



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ROBERT BRENNER BARRETO DA SILVA

**A RELAÇÃO METAFÍSICA ENTRE MATÉRIA E MAL NA FILOSOFIA DE
PLOTINO**

FORTALEZA

2021

ROBERT BRENNER BARRETO DA SILVA

A RELAÇÃO METAFÍSICA ENTRE MATÉRIA E MAL NA FILOSOFIA DE PLOTINO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos.

FORTALEZA

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S583r Silva, Robert Brenner Barreto da.
A relação metafísica entre matéria e mal na filosofia de Plotino / Robert Brenner Barreto da Silva. – 2021.
207 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2021.

Orientação: Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos.

1. Plotino; Enéadas; metafísica; cosmologia; matéria; mal. I. Título.

CDD 100

ROBERT BRENNER BARRETO DA SILVA

A RELAÇÃO METAFÍSICA ENTRE MATÉRIA E MAL NA FILOSOFIA DE PLOTINO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Aprovada em: 10/08/2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos (Orientador).

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Vicente Thiago Freire Brazil

Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra

Universidade Federal de Sergipe (UFS)

AGRADECIMENTOS

Sou grato ao meu Salvador Jesus Cristo pela oportunidade de cursar o Doutorado. A minha esposa, Rayanne, por seu afeto. Aos meus pais, Sr. Lúcio e Sra. Bruna, e aos meus sogros, Sr. Maciel e Sra. Terezinha, pelo suporte durante a trajetória.

Ao Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos, digno de louros por suas contribuições à filosofia antiga, por colocar sua erudição a serviço de seus alunos, sem distinguir feriados. O privilégio de sua orientação contribuiu para diminuir os prováveis equívocos desta empresa.

A Profa. Dra. Francisca Galiléia por disponibilizar sua expertise em neoplatonismo e pelas preciosas contribuições que ofereceu por ocasião da banca de Qualificação e de Defesa.

Ao Prof. Dr. Vicente Brazil por toda a parceria acadêmica, nutrida por sua rica formação intelectual, sempre estimulando os estudos desta pesquisa para o melhor.

Ao Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra (UFS) por ter compartilhado seus conhecimentos sobre Plotino, com o rigor que lhe é peculiar, aprimorando o texto. Desde o Mestrado tem sido uma referência para minha formação.

Ao Prof. Dr. Bernardo Brandão (UFMG). Sua erudição e simplicidade, próprias de um bom mestre, foram essenciais para o aprimoramento da redação, sem esquecer-se de sua generosidade de visar o crescimento da tese independentemente de suas convicções pessoais.

Aos Profs. da Filosofia, especialmente Drs. Custódio, Cida, J. Carlos, Ursula, Cícero, Odílio, Atila, Hugo, Kleber e Manfredo; aos profissionais da UFC, em particular ao Sebastião por sua incansável disposição e ao Prof. Dr. Felipe S. pela sábia gestão na crise. Aos amigos Rui, Gabriel, Márcio, Zora, Antonio, Marcelo, Marden, Suelen, William, Bruno, Régio e Inês.

Aos Profs. Drs. Gary Gurtler (Boston College), Dominic O'Meara (University of Fribourg), Marita S. Cruz (Universidad de Buenos Aires), Junior Baracat (UFRGS), Mauricio Marsola e Rafael Gomes (UNIFESP) por terem disponibilizado seus textos e encorajarem a pesquisa, mesmo discordando dela. À Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

RESUMO

O objetivo desse trabalho é analisar a relação metafísica entre matéria e mal nas *Enéadas* de Plotino. A conjunção desses conceitos é estabelecida pelo filósofo por identidade. Tal formulação é controversa, pois toda a realidade é principiada pelo Uno/Bem (*hén agathón*), ao passo que, se a matéria pertence à emanção regida pelo Bem, e a matéria é mal, emerge o problema de uma possível concepção do mal como derivado do Bem. Textos como o *Sobre o que são e de onde vem os males* I.8[51], *Sobre a Matéria* II.4 [12] e outros de natureza argumentativa semelhante proporcionam o entendimento *prima facie* de que Plotino admite a matéria como princípio explicativo para o mal. Além desse problema de fundo, em excertos dos referidos tratados, há a clara referência à matéria enquanto condição necessária, ainda que não suficiente, à constituição do cosmos sensível. Se a matéria possui esse papel ontocosmológico, tal consideração é coerente com aquela noção inicial da matéria como vinculada ao mal? A matéria é um problema digno de estudo ainda por motivar outras controvérsias importantes entre os *scholars* de Plotino. Entre essas questões há duas principais: se a matéria seria gerada ou não e se seria o mal absoluto. A esses dois grandes problemas, de certa forma, associam-se à necessidade de escolher entre dois pressupostos interpretativos: o do dualismo, que estabelece a matéria como princípio independente do Uno; e o do monismo, que tenta integrar a matéria dentro do todo da emanção proveniente do Uno como princípio único. Conforme se discutirá ao longo do trabalho, quer seja por um caminho ou por outro, a explicação da matéria precisará ser coerente com o todo da filosofia de Plotino. Do contrário, dever-se-ia avaliar como frágil a construção plotiniana, pelo menos sob esse aspecto de sua metafísica. O exame do binômio matéria-mal é consequência do que se deve apreender da exploração de dois níveis compreensíveis: o que se obtém da análise dos textos *in loco* e a interpretação mais coerente sobre eles na forma de conjunto. Para tal, será proposta a apreciação dos tratados V.2[11], I.6 [1], I.8 [51]. II.4[12], II.5[25], III.6[26], III.9[13], IV.8[6] e II.9[33] de Plotino, cuja ordem de análise é de caráter temático-expositivo; e dos referenciais teóricos de interpretação, dos quais se destacam Schäfer (2004) e Opsomer (2007). Esses dois níveis se refletem em dois parâmetros metodológicos: a) exegético e b) filosófico. Em primeiro lugar, deve-se perseguir a interpretação mais precisa do que dizem os textos do filósofo; em segundo, se o conteúdo filosófico interno ao desenvolvimento desses textos conduz a uma inferência consistente. Em suma, se a conclusão plotiniana se segue de suas próprias premissas metafísicas.

Palavras-chave: Plotino; Enéadas; metafísica; cosmologia; matéria; mal.

ABSTRACT

The aim of this research is to analyze the metaphysical relationship between matter and evil in Plotinus' *Enneads*. The conjunction of these concepts is established by the philosopher by identity. Such a formulation is controversial, because all reality is grounded in the One/Good (*hén agathón*), whereas, if matter belongs to the emanation ruled by Good, and matter is evil, the problem of a possible conception of evil as derivative of the Good arises. Texts such as *What evils are and where they come from* I.8 [51], *On Matter* II.4 [12] and others of a similar argumentative nature provide the *prima facie* understanding that Plotinus admits the matter as an principle of explanation for the evil. In addition to this fundamental problem, in excerpts from the aforementioned treatises there is a clear reference to matter as a necessary, although not sufficient, condition for the constitution of the sensible cosmos. If matter has this ontocosmological role, is this consideration coherent with that initial notion of matter as linked to evil? The matter is a problem worthy of study also as it motivates other important controversies among Plotinus scholars. Among these questions there are two main ones: whether matter would be generated or not and whether it would be absolute evil. These two major problems are associated with the need to choose between two interpretive assumptions: that of dualism, which establishes matter as an independent principle of the One; and that of monism, which tries to integrate matter into the whole of the procession that comes from the One as a single principle. As will be discussed throughout the work, whether by one way or another, the explanation of the matter will need to be consistent with the whole of Plotinus' philosophy. Otherwise, the Plotinian construction should be evaluated as fragile, at least under this aspect of his metaphysics. The success of this examination of the matter-evil binomial depends on two levels of comprehension: what is obtained from the texts *in loco* and the more coherent interpretation of them as a whole. To achieve this goal, it will be proposed to read treatises V.2[11], I.6 [1], I.8 [51]. II.4[12], II.5[25], III.6[26], III.9[13], IV.8[6] and II.9[33] of Plotinus. The order of analysis follows a thematic-exhibitory character; as well as the main references of interpretation on the subject, from which Schäfer (2004) and Opsomer (2007) stand out. These two levels are reflected in two methodological parameters: a) exegetical and b) philosophical. First, the interpretation of what the philosopher's texts say must be pursued; second, whether the philosophical content internal to the development of these texts leads to a consistent inference. In a word, if the Plotinian conclusion follows from its own metaphysical premises.

Keywords: Plotinus; Enneads; metaphysics; cosmology; matter; evil.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	07
2	A COMPREENSÃO DA MATÉRIA E DO MAL EM PLOTINO: PRESSUPOSTOS TERMINOLÓGICOS E METAFÍSICOS	26
3	A MATÉRIA E O MAL NAS ENÉADAS DE PLOTINO: DIFERENTES ELABORAÇÕES AO LONGO DO CORPUS	44
3.1	I.6[1] Sobre o Belo: a relação Belo e Bem, feio e mal	44
3.2	I.8[51] Sobre o que são e de onde vem os males: a confluência entre mal e matéria.....	56
3.3	II.4[12] Sobre a Matéria: o estatuto conceitual da matéria	76
3.4	II.5[25] Sobre o que está em potência e em ato: a matéria como pura potência.....	92
3.5	III.6[26] Sobre a impassibilidade dos incorpóreos: a natureza informe da matéria	98
3.6	III.9[13] Considerações diversas: a matéria como derivada metafisicamente	111
3.7	IV.8[6] A descida da alma aos corpos: a ontocosmologia plotiniana.....	116
3.8	II.9 [33] Contra os Gnósticos: o cosmos contra o dualismo fundamental.....	131
3.9	Síntese sistemática dos tratados	158
4	O DEBATE INTERPRETATIVO SOBRE O PROBLEMA METAFÍSICO DA RELAÇÃO ENTRE MATÉRIA E MAL NA FILOSOFIA DE PLOTINO	165
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	195
	REFERÊNCIAS	199

1. INTRODUÇÃO

O objetivo desse trabalho é analisar a relação metafísica entre matéria e mal nas *Enéadas* de Plotino. A conjunção desses conceitos é estabelecida pelo filósofo por identidade. Tal formulação é controversa, pois toda a realidade é principiada pelo Uno/Bem (*hén agathón*), ao passo que, se a matéria pertence à emanção regida pelo Bem, e a matéria é mal, emerge o problema de uma possível concepção do mal como derivado do Bem. Textos como o *Sobre o que são e de onde vem os males* I.8[51], *Sobre a Matéria* II.4 [12] e outros de natureza argumentativa semelhante proporcionam o entendimento *prima facie* de que Plotino admite a matéria como princípio explicativo para o mal.

