima: Numenio, fr. 52.

518. Sobre o pitagorismo e Numénio: Merlan, «Greek Philosophy from Plato to Plotinus», in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, cit., pp. 84-106; Alsina Clota, *El neoplatonismo*, cit., p. 32; G. Martano, *Numenio d'Apamea. Un precursore del neo-platonismo*, Armanni, Napoli 1960; Guthrie, *Numenius. The Father of Neo-Platonism*, cit., pp. 95-194.

ser, ao bem e ao Uno<sup>519</sup>. Porfírio optou, portanto, por uma ordem de exposição dos conteúdos diversa daquela que seguimos nesta nossa introdução ao estudo da filosofia de Plotino. Esta questão não é acidental e tem significado filosófico. A nossa opção justifica-se com a natureza introdutória e os objetivos didáticos deste livro. Apresentar a ordem descendente da processão permite explicitar de forma mais acessível os conteúdos da filosofia de Plotino. E essa mesma opção foi seguida por muitos outros trabalhos sobre este autor nas últimas décadas. Contudo, é preciso reconhecer que pensar a filosofia de Plotino a partir do Uno, expondo a ordem descendente da processão, é uma forma artificial de compreensão<sup>520</sup>, que não colhe o sentido profundo e a real intenção da filosofia do autor. Porfírio escolheu os tratados éticos para a composição da primeira *Enéada*. E o primeiro tratado das *Enéadas*, que corresponde cronologicamente ao penúltimo que escreveu Plotino, é dedicado à questão sobre o que é o ser humano. O último tratado das *Enéadas*, que cronologicamente foi um dos primeiros escritos por Plotino, é dedicado ao Bem e ao Uno. Por conseguinte, a edição de Porfírio está planeada segundo um itinerário que evita o mero exercício teórico de uma compreensão abstrata da processão e que visa evidenciar o sentido pedagógico e prático da filosofia de Plotino. A alma humana dá consigo mesma numa condição existencial real e concreta, ligada à natureza corpórea e esquecida da sua natureza e das verdades filosóficas. Só a alma que vai progredindo filosoficamente desde essa condição pode ir gradualmente distinguindo e discernindo os diferentes níveis de realidade e conhecendo as suas respetivas naturezas. A alma vai tateando a misteriosa e desconhecida possibilidade de uma ascensão, esquecida da sua origem e do seu fim. E nessa «peregrinação» vai descobrindo, deslumbrada, as diferentes hipóstases, da última para a primeira. De outra forma a alma não conhece realmente as realidades para que aponta a filosofia de Plotino. É esta a ordem e o sentido, a via e o itinerário da

.....  
519. Porfírio, *Vida de Plotino*, 26, 2-6.

520. Vd. Silva, «Plotino», cit., p. 274.

alma particular para o Uno: ela procede do múltiplo sensível para a unidade absoluta transcendente. E foi este itinerário que Porfírio procurou introduzir na sua edição das *Enéadas*. E por isso o último volume contém apenas a *Enéada* final dedicada ao Uno e ao Bem. O fim último da filosofia de Plotino não é o conhecimento teórico em si mesmo, nem muito menos consiste num ideal de dedicação da alma a um mero exercício de conhecimento abstrato. As *Enéadas* de Plotino contêm efetivamente um itinerário de purificação da alma, que visa a sua absoluta realização na união com Deus. Na dedicação da alma a este itinerário e no alcance deste fim consiste, para Plotino, a tarefa da filosofia.

---

# Bibliografia

## 1. PLOTINO

### Edições

*Plotini Opera*, ed. M. Ficino, Impressit ex archetype Antonius Miscominus, Florentiae 1492.

*Plotini Platoniorum facile coryphaei Operum philosophicorum omnium libri 54 in sex Enneades distributi. Ex antiquiss. Codicum fide nunc primùm Graecè editi, cum Latina Marsilii Ficinii interpretatione & commentatione*, ad Perneam lecythum, Basileae 1580.

*Plotini Opera Omnia*, ed. G. F. Creuzer, E. Typographeo académico, Oxonii 1835.