Todavia, considerando que sua filosofia se constitui por um estreito encadeamento metafísico segundo o qual tudo o que provém do Uno é bom, como explicar o mal? Além desse problema de fundo, em excertos dos referidos tratados, há a clara referência à matéria enquanto condição necessária, ainda que não suficiente, à constituição do cosmos sensível. Se a matéria possui esse papel ontocosmológico, tal consideração é coerente com aquela noção inicial da matéria como vinculada ao mal?

De uma maneira ou de outra, pode-se prenciar um importante pressuposto na exposição argumentativa de Plotino: o de que, necessariamente, as causas para tal problema não podem se referir ao que é, mas devem estar relacionadas ao que não é. Haja vista a axiomática de que o Uno é perfeito e de que assim se segue com o ser. Ou seja, o problema do mal envolve uma conceituação estranha à natureza do ser, que é bela e boa. Nesta perspectiva, a razão preliminar para que a matéria seja descrita como recurso explicativo para o mal consiste em sua designação como não-ser.

Entretanto, o que é material, isto é, o sensível, e mesmo a própria matéria parecem possuir aplicação cosmológica na filosofia de Plotino. Neste sentido, supõe-se que o filósofo reconhece papéis importantes da matéria no tocante à constituição dos sensíveis e dos corpóreos. Teria Plotino desenvolvido uma argumentação incoerente, no que diz respeito ao diálogo interno das premissas de seu pensamento? Ou é compatível a aceitação da descrição da matéria ora como mal e ora como cooperadora passiva da constituição do cosmos? A matéria é um problema digno de estudo ainda por motivar outras controvérsias importantes entre os

scholars de Plotino. Como recompõe o intérprete, dessas questões há duas principais: se a matéria seria gerada ou não e se seria o mal absoluto¹.

A esses dois grandes problemas, de certa forma, associam-se à necessidade de escolher entre dois pressupostos interpretativos: o do dualismo, que estabelece a matéria como princípio independente do Uno; e o do monismo, que tenta integrar a matéria dentro do todo da emanção proveniente do Uno como princípio único. Conforme se discutirá ao longo do trabalho, quer seja por um caminho ou por outro, a explicação da matéria precisará ser coerente com o todo da filosofia de Plotino. Do contrário, por conseguinte, dever-se-ia avaliar como frágil a construção plotiniana, pelo menos sob esse aspecto de sua metafísica.

A simples adesão a uma dessas perspectivas metafísicas ou a uma terceira não alteraria essencialmente o enlace dos argumentos que levam a vinculação da matéria ao mal. Por outro lado, cada uma delas traz consigo outros pontos a requererem atenção. No caso monista, por exemplo: se a matéria é engendrada no contexto da emanção, a partir de qual princípio hipostático ela é produzida e de que maneira isso ocorre? Diretamente do Uno ou pela intermediação da Alma? Se a matéria é mal, em que medida associá-la ao Uno implicaria dificuldades? E como manter, de modo inteiramente coerente, a posição de que, embora a matéria pertença à emanção, não tenha ela qualquer relação causal direta com o Uno? Por outro lado, se a matéria faz parte da emanção, e se ela de algum modo se relaciona com o Uno, de que maneira poderia ser dito que a matéria é princípio do mal?

No caso dualista, se a matéria independe do Uno, ela estaria em uma relação de competição com ele? A ordem processional se desdobra ontologicamente de cima para baixo, isto é, do Uno ao múltiplo. Considerando que a Alma é postulada após o Intelecto, então, se a matéria fosse considerada o mal, na condição de um segundo princípio, ela seria anterior ontologicamente à Alma? Sendo anterior, qual base teórica permitiria ter na matéria o parâmetro para asserir a degradação ontológica que se dá na multiplicidade?

Qual deveria ser a leitura prevalente sobre esse tema, a que estabelece uma correspondência estrita entre matéria e mal, conforme sugerem apoiar as próprias linhas do

¹ STAMATELLOS, 2012, p.1; 6: “The question of matter is a controversial issue in Plotinus scholarship. Eminent scholars have argued about two interrelated philosophical issues in the *Enneads*: Is matter the source of evil? Is matter generated or not? [...] On the problem of the generation of matter: two main perspectives can be observed. First, in the dualistic perspective, matter is independent of the One and not generated by it. This position is mainly proposed by Bréhier, Pistorius and Schwyzer. Second, in a monistic perspective, matter is dependent on and generated by the One. This position is mainly supported by Armstrong, Trouillard, O’Brien, Deck and Corrigan”.

texto de Plotino ou dessas mesmas linhas seria possível inferir um entendimento alternativo? Em outras palavras, a articulação supracitada se processa em um sentido unívoco? Independente do postulado de uma hipótese interpretativa, a discussão da questão envolve a realização de um árduo exercício compreensivo anterior, de acordo com o qual se devem discernir quais são as particularidades e os problemas associados ao binômio matéria-mal.

A emergência ou não de uma hipótese – ou o reforço da identificação do referido binômio – é consequência do que se deve apreender da exploração de dois níveis compreensíveis: o que se obtém da análise dos textos *in loco* e a interpretação mais coerente sobre eles na forma de conjunto. Esses dois níveis se refletem em outros dois parâmetros metodológicos de leitura: a) exegético e b) filosófico. Ou seja, em primeiro lugar, deve-se perseguir a interpretação mais precisa do que dizem os textos do filósofo; em segundo lugar, se o conteúdo filosófico interno ao desenvolvimento desses textos conduz a uma inferência consistente. Em suma, se a conclusão plotiniana se segue de suas próprias premissas metafísicas.

A formulação que delimita os contornos dessa problemática, e com a qual esse trabalho dialoga criticamente, no sentido de avaliar quais são os limites dessa concepção, foi recentemente recolocada pelo artigo do filósofo italiano Di Silva, que fez a análise da relação entre matéria e mal no contexto do tratado I.8. No excerto, lê-se em itálico a passagem da obra de Plotino (I.8 [51].5)², cujo entendimento é de que a matéria é absolutamente deficiente, portanto má, a qual é antecedida e seguida do comentário:

Plotino identifica tal conceito de Mal com a Matéria, o qual ele agora entende como o que é absolutamente destituído de medida - portanto, como o não-ser: *'sim, mas o mal não é nenhum tipo de deficiência, mas absoluta deficiência; algo que é apenas levemente deficiente do bem não é mal, pois este ainda pode ser perfeito no nível de sua própria natureza. Mas quando algo é absolutamente deficiente - como é a matéria - isso é essencialmente mal sem participar de nenhuma maneira do bem'* (PLOTINUS, 1966, I.8 [51].5). É muito importante ressaltar que agora o Mal emerge, em primeiro lugar, como

² Porfírio (233-305 d.C), discípulo de Plotino (205-270 d.C), foi o responsável por compilar os textos, editá-los e anexá-los a duas listas: cronológica, que divide os tratados por ordem biográfica; sistemática, que agrupa os trabalhos por aproximação temática. Essa última divisão visa a apontar também para uma crescente complexidade do sistema filosófico, que passa por reflexões éticas, cosmológicas, psicológicas, metafísicas, até chegar ao ápice da investigação sobre o Uno, que é o princípio fundamental de toda a filosofia de Plotino. Essa é a compreensão de Porfírio, mas não necessariamente a de Plotino. Em todo caso, em razão dessas classificações, fixou-se como citação técnica das *Enéadas* (seis novenas de tratados) a seguinte ordem: por meio da sucessão dos algarismos romanos e indo-arábicos, respectivamente o grupo de *Enéadas* (I a VI), a posição sistemática do tratado no grupo (1 a 9), a ordem cronológica (1 a 54), capítulo e intervalo entre linhas conforme edição grega.

não-ser e, mais especificamente, como o que é entendido como matéria. (DI SILVA, 2018, p.214, tradução nossa)³.

A identificação que Plotino faz entre matéria e mal no trecho acima causa mais problemas do que soluções, pois, inspirado na cosmologia do *Timeu*, ele parece atribuir papel positivo à matéria. Desta forma, como o que contribui para a realização da empresa do bem e da ontologia pode, ao mesmo tempo, ser o mal em si mesmo? Na obra *Plotinus' Theory of Matter Evil* essas questões são problematizadas: “Como pode a matéria ser uma força positiva na geração e simultaneamente negativa na sua própria natureza?” (CORRIGAN, 1996, p.3, tradução nossa)⁴. Continua: “Claramente, Plotino não deseja afirmar que o mundo físico é mal, pois, contra os gnósticos, e com o *Timeu* platônico, ele insiste na beleza, bondade e inteligibilidade potencial desse mundo. Nesse caso, contudo, o que pode significar dizer que a matéria é má?” (Idem, p.5, tradução nossa)⁵. Não sendo à toa que, à luz do que é explicitamente a posição de Plotino, Porfírio sugira como título para o II.9, em vez de “Contra os gnósticos”, *Contra aqueles que dizem que o demiurgo do cosmos e o cosmos são maus*⁶.

Em razão de essa posição expressar um amplo respaldo bibliográfico em torno da identificação entre matéria e mal, o procedimento de pesquisa recomenda investigar quais são as dificuldades e quais são as virtudes dessa proposta – a ser chamada, indistintamente, de “leitura tradicional”. Essa escolha se justifica na medida em que congrega diferentes concepções, as quais partem, entretanto, de um princípio comum de análise, qual seja: o de que a matéria é plenamente identificada à privação absoluta, o que implica que ela é princípio explicativo do mal. Como o próprio Plotino assevera no excerto citado: “sim, mas o mal não é nenhum tipo de deficiência, mas absoluta deficiência”. Paralelamente, a despeito da

³ “Plotinus identifies such a concept of Evil with Matter which he now understands as what is absolutely devoid of measure – therefore, as the non-being: “Yes, but evil is not in any sort of deficiency but in absolute deficiency; a thing which is only slightly deficient in good is not evil, for it can even be perfect on the level of its own nature. But when something is absolutely deficient –and this is matter- this is essential evil without any share in good” (Plotinus, 1966, I. 8 [51]. 5). It is very important to stress that now Evil emerges at first as the non-being and, more specifically, as what is understood as Matter”.

⁴ “How can matter be a positive force in generation and yet simultaneously negative in its own nature?”

⁵ “Clearly, Plotinus does not wish to assert that the physical world is evil, for against the Gnostics, and with Plato's *Timaeus*, he insists upon the beauty, goodness, and potential intelligibility of this world. In that case, however, what can it mean to say that matter is evil?”.

⁶ Porfírio, como fora mencionado, foi o editor e organizador da obra de Plotino, mas não apenas isso, ele oferece a mais completa biografia sobre o filósofo em análise, o que inspira o título atribuído ao seu texto introdutório à edição das *Enéadas*, a saber, o *Vita Plotini*. Para citar esse texto, será adotada a abreviação “V.P”, sendo indicado na sequência o capítulo bem como o intervalo de linhas no qual se podem encontrar as respectivas citações. No caso, o título alternativo do tratado II.9 localiza-se na seguinte referência: V.P.24,55-58: “II.9 Contra aqueles que dizem que o demiurgo do cosmos e o cosmos são maus”, doravante será adotada a tradução da *Vita* cf. BARACAT, 2006, p.203.

concordância ou não em relação ao binômio matéria-mal, é difícil deixar de reconhecer as dificuldades com as quais Plotino aborda a matéria:

O ponto realmente significativo do qual se deve estar consciente é este: a questão da matéria embarçou Plotino de tantas maneiras ao longo de sua carreira, então ele evidentemente deve ter sentido que não deu a última palavra acerca desse quebra-cabeça (CORRIGAN, 2005, p.117, tradução nossa)⁷.

A empresa desse trabalho não tem a pretensão de refutar a interpretação canônica existente sobre o tema. Diga-se de passagem, a compreensão tradicional, caracterizada pela identificação entre matéria e mal, baseia-se em expressas referências textuais de Plotino, além de contar com rigorosa e densa bibliografia favorável. A pesquisa se limita a investigar quais são os problemas que os textos de Plotino apresentam ao lidar com o tema. Particularmente, indaga se a leitura tradicional é inteiramente bem sucedida na articulação de matéria e mal. Não sendo objeto de consenso em sentido estrito, há também quem conteste a leitura tradicional:

Para a maioria dos intérpretes, o caso parece ser claro: Plotino identifica matéria e mal, como ele afirma sem rodeios no I.8 [51] que a 'última matéria' é 'mal', e até mesmo 'mal em si'. Neste artigo, eu desafio esta visão: como e por que Plotino deveria ter pensado a partir da matéria, [...] de sua derivação ontológica do Uno e do Bem, o mal? Uma reconstrução racional dos princípios de Plotino não deve admitir o paradoxo de que o mal vem do Bem, nem fugir da tarefa de interpretar os textos sobre o mal enquanto parte compatível com a sua filosofia como um todo. [...] Quando Plotino chama a matéria de mal, ele o faz metonimicamente [...] (SCHÄFER, 2004, p. 266, tradução nossa)⁸.

Com tudo isso o presente trabalho intenciona perguntar se há possibilidade de uma leitura alternativa. Em última instância, se esse caminho se mostrar viável, torna-se necessário examinar se tal hipótese pode contribuir para lidar com uma série de dificuldades que a alegada identificação entre matéria e mal suscita. Para que o empreendimento chegue a bom termo, será proposta a apreciação de um conjunto de textos, cuja ordem de análise é de caráter temático-expositivo: V.2[11], I.6 [1], I.8 [51]. II.4[12], II.5[25], III.6[26], III.9[13], IV.8[6] e II.9[33].

Nos trechos capitais desses tratados há alguns dados em comum: 1) Plotino discorre sobre o feio estar vinculado à multiplicidade ou a não conformação à razão ordenadora, o que

⁷ “The really significant point to be aware of is this: the question of matter troubled Plotinus in different ways throughout his writing career. So he evidently must have felt that he had not said the last word on this puzzling question”.

⁸ “To most interpreters, the case seems to be clear: Plotinus identifies matter and evil, as he bluntly states in Enn. 1.8[51] that 'last matter' is 'evil', and even 'evil itself'. In this paper, I challenge this view: how and why should Plotinus have thought of matter, [...] of his derivation ontology from the One and Good, evil? A rational reconstruction of Plotinus's tenets should neither accept the paradox that evil comes from Good, nor shirk the arduous task of interpreting Plotinus's texts on evil as a fitting part of his philosophy on the whole [...] When Plotinus calls matter evil, he does so metonymically”.

implica a carência de determinações e qualidades próprias do ser. 2) Atribui ao mal a completa indeterminação ou privação de ser, não podendo ele conservar, nem por longínqua menção, qualquer referência ao ser ou à unidade.

Paralelamente à definição desses pressupostos, a matéria é inserida como o conceito que se identificaria a esse contexto de indeterminação metafísica, como fora apontado no excerto I.8.5. É preciso avaliar se há algum aspecto em que a matéria se distingue da absoluta privação, se há fissuras no amálgama estabelecido. A viabilidade de se desenvolver um argumento que consiga lidar com essa conceituação irá tornar possível a introdução ou não de uma hipótese alternativa à tradicional.

A consulta e análise dos tratados mencionados é tematicamente orientada. Portanto, não se farão comentários em sentido *stricto*, o que tornaria inviável o empreendimento pela sua extensão e complexidade. A tese consiste em investigar, nos textos específicos ao concernente objeto de estudo, a coerência metafísica do binômio matéria-mal na filosofia de Plotino. Tal tentativa almeja enriquecer os estudos sobre a referida temática, atualizando a reflexão e analisando os argumentos pertinentes, quer sejam do próprio filósofo, quer sejam da literatura especializada.

Tendo em mente alguns pressupostos dos quais Plotino parte, determinados questionamentos podem emergir. Por exemplo, a matéria como uma das noções necessárias à instituição do composto não exerce função ontocosmológica? A pergunta referente ao composto se reflete em outra: se a matéria é necessária para a constituição do cosmos sensível, ela não exerceria um papel explicativo incapaz de ser redutivo à ideia de privação? De outro modo, a privação *simpliciter* daria suporte à constituição do mundo?

Para além do aspecto ontológico da discussão, é indispensável atentar para os matizes epistemológicos dela. Em relação aos sensíveis, são apenas a partir deles que se podem cogitar as Ideias. A matéria, por sua vez, é descrita como um dos pré-requisitos para o estabelecimento da ordem sensível, a qual é apreciada positivamente. É neste sentido que Plotino afirma que, se não reconhecermos a beleza do cosmos sensível, jamais estaremos aptos a apreciar a beleza das Formas:

Haverá alguém de pensamento tão preguiçoso e tão resistente que ao contemplar a totalidade das belezas presentes no sensível, e a totalidade da simetria, e este grandioso ordenamento, e a forma transluzente nos astros, embora estejam distantes, não deduza disto, - arrebatado de respeito sacro - da qualidade dos efeitos a qualidade da causa? Então, é que nem percebeu as

coisas daqui, nem viu as de lá (PLOTINO, II.9[33] 16, 49-57, trad. BARACAT, 2006).

Se por um lado a multiplicidade do cosmos sensível e dos entes compostos de matéria pode ser apreciada em função da beleza presente neles – legatárias da atividade demiúrgica inerente ao cosmos – por outro lado, a multiplicidade última atribuída ao não-ser incorre na impossibilidade de receber qualquer inteligibilidade ou unidade. Portanto, este seria, rigorosamente, o domínio do mal.

Ao passo que o filósofo dignifica a beleza sensível, demonstrando que ela está intimamente conectada com a apreensão adequada do inteligível, ele parte da perspectiva de que quem não consegue reconhecer o valor do sensível é por que tem preguiça intelectual de chegar a essa constatação, adotando uma espécie de caminho mais fácil, qual seja: assumir uma leitura pouco complexa da realidade, afastando as inúmeras gradações possíveis entre Uno, Inteligível, sensível e não-ser.

Por conseguinte, a metodologia de trabalho se orienta pela análise dos textos de modo conjunto e não apenas pelo destaque dos tratados I.8 e II.4, cuja indispensabilidade é consensual, mas também pela consideração precípua das implicações da arquitetura metafísica da filosofia de Plotino. A plausibilidade de justificar uma interpretação sobre o problema da relação metafísica entre matéria e mal depende dela conseguir se apoiar sobre dois eixos teóricos, a saber: exame dos conceitos nos textos pertinentes e articulação deles no sistema⁹ filosófico de Plotino, o que responde aos parâmetros exegéticos e filosóficos aludidos.

Nas *Enéadas* de Plotino, pode-se observar a centralidade da compreensão sobre o mal na ideia de inconformidade à razão ordenadora, de privação, de não-ser ou de dispersão na multiplicidade como absolutos opostos ao Inteligível. Logo, isto significa que não será satisfatório postular qualquer princípio explicativo para o mal se o requisito da definição não for atendido: no caso da matéria, se ela não for plenamente reduzível ao não-ser absoluto. A percepção desse entrelaçamento conceitual se constitui como caminho para averiguar qual interpretação é mais coerente: se é a proposta tradicional ou uma espécie de visão alternativa.

Pretende-se investigar se a identificação matéria-mal é peremptória nas passagens dos tratados ou se seria mais adequado redimensionar o sentido da asserção referente à identidade

⁹ Sempre que utilizar o termo “sistema” quero dizer que há certa unidade na filosofia de Plotino, uma espécie de todo teórico no qual se podem articular as múltiplas facetas de sua filosofia. Ou seja, trata-se de um todo esquemático ou explicativo, não pretendendo lançar sobre Plotino expectativas modernas.

no bojo do conjunto de argumentos apresentados, em que ao menos fosse mitigado o peso da vinculação da matéria ao mal. Porque, como será discutido doravante, se a matéria acumular outros predicados e funções para além daquele que a identifica à privação *simpliciter*, tais como o de que é substrato, dever-se-ia, pelo menos na ordem de investigação, colocar o entendimento do binômio matéria-mal sob suspeita. Dada à complexidade de tais conceitos e a maneira multiforme como são articulados nas *Enéadas*, torna-se necessária a análise mais ampla e pormenorizada de suas naturezas e implicações.

Assim, a pesquisa se norteia por dois eixos então referidos: 1) o levantamento das passagens nas quais Plotino disserta sobre a matéria e o mal, a fim de inquirir a possibilidade de apreensão de uma constante exegética que destoe daquela que é, a princípio, apresentada nos tratados I.8 e II.4; 2) a análise da construção metafísica de Plotino com intuito de avaliar a coerência do conceito de mal atrelado à noção de matéria, do ponto de vista do processo emanativo pelo qual se edifica a filosofia do neoplatônico.