*Plotini Opera*, ed. A. Kirchhoff, B. G. Teubneri, Lipsiae 1856.

*Die Enneaden des Plotin*, ed. H. F. Müller, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1878-1880.

*Plotini Enneades*, ed. R. E. Volkmann, B. G. Teubneri, Lipsiae 1883-1884.

*Plotini Opera*, ed. P. Henry & H.-R. Schwyzer: *Editio maior*, 3 vols., Museum Lessianum, Brussels – Paris 1951-1973; *Editio minor*, 3 vols., Clarendon Press, Oxford 1964-1982.

### Edições bilingues e traduções

*Plotinos Complete Works, in Chronological Order, Grouped in Four Periods*, trans. K. S. Guthrie, Comparative Literature Press – Platonist Press, Alpine, New Jersey 1918.

Plotinus, *Enneads*, trans. S. MacKenna, The Medici Society, London – Boston 1917-1930.

Plotin, *Ennéades*, trad. E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris 1924-1938.

Plotin, *Plotins Schriften*, trad. R. Harder, Meiner, Leipzig 1930-1937.

Plotino, *Enneadi*, trad. G. Faggini, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947-1948 (3ª ed. G. Faggini, G. Reale, R. Radice, Bompiani, Milano 2000).

Plotino, *Enneadi*, trad. V. Cilento, Gius. Laterza & Figli, Bari 1947-1949.

- Plotinus, *Enneads*, trans. A. H. Armstrong, (Loeb Classical Library) Harvard University Press, Cambridge 1966-1988.
- Plotino, *Enéadas*, trad. J. Igal, Gredos, Madrid 1982-1988.
- Plotino, *Enneadi*, trad. R. Radice saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di G. Reale, a cura di G. Girgenti, Mondadori, Milano 2002.
- Plotino, *Enéadas I, II, III; Porfírio, Vida de Plotino*, trad. de J. C. Baracat Júnior, tese doutoral orientada por T. A. R. Vieira, Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas 2006.
- Plotin, *Traitéés*, 9 vol., ed. L. Brisson & J.-F. Pradeau, trad. A. Petit; F. Fronterot; J.-F. Pradeau; J. Laurent; L. Lavaud & L. Brisson, Flammarion, Paris 2002–2010.
- Plotinus, *The Enneads*, ed. L. P. Gerson, trans. G. Boys-Stones; J. M. Dillon; L. P. Gerson; R. A. King; A. Smith & J. Wilberding, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Plotino, *Enéadas*, trad. J. R. Seabra Filho & J. A. Maia Junior, Nova Acrópole, Belo Horizonte 2014-2019.
- Plotino, *Enéadas*, trad. J. A. Maia Junior, Ideia, João Pessoa 2021-2023.

## 2. PLATÃO, ARISTÓTELES E NUMÊNIO DE APAMEIA

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. A. C. Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa 2020 (7ª ed.).
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. C. H. Gomes, Edições 70, Lisboa 2021.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. G. Reale, Edições Loyola, São Paulo 2002 (2ª ed.).
- Aristóteles, *Sobre a alma*, trad. A. M. Lóio, rev. T. Calvo Martinez, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2010.
- Platão, *A República*, trad. M. H. da R. Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2001 (9ª ed.).
- Platão, *O Banquete*, trad. M. T. S. de Azevedo, Edições 70, Lisboa 2016.
- Platão, *Cartas*, trad. C. A. Nunes, Universidade Federal do Pará 1975.
- Platón, *Cartas*, trad. J. Zagaroza & P. Gómez Cardó, Editorial Gredos, Madrid 1999.
- Platon, *Lettres*, trad. J. Souilhé, Les Belles Lettres, Paris 1977 (4ª ed.).
- Platão, *Fédon*, trad. M. T. S. de Azevedo, Livraria Minerva, Coimbra 1988.
- Platão, *Fedro*, trad. J. R. Ferreira, Edições 70, Lisboa 2009.