Em relação ao segundo eixo da pesquisa, faz-se necessário argumentar mediante a explicitação da metafísica de Plotino, a fim de evidenciar se e como o encadeamento de seus princípios filosóficos permite acomodar de modo adequado a ideia da matéria como princípio explicativo para o mal. Ora, a preocupação primordial da filosofia de Plotino consiste em tentar compreender como do uno se concebe o múltiplo. A argumentação desenvolvida por ele está alicerçada em dois movimentos metafísicos, quais sejam: o da processão (*proódos*) e o do retorno (*epistrophé*), cujas “leis” e “princípios” serão explicados na próxima seção. Através destes mecanismos, compreende-se tanto que toda a realidade provém do Uno quanto estabelece um vínculo entre aquilo que é causado e o que é causa. Acerca desses termos¹⁰, deve-se ter em mente que subjacente a eles pode haver uma diferença técnica:

Berti, para tratar da passagem da unidade à multiplicidade nos sistemas neoplatônicos se utiliza do termo Emissão. No entanto, para tratar da passagem da unidade à multiplicidade optamos por utilizar o termo Processão, dado que o termo mais utilizado em grego para se referir à tal passagem é *πρόδος*. Ademais, entendemos que o termo processão é o que melhor se adéqua ao pensamento neoplatônico por refletir a concepção de um processo marcado por três momentos: processão, permanência e retorno. O movimento de Processão, diferente do que seria em um movimento emanatório, não tem

¹⁰ NOGUEIRA, 1998, p. 386: “Alguns estudiosos chamam de emanatismo ou criacionismo. Resolvemos adotar a expressão processão porque a mesma é utilizada por estudiosos como Bréhier, Gandillac, Mehlis e Trouillard, para não citar todos. É bem verdade que Plotino utiliza poucas vezes o substantivo *proódos*. O termo mais utilizado por ele, para significar processão corresponde ao verbo *προβαίνω*; mesmo assim, nos parece menos problemático usar o termo processão em vez de emissão”.

um fim, dado que na processão sempre há o retorno e o proceder da e para a causa (CUNHA, 2018, p. 52).

Do ponto de vista puramente terminológico, o vocábulo “processão” é o mais preciso para referir o termo *πρόοδος*. Assumindo que os três momentos da processão, permanência e retorno refletem como Plotino articula os seus princípios filosóficos, ter-se-ia que utilizá-lo no corpo do trabalho a fim de fazer jus à filosofia de Plotino. Nesse caso, o vocábulo *emanação* poderia ser empregado como um sinônimo a designar a mesma semântica técnica. Embora concorde com essas fases estruturantes do sistema plotiniano, compreendo que tal dinâmica finda em uma realidade *sui generis*, a saber, a da matéria. Ou seja, há um último termo da metafísica plotiniana que não é capaz de produzir ontologicamente. A matéria não supera a fase da indeterminação.

Na esteira desses pressupostos, utilizaria *processão* e *emanação* em virtude de que tais termos expressam os três momentos acima aludidos, além de ambos designarem um sistema metafísico derivacional. Contudo, em razão de haver essa polissemia técnica entre os intérpretes¹¹, procurarei empregar somente o termo *emanação*, a fim de evitar possíveis confusões conceituais em relação aos vocábulos supracitados.

De modo que tudo que, de alguma maneira, remeta ao Uno (*hén*) deve ser considerado como belo e bom. Entretanto, não se pode dizer que toda a realidade posterior – de um ponto de vista ontológico – é produto direto do *hén*. Há instâncias intermediárias em todos os níveis ontológicos, as quais mais diretamente transmitem a si como princípios para o ser daquilo que provêm deles. Desta feita, uma das questões fundamentais que esta pesquisa pode abordar, pela via do conjunto e de uma *big picture* da metafísica, é sobre se a matéria deve sua existência ou conceituação de alguma maneira ao Uno ou não.

Haja vista a necessidade de contextualizar a matéria de acordo com seus contornos metafísicos, torna-se imprescindível realizar um estudo sobre o esquema ontocosmológico do qual emerge o supracitado conceito. Antecipa-se a essa iniciativa a introdução da intuição básica da filosofia de Plotino: o postulado do Uno e da natureza produtiva dele. O Uno (*hén*), sendo perfeito, emana (*proódos*) algo ainda informe que retorna (*epistrophé*) contemplativamente a ele criando as condições para a definição do estatuto do Intelecto (*noûs*). Deste também procede a mesma instância conceitual que retorna ganhando o estatuto de Alma

¹¹ Ao evitar esta confusão terminológica nos contornos apontados, a escolha não se livra de dificuldades relativas a possíveis leituras filosóficas atreladas ao “emanacionismo”. Devo advertir para a manutenção desta padronização, mas o termo *processão* seria até mais intuitivo em relação ao próprio grego.

hipóstase (*psyché*), a partir da qual toda produtividade ontológica posterior depende. A multiplicidade, portanto, é originalmente explicada pela superabundância do Uno, sendo enriquecida pelos princípios logicamente posteriores a ele.

A filosofia de Plotino não apenas tem por fundamento último o Uno como tem a teleologia do pensar e da realidade voltada para ele¹². Por isso, diz-se que, para além de uma ontologia, há em Plotino uma Henologia¹³, o que significa a primazia do Uno sobre o ser, o pensar, o cosmos, o sensível e a realidade por extensão. Nessa perspectiva, segundo a qual tudo parece estar muito bem articulado em relação ao primeiro princípio, é oportuno indagar: quais fatores contribuem para a relação entre matéria e mal ser tecida de modo a introduzir um problema filosófico?

A querela interpretativa, no entendimento deste trabalho, tem raiz na maneira peculiar como Plotino articula o conceito de matéria (*hýle*) e privação (*stéresis*). Em última análise, é essa relação que precisará ser investigada. Contudo, tal procedimento pode ser complicado por três fatores agravantes, os quais, por sua vez, não explicam conceitualmente o problema nem ensejam uma resolução para ele. Porém, devem ser observados para que o itinerário de pesquisa não some obstáculos: 1) a pecha dualista atribuída ao platonismo; 2) a não sistematicidade dos escritos de Plotino, o que dificulta apreender qual a posição última do autor em relação a temas sobre os quais ele aparentemente ou possivelmente varia de compreensão ao longo do *corpus*; 3) a não univocidade na definição dos conceitos devido a particularidades redacionais.

1) A preconcepção de que o platonismo nega a matéria, o corpo ou os sensíveis está em grande medida associada à supremacia interpretativa de certas passagens, as quais, se lidas isoladamente, são assimiladas como se representassem a palavra última de Platão sobre o tema. O passo mais emblemático é o que diz ser o corpo o cárcere da alma (*Fédon* 62b4, idem *Górgias* 493a1-2, que propõe a equivalência pitagórica *sôma/sêma*.). Contudo, quando se articulam essas noções com o conjunto de argumentos e ideias dos diálogos, depreende-se que a literalidade de certas expressões não guarda coerência com o constructo filosófico platônico

¹² PLOTINO, VI. 2[43] 11,38, trad. IGAL, 1992 : “El Uno es principio y fin (*arché kai télos*)”.

¹³ BEZERRA, 2006, p.13: “[...] a ontologia é somente um dos paradigmas metafísicos criados pela filosofia grega [...] nos pré-socráticos, o problema da origem e do fundamento de todas as coisas foi formulado, com uma linguagem técnica de tons pitagóricos totalmente dissonantes com respeito à linguagem ontológica, a partir do confronto entre o Uno e o Múltiplo e da Identidade com relação à Diferença. Por essa razão, os historiadores da Filosofia, a partir de Etienne Gilson, adotaram o termo *henologia* para indicar aquele peculiar modo transcendente de entender o *princípio* presente na tradição pitagórica e platônica. O princípio é entendido como o Uno absolutamente simples, *superior a todo ser e pensar* (contra Parmênides e contra Aristóteles, para os quais o Absoluto é sempre ser-e-pensar), por fim, *como nada de tudo*; como consequência, o ser e a inteligência são colocados em uma ideal hierarquia da realidade, não em primeiro lugar, mas em segundo e terceiro postos”.

geral. Não é possível conhecer prescindindo das sensopercepções enquanto instância cognitiva que remeta o pensamento para a intelecção dos paradigmas. Logo, aquilo que é material ou sensorial não é destituído de beleza e valor. Até porque tudo o que é referido nos sensíveis tem como causa o arquétipo intelectual.

A oposição entre matéria e espírito, bem e mal, é uma prerrogativa assumida pelo gnosticismo contra o qual Plotino se posicionou em II.9[33] e nos demais escritos chamados antigñósticos¹⁴. O argumento geral a ser filosoficamente discutido e exegeticamente analisado é de que dois expedientes teóricos explicam o não-ser e, como tal, servem como critérios para conceituar o mal, quais sejam: a) a inconformidade à razão ordenadora e b) a dispersão absoluta na multiplicidade.

Por conformação, deve-se entender o processo pelo qual os entes participam das Formas inteligíveis, de maneira que a não participação resulta na inconformidade à racionalidade do cosmos regida pelos *lógoi* da alma em observância ao que preconiza o *Noûs*. A dispersão na multiplicidade, por sua vez, está relacionada ao grau de distanciamento da unidade. Esse afastamento, no limite, implica a privação e multiplicidade absoluta, sendo este o âmbito conceitual do mal.

Para advogar em favor das escolhas que orientam o itinerário da pesquisa, especialmente no que tange ao apontamento dos fatores problemáticos a serem enfrentados, é necessário tecer algumas considerações preliminares¹⁵: as *Enéadas*, seis conjuntos de nove tratados, foram editadas por Porfírio, discípulo de Plotino. Ele, além de fazer correções e revisões ao texto, adicionou títulos e os anexou a ordenamentos: sistemático e cronológico.

Contudo, estudos filológicos indicam que, para chegar à marca de 54 tratados, fórmula que é oriunda da proporção seis por nove, símbolo da perfeição para os egípcios, Porfírio teria feito divisões de modo artificial. Um exemplo robusto de como esse processo editorial teria sido feito é o texto antigñóstico cuja subdivisão nos tratados III 8[30], V.8 [31], V.5 [32] e II.9[33] (cf. SOARES, 2003, p.111) se alinha a propositura de que houve intervenções de Porfírio.

¹⁴ Inclusive, o filósofo sabia do risco de ter a sua filosofia e a da tradição clássica confundidas pela interpretação gnóstica dos conceitos fundamentais da metafísica, vide ULLMANN, 2002, p.103: “Plotino percebia o perigo de a filosofia helênica e a sua serem confundidas com o gnosticismo”.

¹⁵ A fim de precaver o projeto contra falsas generalizações, bem como das fragilidades textuais inerentes ao estudo de filosofia antiga, utilizar-se-á a obra que versa sobre as premissas filológicas e as ferramentas de trabalho para filosofia antiga: Cf. ROSSETI, 2006.