- Platão, *Parménides*, trad. M. Iglésias & F. Rodrigues, Editora PUC-Rio – Edições Loyola, Rio de Janeiro – São Paulo 2003.
- Platão, *Timeu*, trad. R. Lopes, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra 2011 (1ª ed.).
- Platão, *Teeteto*, trad. A. M. Nogueira & M. Boeri, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2008 (2ª ed.).
- Pseudo-Aristóteles, *A Teologia de Aristóteles*, trad. do árabe, introd. e notas C. Belo, (Obras completas de Aristóteles) INCM, Lisboa 2010.
- Numénius, *Fragments*, ed. E. de Places, Les Belles Lettres, Paris 1973.

### 3. ESTUDOS

- Adamson, P., *The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the «Theology of Aristotle»*, Duckworth, London 2002.
- «The Theology of Aristotle», in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/theology-aristotle/>.
- Alsina Clota, J., *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*, Anthropos, Barcelona 1989.
- Borges, P., «Aristóteles em contexto», *Philosophica* 26 (2005) 175-214.
- D’Anna, N., *Il neoplatonismo. Significato e dottrine di un movimento spirituale*, Il Chierchio, 1988.
- D’Ancona, C. (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden – Boston 2007.
- Andolfo, M., *L’ipostasi della «Psyche» in Plotino. Struttura e fondamenti, Vita e pensiero*, Milano 1996.
- Armstrong, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008 (7ª ed.).
- *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, London 1979.
- *The Real Meaning of Plotinus’ Intelligible World*, Blackfriars, Oxford 1949.
- *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, Amsterdam 1940.
- Arnou, R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Presses de l’Université Grégorienne, Roma 1967.
- Aubin, P., «L’image dans l’oeuvre de Plotin», *Recherches de Science Religieuse* 41, 3 (1953) 348-379.

- Blumenthal, H. J., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Variorum, Aldershot 1993.
- Borrego, E. M., «Mística y filosofía en Plotino», *Pensamiento* 49, 195 (1993) 353-369.
- Bostock, D., *Space, Time, Matter, and Form. Essay on Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford 2006.
- Bowe, G. S., *Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy*, Global Scholarly Publications, New York 2003.
- Brandão, B., «A experiência mística intelectual na filosofia de Plotino», *HYPNOS* 21 (2008) 245-260.
- Bréhier, E., *La philosophie de Plotin*, J. Vrin, Paris 1968.
- Breton, S., *Matière et dispersion*, Jérôme Millon, Grenoble 1993.
- Bruni, G., «Introduzione alla dottrina plotiniana della materia», *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 42, 17 (1963) 22-44.
- Byrne, C., *Aristotle's Science of Matter and Motion*, University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London 2018.
- Caluori, D., *Plotinus on the Soul*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Carbonara, C., *La filosofia di Plotino*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1954.
- Carriere, G., «Urgencia y posibilidad de la purificación en la filosofía de Plotino», *Revista de Filosofía* 10, 38 (1951) 511-526.
- Cerulli, E. (dir.), *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 5-9 ottobre 1970)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974.
- Chiaradonna, R., *Sostanza, Movimento, Analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- Cilento, V., *Saggi su Plotino*, U. Mursia & C., Milano 1973.
- Combès, J., «Deux styles de liberation: la nécessité stoïcienne et l'exigence plotinienne», *Revue de Métaphysique et Morale* 74, 3 (1969) 308-324.
- Corrias, A., *The Renaissance of Plotinus. The Soul and Human Nature in Marsilio Ficino's Commentary on the Enneads*, Routledge, New York – London 2020.
- Corrigan, K., «The Partial Eclipse of Plotinus in the Middle Ages and his Recovery in the Renaissance», *Patristica et Mediaevalia* 40, 2 (2019) 25-43.
- *Reading Plotinus. A Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press, West Lafayette (Indiana) 2005.
- *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven, Peeters 1996.
- Costello, E. B., «Is Plotinus Inconsistent on the Nature of Evil?», *International Philosophical Quarterly* 7 (1967) 483-497.