2) Por essa razão, não se deve causar espanto a consulta a diferentes textos até porque, em alguns casos, eles compunham um mesmo trabalho. Nesse sentido, a opção por interpretar o problema à luz de um conjunto de textos é razoável. Considerada a abordagem não sistemática, torna-se legítimo investigar se a identificação entre matéria e mal é acidental na obra de Plotino ou se ela é em sentido primário uma tese do filósofo. Gerson adverte sobre o caráter não sistemático dos escritos de Plotino: “[...] os escritos de Plotino dificilmente podem ser caracterizados como sistemáticos, embora exista um sistema plotiniano no sentido de que há entidades básicas, princípios de operação, e um esforço para uma explicação unificada do mundo (GERSON, 2006, p.1, apud REEGEN, 2007, p.15).

Contudo, deve ser sublinhado que há forte teor sistemático entre as ideias desenvolvidas por Plotino, o que torna rigoroso o encadeamento metafísico proposto por ele. A não sistematicidade assinalada como uma possível dificuldade está relacionada a não progressão interna entre os textos, o que demanda variadas incursões a fim de que se possam depreender as convergências e divergências entre os referidos tratados, conforme o intérprete expõe:

A filosofia de Plotino é bastante sistemática. Não obstante, uma vez que não é desenvolvida gradualmente por meio de qualquer progressão organizada dentro dos tratados, é assumida como um todo no tratamento de cada tópico individual. O sistema somente pode ser apreendido através de repetidas leituras (GERSH, 2019, pp.1-2, tradução nossa) ¹⁶.

Sobre a metodologia de analisar conjuntamente os textos e os problemas, ela não é uma quimera. Mesmo Opsomer, que se alinha a concepção de que a matéria seja o princípio explicativo para o mal, reconhece estudos que propõem a análise na forma de conjunto em vez de tomar a matéria como objeto isolado de investigação. Foi o caso de Schäfer, que entendia “não fazer sentido chamar a matéria mal enquanto for considerada isolada do resto da emanção proveniente do Bem” (OPSOMER, 2007, p.183, tradução nossa)¹⁷.

Nesse sentido, remeter o tratamento da matéria – que é particularmente enfocada nos textos I.8 e II.4 - para uma reflexão vocacionada para as relações com a emanção implica a incursão necessária a diferentes textos e questões. É preciso levar em consideração o conceito de matéria em perspectiva com todo o processo emanativo do Uno/Bem ao múltiplo pressuposto

¹⁶ “Plotinus’ philosophy is quite systematic although, since it is not constructed gradually through any organized progression within the treatises but is assumed as a whole in the treatment of each individual topic, the system can only be grasped through repeated readings”.

¹⁷ OPSOMER, 2007, p.183: “Schäfer (Cf. Schäfer. *Unde Malum*, pp.133-134) may have overstated his point, but he is definitely on to something. At the origin of his interpretation lies the thought that it does not make sense to call matter evil as long as it is considered in isolation from the rest of the emanation from the good”.

pela metafísica de Plotino. Após um longo itinerário de estudo, dedicado a entender o conceito de matéria corpórea, Nince chega a mesma percepção metodológica:

É importante notar, contudo, que o conceito de matéria corpórea traz consigo a noção de matéria em geral, o que, por sua vez, *necessariamente se conecta as fundações metafísicas de Plotino*. O que de maneira bela ilustra a qualidade centrípeta do pensamento de Plotino: de qualquer parte de seu texto, mesmo da mais curta, sua filosofia como um todo se revela através dela. (NINCI, 2016, p.159, tradução e grifo nosso)¹⁸.

O esforço de organizar os textos por temas principais é nobre, mas não nos exime de constatar a existência de tratados afins em diferentes grupos ou *Enéadas*. Para corroborar, o supracitado conjunto de tratados antignosticos, os quais são localizados em grupos distintos, mas partes de uma mesma redação e tema: uma crítica à posição gnóstica. Esses tratados são instrumentos incontornáveis para entender como Plotino compreende a matéria e o mal. Ora, se Plotino se dedicou a refutá-los, como admitir que ele incorreu na mesma articulação entre matéria e mal? Essa aparente contradição é apenas um dos sinais para a importância de levar em conta esse contexto argumentativo.

Por conseguinte, recorrer a um panorama bem delimitado de passagens que interessam à análise dos argumentos sobre o mal se torna imprescindível para uma apreciação mais completa dessa conceituação tão controversa. Plotino mesmo, na condição de exegeta, explorou em suas leituras de Platão a percepção metodológica de que Platão não teria dito a mesma coisa em todos os lugares¹⁹. Aqui, o viés interpretativo dualista radical, por vezes associado ao platonismo, dialoga com a necessidade de uma leitura conjunta dos textos e do exame sobre se a exposição textual deve ser entendida de forma dogmática ou didática²⁰:

Mas vamos agora falar da alma humana, que supostamente sofre todos os tipos de infortúnios no corpo e 'sofre' por cair em loucuras e apetites e medos e todos os tipos de outros estados malignos, e para os quais o corpo é um 'cárcere' ou 'túmulo' [...] E pergunte que visão ele tem de sua descida que não seja discordante consigo mesma porque as causas [que ele indica] para a descida não são idênticas (PLOTINO, IV.8[6] 3,1-7, tradução nossa)²¹.

¹⁸ “It is important to note, however, that the concept of corporeal matter is bound to bring the notion of matter in general into play, which in turn is necessarily connected to the foundations of Plotinian metaphysics. This beautifully illustrates the centripetal quality of Plotinus’ thought: from any portion of text, even the briefest, his philosophy as a whole shines through.”

¹⁹ SZLEZÁK, 2010, p.37: “Platão não ensina a mesma coisa em todos os lugares”.

²⁰ Acerca dessa interpretação, Wilberding (2006, p.7) pontua: “For all of these reasons it is best to take the genetic character of this account to be *διδασκαλίας χάριν*—for didactic purposes”.

²¹ Cf. GERSON, 2018, p.515.

Não obstante do *Fédon*²² e do *Fedro*²³ seja possível *prima facie* inferir uma compreensão exclusivamente negativa – em termos de ontoaxiologia – dos sensíveis e dos corpos, uma leitura na forma de conjunto permite entender que Platão tem uma percepção complexa acerca do estatuto dos sensíveis. Por um lado, ele é marca de decesso e degradação em relação ao inteligível. Por outro, ele é a imagem mais bela do inteligível.

O importante dessa exposição de Plotino sobre Platão é perceber como ele elege o critério capaz de dirimir as dúvidas ante ao espanto que o leitor pode ter ao apreender tão pesadas críticas ao corpo: “Expliquemos por que o pensamento de Platão a respeito disso parece inconstante: porque o motivo da descida das almas varia”²⁴. No que diz respeito ao conceito de matéria enunciado pelo neoplatônico, pergunta análoga poderia ser feita: o pensamento de Plotino é inconstante?

3) Plotino, devido a questões de estilo e mesmo de dificuldades oculares, não costumava se dedicar ao processo de escrita, pautando sua atividade intelectual pela vida escolar, conduzida de maneira predominantemente oral, prática comum ao platonismo e ao modo como laborou seu mestre direto, a saber, Amônio Sacas. Plotino veio a compor textos tardiamente, de maneira que o concurso da produção não foi regido pela sistematicidade nem pelo rigor redacional. Incluso nesse fator estilístico está o caráter elíptico e sintético com o qual o filósofo introduz teorias filosóficas de seus predecessores e as interpreta criticamente sem realizar o passo a passo que expecta o leitor extemporâneo.

A linguagem das *Enéadas* é um caso à parte na literatura grega. Nas *Enéadas*, dialética, exegese, alegoria e argumentação técnica se misturam ‘de modo angustiante’. A linguagem em que estão escritas é amiúde obscura e altamente elíptica. Porfírio nos relata que Longino, o maior crítico literário da época, suplicava por cópias de escritos plotinianos em perfeito estado, pois todas as que possuía apresentavam muitos erros. Entretanto, Porfírio nos assegura que as cópias em posse de Longino eram perfeitas. A verdade, revela, é que Longino, o mais eminente literato de seu tempo, não estava habituado ao estilo peculiar de Plotino expressar-se. Como se vê, o estilo de Plotino é tão elíptico, que até mesmo um grande intelectual de língua de grega, contemporâneo a ele, tem certeza de que faltam palavras no livro que lê (BARACAT, 2006, pp.39-40).

Assim, é preciso ampliar o conteúdo dos tratados de maneira a ponderar a respeito dos efeitos retóricos que cada texto expressa, levando em conta possíveis variações no uso de

²² Cf. PLATÃO, *Fédon* 65 a; 66c.

²³ Cf. PLATÃO, *Fedro*, 246c.

²⁴ Aqui, nas palavras de Sommerman, 2007 ou de Igal (1992, p.532).

termos, conceitos e contextos argumentativos. Disso não resulta que o texto seja ruim²⁵, não rigoroso ou que Plotino não estivesse consciente de suas escolhas redacionais, mas que há particularidades que precisam ser consideradas. Ao final, a proposta é discutir se o conceito de mal é coerentemente explicado pela posição do tratado I.8 [51] 5 e se esta deve, então, ser a baliza para os estudos relativos ao objeto de pesquisa.

Como serão analisados e definidos adiante, os conceitos de matéria, corpo e sensível são distintos, mas podem ser estudados como partes de um mesmo campo lexical. Essa perspectiva se justifica pela característica da metafísica de Plotino que se funda sobre o encadeamento entre o que é princípio e aquilo que é principiado.

Desta feita, uma vez que o corpo e o sensível só poderão ser pensados a partir da matéria, ainda que ela não possa ser considerada causa de absolutamente nada, a matéria é o substrato em que o ordenamento do cosmos sensível é estabelecido (através dos *lógoi*). Assim como entender a natureza do corpo envolve, de certa forma, pressupor o que é a matéria. Consignada a esta percepção teórica está a ideia de que o conceito de matéria não prescinde do estudo sobre noções circunvizinhas.

Conforme entende esse trabalho, existem algumas acepções possíveis para designar o conceito de matéria: 1) a matéria abstratamente pensada, identificada ao não-ser, à privação e à indeterminação (cf. I.8.5; II.4.12); 2) a matéria filosófica e cosmologicamente situada, enquanto substrato de todo vir-a-ser (cf. I.8.7; II.4.1). Nesse caso, ela é uma das condições de possibilidade para a constituição dos corpos e dos sensíveis, isto é, parte de uma composição metafísica na qual os princípios racionais são responsáveis por ordenar o conjunto do cosmos a partir do substrato; 3) a matéria enquanto aquilo que se apreende dos corpos e dos sensíveis, isto é, como o correlato informe do que é formal (cf. II.4.6); 4) a matéria como explicação para o mal na alma (cf. I.8.11).

Em outras palavras, através de (1) e (2) têm-se duas perspectivas diferentes e complementares sobre a matéria em si mesma, a (3) representa a intuição epistemológica da matéria como aquilo que é base do que possui natureza material. Esse terceiro significado passa necessariamente pelo entendimento do cosmos sensível e pela natureza material do cosmos. Destarte, fica explicada a linha de análise que inter-relaciona esses conceitos no contexto das *Enéadas* de Plotino; (4) faz referência a uma possível implicação da matéria no contexto da

²⁵ BARACAT, 2006, p.42: “Plotino é um escritor que suscita grande entusiasmo em seus leitores. Talvez apenas Platão, dentre os filósofos da Antigüidade, arrebatou-os tão intensamente quanto Plotino”.

alma. Mais precisamente, institui um conceito de matéria que é condicionado a sua relação com a alma, o que implica inferências de natureza metafísica e ética (axiológica).

A tentativa de apresentar um sumário conceitual da matéria, conforme os seus principais usos nos textos pertinentes das *Enéadas*, intenta fazer perceber a complexidade do conceito e auxiliar a delimitação do problema em estudo. A reunião dessas acepções deve contribuir para reforçar a identidade entre matéria e mal ou para por limites a essa identificação, já que todos os predicados atribuídos à matéria precisarão estar contemplados na ideia de absoluta deficiência ou privação. Do contrário, o amálgama explicativo proporcionado pelo binômio matéria-mal se encontraria em dificuldades.

A abordagem a ser adotada para discutir as questões então levantadas é a sistemática, tendo em vista a análise se propor a apresentar uma leitura articulada e não fragmentária das ideias de Plotino. Ela se debruça, portanto, sobre variadas formas com que Plotino tratou o assunto, procurando congregá-las tematicamente, apesar de ser sabido que esse ordenamento não é, necessariamente, a expressão do que as *Enéadas* pretendiam em um primeiro momento.

Não obstante, após a obra ter sido legada a posteridade, autoriza-se o esforço interpretativo de compreender o que o filósofo tentou comunicar – quer seja através de suas linhas explícitas, quer seja por intermédio da inferência de suas premissas. Portanto, a leitura é realizada independentemente desses textos terem sido escritos em uma “primeira fase” ou em um período de “maturidade” do neoplatônico, nem se se fixam em determinado grupo de tratados por afinidade temática, conforme os dispusera Porfírio.

Esse procedimento certamente não é uma panaceia, mas amplia a quantidade de elementos teóricos para uma possível aproximação com o que de fato o autor quis expressar através de sua obra e se ela é coerente. A sistematicidade não está relacionada, portanto, ao modo como foram escritos os textos, argumentativamente falando, nem à ordem supostamente objetivada pelo *corpus*, mas à proposta de aliar à leitura individual de cada peça retórica o conjunto dos textos, avaliando semelhanças e dissemelhanças, uniões e rupturas. Essa maneira de ler intenta diminuir a ocorrência de erros interpretativos atrelados a uma análise fragmentária dos complexos temas explorados por Plotino.

A análise terá como ponto de partida a arquitetura metafísica de Plotino, tendo em vista a necessidade de se demonstrar como os diferentes temas e conceitos se relacionam na filosofia do neoplatônico. Oferecer uma *big picture* será útil para facilitar uma das tarefas permanentes

e mais árduas do trabalho: indagar qual modelo explicativo melhor situa os papéis da matéria e do mal na ontocosmologia. Para tal, o texto V.2 será priorizado pelo seu caráter didático e assertivo. Dessa forma, a análise ulterior não ficará descontextualizada dos pressupostos dos quais o filósofo parte.

Em seguida, será feita uma leitura crítica dos tratados I.6, I.8, II.4, na medida em que eles são particularmente reconhecidos como ponto de apoio para a interpretação de que matéria e mal são estritamente correspondentes, além de serem aqueles em que tecnicamente Plotino define com maior precisão os conceitos investigados pela pesquisa. O tensionamento da estrutura argumentativa que leva a apreciação da matéria como mal possibilitará expor os limites desse empreendimento. Para aventar a viabilidade de qualquer compreensão distinta da que afirma serem idênticos matéria e mal, é inescapável o confronto desse grupo de textos tanto de um ponto de vista compreensivo quanto crítico.

Posteriormente, far-se-á o estudo dos tratados II.5[25] *Sobre o que está em potência e o que está em Ato*, bem como do III.6[26] *Sobre a impassibilidade dos incorpóreos*, por oferecerem instrumentos teóricos importantes para a apreensão da relação da matéria com o inteligível, a partir da qual será possível aprofundar a significação do estatuto ontológico da matéria. Assim, avaliar a adição de outros predicados não redutivos ao não-ser; do III.9 *Considerações Diversas*, haja vista a sua possível relação com o engendramento da matéria; do IV.8 *Sobre a Descida da Alma aos corpos*, privilegiando distinguir o modo como se articulam alma e corpo e a necessidade ontológica da matéria.

Por fim, submeter-se-á a exame a tetralogia antignostica: III 8[30] *Sobre a contemplação e o Uno*, V.8 [31] *Sobre a beleza inteligível*, V.5 [32] *Que as Ideias não estão fora do Intelecto* e II.9[33] *Contra os gnosticos*. Com ênfase para o último dessa série, por ele ser o ápice das objeções endereçadas por Plotino e também por mais se adequar a temática do trabalho. Os demais, para os propósitos apresentados, servem, a rigor, apenas à tarefa de contextualização.

A apologia ao cosmos sensível e à materialidade do universo na tetralogia, descortinando o sentido específico com que a matéria é cogitada como explicação para o mal, pode ser importante para apreciar a conjunção entre matéria e mal. O sucesso da empresa depende da explicitação desses mecanismos teóricos, os quais, por sua vez, estão relacionados não apenas ao estatuto da matéria individualmente, mas à arquitetura metafísica de Plotino.

Em relação aos textos primários de Plotino, o contato será mediado pela edição bilíngue grego-inglês de Armstrong (PLOTINUS, 1988), cujo texto grego foi estabelecido por Henry e Schwyzer (HENRY, P.; SCHWYZER, H. R., 1982), através da qual pode-se tirar dúvidas acerca do melhor uso dos termos e conceitos de Plotino, mediante o auxílio do léxico *plotinianum* (POLLET; SLEEMAN, 1996), que consta da tradução de acordo com o arcabouço teórico *stricto sensu*, bem como do dicionário de referência que traduz os termos gregos para o inglês em *lato sensu* (LIDDLE, H.G., SCOTT, R., 1996).

Sempre que possível, por fins didático-expositivos, as traduções portuguesas serão priorizadas no corpo do texto (SOMMERMAN, 2000; GOLLNICK, 2005; SOARES, 2003; BARACAT, 2006; MARSOLA, 2014), sem prejuízo da consulta ao grego. Para os demais casos, a mais recente e integral tradução inglesa será utilizada (GERSON, 2018) acompanhada dos estudos (IGAL, 1992; KALLIGAS, 2014).

Na investigação propriamente dita, será realizada a análise dos tratados citados; além da leitura imanente aos textos, estudos correlatos ao tema serão abordados. Para atingir o desiderato de propor uma interpretação sobre o problema da relação entre matéria mal, faz-se necessário situar a pesquisa em um debate compreensivo sobre o tema, levando em conta que, apesar de haver uma leitura majoritária, - que ganha forma quase que de um consenso -, a investigação das questões pertinentes é indispensável. Por conseguinte, propor uma interpretação significa concordar ou discordar daquelas leituras já existentes.

Portanto, tendo definido os termos da problemática, a escolha dos conceitos, a opção pelos textos no bojo de uma revisão de literatura que posiciona o *status quaestionis* e os referenciais teóricos, faz-se necessário: 1) realizar uma análise exegética dos conceitos de mal e matéria no interior da obra de Plotino, através da apreciação de um conjunto de passagens que versem sobre a temática, em busca de investigar se a concepção de Plotino sobre o mal consiste de fato em identificá-la com a matéria, na esteira de pelo menos três recursos que são utilizados por Plotino para o atingimento desse mesmo propósito: a) a inconformação, b) a dispersão e c) a privação absoluta; 2) avaliar qual perspectiva confere maior coerência à filosofia de Plotino: se a tradicional, atinente à correspondência estrita entre matéria e mal ou se uma posição distinta.

Em suma, o objeto da pesquisa não é a matéria, nem é o mal, mas a conjunção metafísica que existe entre eles. A qual, por seu turno, introduz um problema filosófico relevante aos estudos de Plotino e da filosofia neoplatônica posterior. Essa linha de pesquisa se torna

pertinente por considerar fontes plurais da obra de Plotino, em atendimento a reconhecida necessidade de estudar o tema por um itinerário não fragmentário. Com esse pilar investigativo, almeja-se amparar a análise do contexto exegético com mais recursos textuais.

Ao mesmo tempo, assume a empresa crítica de considerar a conjugação dos conceitos de matéria e mal por uma avaliação da coerência interna entre as premissas e inferências de Plotino. Destarte, espera-se ser possível realizar uma avaliação acerca da problemática no âmbito das *Enéadas* à guisa de um estudo metafísico.

2. A COMPREENSÃO DA MATÉRIA E DO MAL EM PLOTINO: PRESSUPOSTOS TERMINOLÓGICOS E METAFÍSICOS

Para compreender as nuances que cercam o problema do mal e sua relação com a matéria será preciso analisar os textos específicos das *Enéadas* pertinentes a esse estudo. Contudo, a metodologia que se orienta pela investigação dos textos pertinentes pressupõe ter em mente o contexto metafísico no qual essas construções se baseiam. Por isso, antes de iniciar o itinerário exegético, faz-se indispensável perceber a partir de quais recursos terminológicos e ontológicos o estatuto teórico da matéria pode ser pensado. Assim, o estudo das *Enéadas* deve ser precedido por uma etapa mais elementar: a apresentação de uma noção geral da matéria e como ela chega a Plotino.

Em Plotino, por matéria, deve-se entender o termo grego (*hýle*) que é proveniente de uma ampla herança técnico-vocabular, mas apenas a partir de Aristóteles²⁶ encontra sua formulação filosófica²⁷. Como defende Santos em seu estudo²⁸, tal conceituação não se encontra nos pré-socráticos, nem mesmo em Platão²⁹. A concepção de Plotino dialoga com a da tradição grega, mas apresenta singularidades. Como disserta Corrigan (2005), o neoplatônico se utiliza de pressupostos platônicos, aristotélicos e estoicos³⁰, mas não faz uma síntese deles, e sim apresenta uma nova formulação, ainda que essa não fosse sua pretensão.