- Crouzel, H., *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Téqui, Paris 1991.
- D'Ancona, C., *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6])*, Il Poligrafo, Padova 2003.
- Deck, J., *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, University of Toronto Press, Toronto 1967.
- Dillon, J. & Long, A. (eds.), *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1988.
- *The Middle Platonists*, Duckworth, London 1977.
- Dodds, E. R.; Theiler, W.; Hadot, P.; Puech, H.-C.; Dörrie, H.; Cilento, V.; Harder, R.; Schwyzer, H.-R.; Armstrong, A. H. & Henry, P., *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Genève 1957.
- Donini, P., *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier Editori, Torino 1982.
- Dufour, R., «Bibliographie Plotinienne: 2000-2009», *Études Platoniciennes* 6 (2009) 295-365.
- *Plotinus: A Bibliography 1950-2000*, Brill, Leiden 2002.
- Edwards, M., *Culture and Philosophy in the Age of Plotinus*, Duckworth, London 2006.
- Emilsson, E. K., *Plotinus*, Routledge, London – New York 2017.
- Fattal, M., *Aristote et Plotin dans la philosophie arabe*, L'Harmattan, Paris 2008.
- Fauquier, F., «La matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus», *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (2003) 65-87.
- Fuller, B. A. G., *The Problem of Evil in Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1912.
- Gandillac, M. de, *La sagesse de Plotin*, J. Vrin, Paris 1966 (2<sup>a</sup> ed.).
- García, R. M., «La materia inteligible y las formas en algunos textos de Plotino», *Revista Augustiniana* 44, 134 (2003) 349-358.
- Gersh, S. (ed.), *Plotinus' Legacy: The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.
- *Middle Platonism and Neoplatonism: the Latin Tradition*, vol. I-II, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986.
- Gerson, L. P. & Wilberding, J. (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.
- Gerson, L. P., «Plotinus», in E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/plotinus/>
- (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1999 (2<sup>a</sup> ed.).

- *Plotinus*, Routledge, London 1994.
- «Plotinus' Metaphysics: Emanation or Creation», *Review of Metaphysics* 46, 3 (1993) 559-574.
- Gregorios, P. M., *Neoplatonism and Indian Philosophy*, State University of New York Press, New York 2002.
- Guitton, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, J. Vrin, Paris 1959.
- Guthrie, K. S., *Numenius. The Father of Neo-Platonism*, George Bell and Sons, London 1917.
- Henry, D., *Aristotle on Matter, Form, and Moving Causes. The Hylomorphic Theory of Substantial Generation*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.
- Henry, P., *Études plotiniennes. II: Les Manuscrites des Ennéades*, Desclée de Brouwer – L'Édition Universelle, Paris – Bruxelles 1941.
- *Études plotiniennes. I: Les états du texte de Plotin*, Desclée de Brouwer – L'Édition Universelle, Paris – Bruxelles 1938.
- Hadot, P., *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 1999.
- *Plotin ou la simplicité du regard*, Plon, Paris 1963.
- Hines, B., *Return to the One. Plotinus's Guide to God-Realization. A Modern Exposition of an Ancient Classic, the Enneads*, Unlimited Publishing – Adrasteia Publishing, Bloomington (Indiana) – Salem (Oregon) 2004.
- Igal, J., «Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino», *Pensamiento* 35, 137 (1979) 315-346.
- Inge, W. R., *The Philosophy of Plotinus*, Longmans Green & Co., London – New York – Toronto 1948.
- Inwood, B. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XLIV, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Irwin, T. (ed.), *Aristotle. Substance, Form and Matter*, Garland Publishing, New York – London 1995.
- Kahn, C., *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Hackett, Indianapolis 2001.
- Kontos (ed.), *Evil in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Lassègue, M., «Le temps, image de l'éternité chez Plotin», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 172, 2 (1982) 405-418.
- Laurent, J., *Les fondements de la nature selon Plotin. Procession et participation*, J. Vrin, Paris 1992;
- Lloyd, A. C., «Non-Propositional Thought in Plotinus», *Phronesis* 31 (1986) 358-365.