Por considerar que Platão não tinha um conceito de matéria, torna-se oportuno pontuar a diferença básica em relação às demais concepções filosóficas. No que diz respeito a Aristóteles³¹, a matéria seria um substrato neutro, sendo a privação acidental à matéria, ao passo que em Plotino a matéria seria essencialmente privação³². No caso dos estoicos, o *lógos* divino e todo o universo possuiria natureza material, ao passo que para Plotino a matéria é uma noção puramente passiva e negativa, de modo que sem a intervenção ativa da alma não haveria

²⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Física* Δ2, 209b10-17

²⁷ CORRIGAN, 2005, p.116: “Plato does not use the term matter (*hylê*) as such. Instead, in the *Timaeus* he speaks of the ‘receptacle’ [...]. Aristotle discovers matter as such, we might say”.

²⁸ SANTOS, 2010, p.45: “[...] ao longo dos quase 25 séculos em que o conceito é usado, em diversas línguas e culturas, só a partir da Modernidade ele ganha um sentido unívoco. Particularmente, na Antiguidade, penso que não se encontra nos textos da tradição pré-socrática um conceito de ‘matéria’ que suporte uma teoria acerca dos constituintes da realidade”.

²⁹ Idem, 2010, p.45-46: “Não contesto que, no *Timeu*, Platão implica que todos os corpos se geram a partir de fogo, ar, água e terra, e se corrompem neles. Pergunto, sim, e adiante tentarei mostrar que a análise platônica do conceito de elemento ‘ não implica um conceito de ‘matéria’”.

³⁰ CORRIGAN, 2005, p.116: “Matter: From Plato, Aristotle, and the Stoics to Plotinus”.

³¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* Z 3. 1029 a 20-25.

³² BARACAT, 2006, p.112: “[...] para Aristóteles, a matéria é um substrato neutro: por si mesma nem inclui nem exclui determinações”.

universo³³. Retroativamente, não se pode deixar de fora também o legado de Anaximandro, no que diz respeito ao “*apéiron*”, isto é, ao indeterminado³⁴. Plotino confere primazia ao *apéiron* em detrimento às outras concepções pré-socráticas por entender que os elementos (água, terra, fogo e ar) e mesmo a ideia de uma “massa elementar” apresentaria algum grau de determinação que seria estranha aos propósitos da matéria em receber as determinações dos princípios inteligíveis (cf. PLOTINO II.4 [12] 6).

Tal noção teórica dialoga ainda com a tradição pitagórica³⁵ através dos dois princípios - limite e ilimitado (relação *peiras* e *ápeiron*) – constituintes do par Mônada e Díada Indefinida³⁶ que atravessa o texto platônico (cf. PLATÃO, *Filebo*, 23c). O limite e o Um como parâmetros para a perfeição e o ser, enquanto o indeterminado e a díade como expressão da multiplicidade e do não-ser. Este trabalho considera crucial o papel da díade para a conceituação da matéria plotiniana e de seu sistema emanativo como um tudo.

Segundo o que se pode compilar do léxico *plotinianum* de Sleeman³⁷, a matéria é o substrato ou aquilo em que é constituído o ente no contexto do cosmos sensível. Sleeman, mais especificamente, relaciona a matéria à natureza (*phýsis*)³⁸ como substrato (*hýpokeíμενον*)³⁹, na medida em que se relaciona com os princípios intelectivos (*lógoi*) para constituição dos sensíveis e dos corpos (*sôma*). Ao ser conjugada com as Formas (*eídos, morphé*), a matéria permanece em si mesma indeterminada e deficiente de ordenamento inteligível, o que desemboca em uma associação entra ela e a percepção do mal na alma (*kakos, kakón, kakía*).

³³ CORRIGAN, 2005, p.117: “So matter is a positive notion in Aristotle’s thought, as it is in a different way for the Stoics, since the divine *lógos* and everything in the universe is actually material. [...] What happens then with Plotinus to muddy this positive picture?”.

³⁴ STAMATELLOS, 2007, p.175: “Plotinus’ theory of Matter is more closely related to Anaximander’s indefinite *apeiron*”.

³⁵ CUNHA, 2018, p.25: “Ainda que a tradição pitagórica tenha surgido antes de Parmênides, os primeiros escritos que nos chegaram, no que tange aos *mathematikoi*, são os de Filolau. É pelos escritos deste pensador que se pôde conhecer os princípios cosmológicos básicos do pitagorismo”.

³⁶ FERNANDES, 2010, p.627: “‘Díade indefinida’, com raízes no *Filebo* (23c1 e ss.) e no *Timeu* de Platão e na *Metafísica* (Z 10, 1035a9 e Z 11, 1037a4; H 6, 1045a33 e ss.) de Aristóteles”.

³⁷ SLEEMAN; POLLET; 1996, pp. 1044-1045: “*ύλη* matter: a) elemental matter (sensible or intelligible): 1) in general. 2) in relation to *τό κακόν*: a) as identified with *τό κακόν*. b) as distinguished from *τό κακόν*. 3) with special relation to *Φύσις*. b) intelligible matter: 1) in general 2) as *ύποκείμενον*. 3) with special relation to *λόγος*. c) sensible matter: 1) in general: a) description. b) knowledge of mater. 2) as *ύποκείμενον*. 3) with special relation *τό είδος, μορφή*. 4) with special relation to *λόγος, λόγοι*. 5) With special relation to *σῶμα* d) analogical uses of *ύλη*”.

³⁸ Como explica o erudito (Cf. BARACAT, 2006, p.36), dentre as múltiplas acepções que o termo *phýsis* pode assumir na filosofia de Plotino, deve-se chamar atenção para um conceito singular: a *phýsis* tem natureza inteligível, por ser alma. Mais precisamente, por ser a parte inferior da alma do cosmos. Em resumo, a potência produtiva da Alma hipóstase é a Alma do Cosmos, a qual, por sua vez, tem na natureza (*phýsis*) a sua expressão capaz e responsável por inserir inteligibilidade e ordem (*lógoi*) à matéria. Por conseguinte, não se pode confundir o cosmos sensível (composto matéria-forma) com a natureza (cuja essência é ser alma, sem matéria).

³⁹ SLEEMAN; POLLET, 1996, p.1061: c) part. *ύποκείμενος*, underlying, *τό ύποκείμενον*, substrate, base, or, taking its precise meaning from the context, subject, substance, object.

Uma vez que a alma, por ser inteligível, vocaciona-se para o belo e para o bem e se afasta do feio e do mal.

No que diz respeito aos termos gregos relativos ao mal (*kakía*), Sleeman⁴⁰ e Isidoro⁴¹ acenam para o horizonte compreensivo no qual vício, fealdade e mal são tratados como noções pertencentes a um mesmo campo lexical. Elas, por sua vez, estão conectadas com o afastamento da unidade e da inteligibilidade, ou seja, com a privação de Forma. A compreensão linguística é importante, mas essas ideias ganham corpo quando significadas filosoficamente.

Uma tarefa preliminar ao esforço de definir a matéria em Plotino consiste em especificar como ou a partir de que ela é postulada em sua filosofia. Essa questão ficou conhecida entre os intérpretes como o problema da geração ou do engendramento da matéria. O tema do engendramento estará sempre sendo abordado ao longo do trabalho, pois ele é a via pela qual Plotino articula sua filosofia, isto é, através do emanacionismo.

Ainda que não seja a pauta principal, é uma das questões metafísicas fundamentais associadas à apreensão de qual o estatuto da matéria em relação à emanação. Como princípio metodológico, cabe esclarecer que essas dificuldades, concernentes à “origem” da matéria, não devem ser abordadas em uma perspectiva temporal, conforme se resgata deste debate o respectivo estudo:

Plotino atribui o caráter ingênito da matéria inteligível ao fazer uma diferenciação ao definir geração: 1) aquela que se dá por um princípio e; 2) aquela que se dá no tempo. Claro está que, em relação à geração que se dá no tempo, a matéria inteligível – e, como afirma Schwyzer, a matéria dos sensíveis por comparação – é ingênita, pois ela é eterna. Contudo, este conceito de geração não impossibilita ou contradiz a possibilidade da geração considerada enquanto uma derivação causal, fora do tempo, a partir de um princípio gerador, como bem admite Plotino na primeira parte da sentença: “elas são geradas porque têm um princípio”. Desse modo, como reforça O’Brien, também “[a] matéria do mundo sensível não seria gerada no tempo, mas ela seria gerada no sentido de derivar sua origem de um princípio anterior a ela” (CHAGAS, 2019, p.73).

A posição compartilhada por Schwyzer e O’Brien, conforme sintetizadas acima por Chagas (2019), é bastante razoável. Pois articula a necessidade de que exista um “anterior” e um “posterior”, respectivamente como aquele que é causa e aquele que é causado sem introduzir nessa explicação a temporalidade, que seria estranha aos pressupostos de Plotino. Isto é, o

⁴⁰ SLEEMAN; POLLET, 1996, p.524: “*κακία*: badness, evil, vice: I.8 [51] 4,7”

⁴¹ ISIDORO, 1998, p.290: “*κακός, ή, όν*, mau, feio, disforme, sujo, defeituoso, falta de qualidades para alguma coisa, covarde, de baixa origem, malvado, criminoso, subst. N. *τό κακόν*, mal, desgraça”. Idem, p.928: “Mal, adv; *κακός*; s.m. o que é contrário ao bem, à virtude, *κακόν, όν*, s.n”.

filósofo tece sua metafísica de modo encadeado em uma ordem atemporal. Assim, o entendimento preliminar adotado para esse complexo tema é o de que: se for aceito que a matéria é gerada, ela o seria partir de um princípio causal e não por inserção no tempo. Restaria, em todo caso, investigar a partir de qual princípio filosófico ela seria engendrada.

Com auxílio do tratado V.2 de Plotino se pretende expor as linhas gerais de sua metafísica, a partir das quais a emergência da matéria poderá ser tematizada. Da introdução que Igal realizou das *Enéadas* é possível abstrair pelo menos cinco pilares do arranjo teórico que permite a Plotino construir sua filosofia⁴², e sem os quais o trabalho de entender o problema do binômio matéria-mal se torna destituído de sentido⁴³. O intérprete identifica leis e princípios associados à emanção (*proódos*), mecanismo teórico-metafísico do qual Plotino se vale para explicar como decorre a passagem da unidade para a multiplicidade: em função de um desdobramento assente na ideia central de que o Uno, por ser perfeito, emana ou transborda a si mesmo para toda a realidade emergente e posterior a ele.