- Longo, A. & Taormina, D. P. (ed.), *Plotinus and Epicurus. Matter, Perception, Pleasure*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- Macedo, J. M. C., «Plotino: Absoluto e Subjectividade», in M. L. L. O. Xavier (org.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. I, Zéfire, Lisboa 2008, pp. 185-193.
- «Do sagrado em Plotino e Santo Agostinho», *Mediaevalia: textos e estudos* 2 (1992) 35-67.
- Martano, G., *Numenio d'Apamea. Un precursore del neo-platonismo*, Armanni, Napoli 1960.
- Martins, M. M. B., «The Problem of Evil in Plotinus», *Florentia Iliberritana. Revista de estudios de Antigüedad clásica* 32 (2021) 73-97.
- «Em torno de Plotino e da sua importância para a Filosofia Medieval», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* 27/28 (2010/2011) 9-19.
- Maurette, P., «Plotino y la protogénesis del mal», *ΔΙΑΔΟΧΗ – Revista de estudios de filosofía platónica y cristiana* 5, 1, 2 (2002) 7-22.
- Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, The Hague 1968 (3ª ed.).
- Mesquita, A. P., *Introdução ao Estudo da Filosofia Antiga*, Colibri, Lisboa 2006.
- Michalewski, A., *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven University Press, Leuven 2014.
- Narbonne, J.-M., *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Brill, Leiden – Boston 2011.
- Nasr, S. H. & Leaman, O. (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London – New York 1996.
- O'Brien, C. S., *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- O'Brien, D., *Théodicée plotinienne. Théodicée gnostique*, Brill, Leiden – New York – Köln 1993.
- *Plotinus on the origin of matter. An exercise in the interpretation of the Enneads*, Bibliopolis, Napoli 1991.
- *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- «Being in Numenius and Plotinus. Some Points of Comparison», *Phronesis* 21 (1976) 120-130.
- Ostenfeld, E. N., *Forms, Matter and Mind*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague – Boston – London 1982.
- Pang-White, A. A. & White, D., «On the generation of matter in Plotinus' Enneads», *The Modern Schoolman* 78, 4 (2001) 298-299.
- Parente, M. I., *Introduzione a Plotino*, Editori Laterza, Bari 1984.

- Pazzi, A., «Studi di storia della filosofia. Alcuni aspetti della dottrina dell'anima in Plotino», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 71, 1 (1979) 290-305.
- Pépin, J., «Plotin et los Mythes», *Revue Philosophique de Louvain* 53, 37 (1955) 5-27.
- Pistorius, P. V., *Plotinus and Neoplatonism. An Introductory Study*, Bowes & Bowes, Cambridge 1952.
- Radice, R., «L'importanza e le novità della concezione dell'anima di Plotino», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89, 2-3 (1997) 385-406.
- Rappe, S., *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Remes, P., *Neoplatonism*, Acumen, Stocksfield 2008.
- Robb, N. A., *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, Octagon Books, New York 1968 (2ª ed.).
- Rist, J. M., *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1967.
- «The Neoplatonic One and Plato's Parmenides», *Transactions of the American Philological Association* 93 (1962) 389-401.
- Romano, F., *Il neoplatonismo*, Carocci editore, Roma 1998.
- Schuhl, M. P. M. & Hadot, P. (ed.), *Le Néoplatonisme (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 Juin 1969)*, Centre National de Recherche Scientifique, Paris 1971.
- Sharples, R. W. & Sorabji, R. (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BCE–200 CE*, vol. II, Institute of Classical Studies, London 2007.
- Silva, C. H. C., «Plotino», in *Enciclopédia Logos, Verbo*, Lisboa 1997, pp. 271-306.
- Sinnige, T. G., *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Koninklijke Van Gorcum, Assen 1971 (2ª ed.).
- Sleeman, J. H. & Pollet, G., *Lexicon Plotinianum*, Brill – Leuven University Press, Leiden – Leuven 1980.
- Sorabji, R. (ed.), *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*, Bloomsbury, London 2016 (2ª ed.).
- Stamatellos, G., *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, New York 2007.
- Tarrant, H.; Layne, D. A.; Baltzly, D. & Renaud, F., *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden 2018.
- Trotta, A., *Il problema del tempo in Plotino*, Vita e pensiero, Milano 1997.
- Trouillard, J.; Hadot, P.; Dörrie, H.; Brunner, F.; Gandillac, M. de & Breton, S. (eds.), *Études néoplatoniciennes*, La Baconnière, Neuchâtel 1973.

- Trouillard, J., «Valeur critique de la mystique plotinienne», *Revue Philosophique de Louvain* 63 (1961) 431-444.
- *La procession plotinienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955.
- *La purification plotinienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955.
- «La présence de Dieu selon Plotin», *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, 1 (1954) 38-45.
- Verdenius, W. J. & Waszink, J. H. (ed.), *Plotinus and the Stoics: A Preliminary Study*, Brill, Leiden 1972.
- Volpe, E., «The Figure of Socrates in Numenius of Apamea: Theology, Platonism, and Pythagoreanism (fr. 24 des Places)», *Peitho. Examina Antiqua* 13, 1 (2022) 169-183.
- Wallis, R. T., *Neoplatonism*, Bristol Classical Press, London 2002.
- Yount, D. J., *Plotinus the Platonist: A Comparative Account of Plato and Plotinus' Metaphysics*, Bloomsbury Academic, London 2014.
- Zamora Calvo, J. M., «Plotino y la procesion de la Inteligencia», *Perficat* 21, 1 (1997) 89-98.
- Zilles, U., «A imortalidade da alma em Platão e Plotino», *Veritas* 48, 4 (2003) 603-612.



---

## Índice de autores

- Adamson, P., 11, 12, 123  
al-Himsi, 12  
al-Kindi, 11  
Alsina Clota, J., 10, 12, 118, 123  
Amélio, 17, 18, 19, 21, 111, 116  
Amónio de Hérmiás, 11  
Amónio Saccas, 10, 15, 16, 111  
Anaxágoras, 27  
Andolfo, M., 40, 123  
Andrónico de Rodes, 21  
Anficléia, 18  
Antunes, A. V., 14  
Apolodoro, 21  
Aristóteles, 9, 11, 12, 21, 22, 27, 28, 29,  
30, 31, 32, 34, 40, 53, 83, 84, 95,  
96, 122, 123, 126  
Armstrong, A. H., 9, 10, 11, 13, 17, 24,  
35, 43, 111, 118, 122, 123, 125  
Arnou, R., 101, 123  
Aubin, P., 35, 123  
Aubry, G., 28  
Azevedo, M. T. S. de, 122  
Baltzly, D., 10, 128  
Baracat Júnior, J. C., 13, 25, 122  
Belo, C., 12, 123  
Blumenthal, H. J., 83, 124  
Boeri, M., 123  
Bonazzi, M., 35  
Borges, P., 9, 123  
Borrego, E. M., 102, 124  
Bostock, D., 53, 124  
Bowe, G. S., 27, 31, 44, 124  
Boys-Stones, G., 24, 122  
Brandão, B., 102, 124  
Bréhier, E., 13, 24, 121, 124  
Breton, S., 27, 43, 53, 83, 124, 128  
Brisson, L., 24, 122  
Bruni, G., 54, 124  
Brunner, F., 27, 43, 83, 128  
Bussanich, J., 27  
Byrne, C., 53, 124  
Caeiro, A. C., 122  
Caluori, D., 40, 83, 124  
Calvo Martinez, T., 122  
Carbonara, C., 13, 124  
Carriere, G., 89, 124  
Castrício, 18, 19  
Cerulli, E., 10, 124  
Chiaradonna, R., 9, 74, 124  
Cilento, V., 9, 13, 17, 24, 111, 121, 124,  
125  
Clark, S., 83  
Combès, J., 102, 124  
Corrias, A., 23, 124  
Corrigan, K., 12, 13, 23, 59, 68, 124  
Costello, E. B., 60, 124  
Creuzer, G. F., 23, 121  
Crouzel, H., 9, 125  
D'Ancona, C., 10, 66, 123, 125  
D'Anna, N., 10, 123  
Damáscio, 11  
David o Invencível, 11

- Deck, J., 49, 125  
 Dillon, J. M., 24, 122, 125  
 Dodds, E. R., 9, 17, 111, 125  
 Donini, P., 10, 125  
 Dörrie, H., 9, 10, 17, 27, 43, 83, 111, 125, 128  
 Dufour, R., 13, 125  
 Edwards, M., 9, 125  
 Emilsson, E. K., 13, 125  
 Empédocles, 27  
 Epicarmo, 21  
 Eustóquio de Alexandria, 18, 19, 21, 92  
 Faggin, G., 24, 121  
 Fattal, M., 11, 125  
 Fauquier, F., 55, 125  
 Ferreira, J. R., 122  
 Ficino, M., 23, 121, 124  
 Fischer, P. L., 10  
 Fronterotta, F., 24, 122  
 Fuller, B. A. G., 60, 125  
 Gandillac, M. de, 13, 27, 43, 83, 125, 128  
 García, R. M., 54, 125  
 Gatti, M. L., 10  
 Gémina, 18  
 Gersh, S., 10, 12, 125  
 Gerson, L. P., 9, 10, 11, 13, 24, 27, 28, 35, 43, 49, 59, 67, 71, 74, 75, 83, 94, 122, 125  
 Girgenti, G., 24, 122  
 Gomes, C. H., 122  
 Gómez Cardó, P., 122  
 Gregorios, P. M., 16, 126  
 Guitton, J., 74, 126  
 Guthrie, K. S., 13, 24, 34, 53, 116, 118, 121, 126  
 Hadot, P., 9, 10, 13, 17, 27, 43, 60, 67, 68, 83, 111, 125, 126, 128  
 Harder, R., 9, 17, 24, 111, 121, 125  
 Henry, D., 53, 126  
 Henry, P., 9, 17, 21, 22, 23, 111, 121, 125, 126  
 Heráclito, 27  
 Hines, B., 102, 126  
 Igal, J., 13, 22, 24, 83, 122, 126  
 Iglésias, M., 123  
 Inge, W. R., 13, 126  
 Inwood, B., 55, 126  
 Irwin, T., 53, 126  
 João Filópono, 11  
 Kahn, C., 126  
 Kalligas, P., 59  
 King, R. A., 24, 122  
 Kirchhoff, A., 23, 121  
 Kontos, P., 59, 126  
 Lassègue, M., 74, 126  
 Laurent, J., 24, 43, 122, 126  
 Lavaud, L., 24, 122  
 Layn, D. A., 10  
 Layne, H., 128  
 Leaman, O., 11, 127  
 Lloyd, A. C., 10, 20, 24, 126  
 Lóio, A. M., 122  
 Longino, 21  
 Longo, A., 9, 127  
 Lopes, R., 123  
 Macedo, J. M. C., 11, 100, 127  
 MacKenna, S., 24, 121  
 Maia Junior, J. A., 24, 122  
 Marcelo Orôncio, 18  
 Martano, G., 118, 127  
 Martins, M. M. B., 11, 59, 127  
 Maurette, P., 59, 127  
 Merlan, P., 10, 118, 127  
 Mesquita, A. P., 9, 127  
 Michalewski, A., 35, 127  
 Moreau, J., 9  
 Müller, H. F., 23, 121  
 Narbonne, J.-M., 9, 127  
 Nasr, S. H., 11, 127  
 Noble, C. I., 55, 75  
 Nogueira, A. M., 123

- Numénio de Apameia, 12, 14, 17, 34,  
38, 39, 43, 44, 53, 62, 63, 111, 112,  
113, 114, 115, 116, 117, 118, 123
- Nunes, C. A., 122
- O'Brien, C. S., 38, 127
- O'Brien, D., 54, 59, 60, 67, 68, 69, 94,  
127
- O'Meara, D. J., 13, 22, 43
- Olimpiodoro, 11
- Opsomer, J., 59
- Ostenfeld, E. N., 53, 127
- Pang-White, A. A., 68, 70, 127
- Parente, M. I., 13, 127
- Parménides, 27, 28, 31, 32, 44, 45, 123
- Paulino de Citópolis, 18
- Pazzi, A., 83, 128
- Pépin, J., 9, 128
- Pereira, M. H. da R., 122
- Petit, A., 24, 122
- Pistorius, P. V., 11, 128
- Pitágoras, 12, 111, 114
- Places, E. de, 34, 123, 129
- Platão, 9, 10, 11, 12, 18, 28, 29, 34, 36,  
38, 40, 43, 44, 45, 53, 65, 75, 76,  
81, 84, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 102,  
105, 109, 122, 123, 129
- Pollet, G., 13, 128
- Porfírio, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20,  
21, 22, 25, 90, 91, 92, 107, 111, 116,  
118, 119, 120, 122
- Pradeau, J.-F., 24, 122
- Pseudo-Aristóteles, 12
- Puech, H.-C., 9, 17, 111, 125
- Radice, R., 24, 83, 121, 122, 128
- Rappe, S., 20, 128
- Reale, G., 24, 121, 122
- Remes, P., 10, 128
- Renaud, F., 10, 128
- Rist, J. M., 11, 13, 27, 128
- Robb, N. A., 12, 128
- Rodrigues, F., 24, 123
- Rogaciano, 18
- Romano, F., 10, 128
- Sabinilo, 18
- Schuhl, M. P. M., 10, 60, 67, 68, 128
- Schwyzler, H.-R., 9, 17, 23, 111, 121, 125
- Seabra Filho, J. R., 24, 122
- Serápio de Alexandria, 18
- Sharples, R. W., 128
- Silva, C. H. C., 9, 22, 59, 101, 119, 128
- Simplicio, 11
- Sinnige, T. G., 53, 128
- Sleeman, J. H., 13, 128
- Smith, A., 24, 74, 122
- Sorabji, R., 11, 128
- Souilhé, J., 122
- Stamatellos, G., 10, 128
- Taormina, D. P., 9, 127
- Tarrant, H., 10, 128
- Teofrasto, 21
- Theiler, W., 9, 17, 111, 125
- Trotta, A., 74, 128
- Trouillard, J., 27, 43, 83, 89, 102, 128,  
129
- Verdenius, W. J., 9, 129
- Vieira, T. A. R., 25, 122
- Volkman, R. E., 23, 121
- Volpe, E., 129
- Wagner, M. F., 71
- Wallis, R. T., 10, 129
- Waszink, J. H., 9, 129
- White, D., 68, 70, 127
- Wilberding, J., 24, 28, 35, 49, 59, 74,  
75, 122, 125
- Xavier, M. L. L. O., 100, 127
- Yount, D. J., 9, 35, 129
- Zagarozza, J., 122
- Zalta, E. N., 9, 12, 123, 125
- Zamora Calvo, J. M., 43, 129
- Zeto, 18, 19
- Zilles, U., 94, 129
- Zostriano, 17
- Zótico, 18

**Título:** Introdução ao estudo de Plotino: uma leitura das *Enéadas*

**Autor:** João Rebalde

© 2023, João Rebalde e Edições Afrontamento

**Capa:** Departamento gráfico das Edições Afrontamento

**Edição:** Edições Afrontamento, Lda.

Rua de Santa Catarina, 895 – 2.º Dto. – 4000-455 Porto

[www.edicoesafrontamento.pt](http://www.edicoesafrontamento.pt) / [comercial@edicoesafrontamento.pt](mailto:comercial@edicoesafrontamento.pt)

**ISBN:** 978-972-36-2037-5

**Colecção:** Biblioteca de Filosofia / 52

**Depósito legal:** 524919/23

**N.º edição:** 2220

**Impressão e acabamento:** Rainho & Neves, Lda. / Santa Maria da Feira

[geral@rainhoeneves.pt](mailto:geral@rainhoeneves.pt)

**Distribuição:** Companhia das Artes – Livros e Distribuição, Lda.

[Comercial@companhiadasartes.pt](mailto:Comercial@companhiadasartes.pt)

DOI: <https://doi.org/10.21747/9789893517710/int>

Esta publicação é financiada por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia / Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (FCT/MCTES), no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto com a referência UIDB/00502/2020.

**fct** Fundação  
para a Ciência  
e a Tecnologia

**IF** : Instituto  
: de  
: **Filosofia**  
UNIVERSIDADE  
DO PORTO