Desses princípios subsumidos na teoria da emanção podem ser destacados: 1) O princípio da dupla-atividade: segundo o qual cada coisa tem uma atividade essencial e outra que é resultante dessa essência. Por exemplo, o calor inerente ao fogo e o calor proveniente dele; 2) O princípio de que tudo que é perfeito produz: por uma espécie de indução^{44,45} a partir do domínio dos sensíveis, Plotino intui o modo com o qual as plantas em sua maturidade geram seres semelhantes a si. Se assim ocorre no sensível, quanto mais no primeiro princípio.

3) O princípio da doação sem perda: a capacidade de “emanar”, intrínseca ao ser, não implica perda ou qualquer tipo de desgaste em relação àquele que gera, pois esse processo funciona sempre por superabundância e não por subtração; 4) a degradação progressiva: a multiplicidade possibilitada pela perfeição do Uno pode ser compreendida em diferentes graus. A alma humana, por exemplo, está mais distante da unidade primordial do que o Intelecto. Logo, quanto mais distante da unidade, maior será a deficiência ontológica do ente.

⁴² Para uma leitura mais completa dos conceitos ensinados pelo autor: IGAL, 1992, p.28-32.

⁴³ Na dissertação também fiz um apanhado introdutório das *Enéadas*, reproduzido parcialmente no corpo deste trabalho, mas visando outros fins: cf. SILVA, 2019, pp.18-19.

⁴⁴ IGAL, 1992, p.29: “[...] principio que Plotino establece por una especie de inducción en reino de lo sensible. Los animales y plantas, una vez llegados a la madurez, engendran un nuevo ser semejante a ellos”.

⁴⁵ É possível que “por analogia” seja mais apropriado do que “por indução”, uma vez que a indução implica conhecer do particular em direção ao universal. Assim, seria questionável se Plotino parte desse domínio para pensar um de seus princípios inteligíveis (isto é, que servem a explicação das hipóstases superiores). A analogia, assim, representaria um paralelo ilustrativo ou pedagógico entre os planos inteligíveis e sensíveis. Igal, ao se referir ao princípio da dupla-atividade, usou “analogia” (cf 1992, p.28), mas aqui (cf.1992, p.29) usou indução. Mantenho por entender que é possível, até certo ponto, ascender do sensível ao inteligível.

5) Princípio da gênese bifásica: símile ao da dupla atividade, consiste em especificar que a atividade segunda (proveniente da primeira, que é essencial) não é automaticamente constitutiva daquilo que é gerado. A atividade conseqüente é, na verdade, indeterminada⁴⁶, pois carece de conteúdo. Na busca por preenchimento, essa segunda instância retorna para a primeira, a fim de contemplá-la e, então, ganha o seu estatuto ôntico. Esses princípios especificam, portanto, como se dá o movimento metafísico do Uno ao múltiplo, por intermédio da teoria da emanção.

No artigo *Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus*⁴⁷, Dodds, na mesma linha de Schwyzer e O'Brien, argumenta que, para Plotino, a ideia de causa não deve ser compreendida como um evento, mas como uma relação de dependência atemporal pela qual o inteligível é eterno e, de semelhante modo, deve ser caracterizado como perdurável o que dele deriva.

Tal explicação se propõe a mitigar dificuldades conceituais inerentes à filosofia de Plotino, já que em termos cognitivos não conseguimos articular a relação entre Uno, Intelecto e Alma, senão através de uma sucessão temporal, em que essa hierarquia tem configurações distintas nos momentos T¹, T² e T³. Ao passo que Plotino postula as hipóstases em uma dinâmica eterna. Aqui, o conceito de “hipóstase” remete a noção de princípio baseado no qual a realidade se sustenta e se explica.

Não é falacioso ter Porfírio intitulado o tratado V.1 como se este se referisse às três hipóstases primárias. Ao contrário, o título reflete a construção filosófica de Plotino de buscar distinguir três princípios, à luz das verdades desenvolvidas pelos antigos, o primeiro sendo o uno, o segundo uno/múltiplo e o terceiro uno e múltiplo, os quais encontram na tradição referências análogas, vide comentário de Ullmann a respeito da origem desses princípios: “Plotino encontrou seus três princípios divinos no *Parmênides* do fundador da Academia –

⁴⁶ IGAL, 1992, p.32: “En efecto, la actividad recién liberada por el principio emisor es todavía, en su primera fase, una a modo de materia informe que debe ser configurada”.

⁴⁷ DODDS, 1960, p.3. “For Plotinus, the universe had no origin: there was never a time when the fountain did not overflow, just as there will never be a time when it runs dry. Causation is not an event: it is a relationship of timeless dependence by which the intelligible world is sustained in eternal being, the sensible world in a perpetual becoming comparable to the 'continuous creation' in which some astronomers now believe. This differentiates Plotinism from Jewish or Gnostic creation-myths, as well as from the kind of Platonism which took the *Timaeus* literally. It follows that creation is not for Plotinus the result of an act of will (5, i, 6). The fountain overflows simply because it is its nature to do so, and all subsequent creation is similarly automatic and involuntary; the higher produces the lower as an incidental consequence of its own being”.

prôton hén, hèn pollá, hèn kai pollá – e nos três reis da *Segunda Carta*” (ULLMANN, 2002, p.17).

A exegese do texto platônico levou Plotino a tornar as hipóteses do diálogo *Parmênides* em hipóstases, isto é, em princípios sobre os quais edificou sua filosofia. Desta forma, torna-se bastante razoável e até pedagogicamente útil a admissão como válida da concepção de que Plotino expressa as linhas gerais de sua filosofia através das três hipóstases:

Instrutiva é, sobretudo, a secção doxográfica do tratado *Sobre as Três Hipóstases Principais* (VI, 8-9) no qual Plotino quer encontrar já nos filósofos antigos, sua doutrina da tripla estrutura hierárquica do mundo inteligível. Parmênides, Heráclito, Empédocles e Anaxágoras. No entanto, em comparação com Platão, eles aparecem enquanto um primeiro passo difuso, principalmente porque não sabiam distinguir claramente o Uno da Inteligência (SZLEZÁK, 2010, p.30).

Após essa breve exposição sobre a arquitetura metafísica de Plotino, torna-se compreensível a razão pela qual é fundamental para Plotino conceber que tudo que de alguma maneira conserva resquícios de unidade seja bom, pois sua filosofia se constitui por uma estreita relação metafísica entre Uno (*hén*), Intelecto (*noûs*) e Alma (*psyché*). O encadeamento entre essas hipóstases impõe – por estarem imbricadas em uma ordem eterna, do ponto de vista lógico – a compreensão do cosmos como incluso nesse processo. Este, por seu turno, depende da articulação de matéria (*hýle*) e dos princípios formais (*lógoi*).

Logo, tudo que no universo possui algum nível de organização inteligível pode ser considerado bom. Contudo, em comparação à perfeição do ser cuja atividade é exclusivamente voltada para o pensamento, os demais entes são mais ou menos imperfeitos e mais ou menos feios na proporção em que são múltiplos. Assim, por exemplo, a apreciação que se faz da corporeidade e da sensibilidade como desprezíveis não parece ser fiel ao modo como Plotino entende a questão, conforme será discutido. Uma vez que sua filosofia se estrutura como um todo complexo, porém harmônico, e não como um dualismo ontológico no qual apenas o inteligível teria dignidade enquanto o sensível seria desprezado⁴⁸.

A matéria, em sua conceituação geral, foi apresentada como não-ser na medida em que é destituída de forma, mas ao mesmo tempo exerce funcionalidade explicativa no modo como

⁴⁸ Zandee (1961, p.19), ao realizar uma análise terminológica comparativa entre Plotino e os gnósticos, aponta a percepção teórica de que Plotino se afasta do dualismo no que se refere especialmente ao desdém pelo mundo material: “Although the evaluation of matter in Gnosticism is dualistic, and this is not the case in Neoplatonism, they approach one another sometimes in the conception of matter as a cause of evil. In Middle Platonism Numenius in his judgment on matter is much more dualistic than Plotinus. Incarnation as such is an evil state. Plotinus did not agree with this dualism of Numenius”.

Plotino entende a constituição do cosmos sensível. Nesse sentido, a problematização dessas noções precisará ser feita no contexto da análise dos tratados pertinentes. Para entender melhor como essas diferentes acepções se aplicam a ela e de que maneira isso desemboca em uma identificação ou não com o mal.

A grande questão metafísica consiste em conceber o estatuto ontológico da matéria como inserido no esquema processional plotiniano, o qual encontra seu fundamento último no Uno, e ao mesmo tempo discernir como a matéria seria o princípio explicativo para o mal. Se a matéria fosse um segundo princípio em relação ao Uno, ainda assim não poderia causar qualquer embaraço à perfeição do Uno. Se a matéria faz parte do supracitado sistema emanativo, como o mal é pensável nesse contexto? A associação entre matéria e privação de inteligibilidade consegue dar conta dessas articulações?

V.2[11] Sobre a origem e a ordem das coisas que vem depois do primeiro.

Embora esse texto seja um dos mais curtos das *Enéadas*, ele é extremamente denso conceitualmente ao mesmo tempo em que é ricamente didático. Em poucas linhas, o filósofo explana, com destreza, o pensamento hipostático e triádico que estrutura sua filosofia, conforme fora preliminarmente explanado.

O que interessa é perceber como ocorre o encadeamento metafísico até a emergência teórica da matéria. Como surge o seu estatuto teórico e qual lugar ocupa no sistema. Este tratado não desenvolve o tema do engendramento da matéria especificamente, mas estabelece os pilares metafísicos a partir dos quais a tarefa de explicá-lo se tornará oportuna:

Como, então, eles surgem de um simples Uno, dado que não há variação aparente nem duplicidade alguma naquele que é idêntico a si mesmo? Na verdade, é porque não havia nada nele que todas as coisas vieram dele; e, para que esse Ser exista, ele mesmo não é o Ser, mas o gerador dele. Realmente, este é, de certo modo, o primeiro ato de geração. Uma vez que é perfeito, devido a não buscar nada, a não ter nada, a não precisar de nada, de certo modo transborda e sua superabundância fez outro diverso de si. (PLOTINO, V.2[11] 1, 3-10, tradução nossa)⁴⁹.

⁴⁹ GERSON, 2018, p.549: “How, then, do they arise out of a simple One, given that there is neither apparent variegation nor any doubleness whatsoever in that which is self-identical? In fact, it is because there was nothing in it that all things came from it; and, in order that Being should exist, it is itself not Being, but the generator of it. Indeed, this is, in a way, the first act of generation. Since it is perfect, due to its neither seeking anything, nor having anything, nor needing anything, it in a way overflows and its superabundance has made something else”.

O princípio metafísico do qual parte Plotino é semelhante ao que Aristóteles seguiu ao formular a ideia do Motor Imóvel⁵⁰. Supor um movimento primeiro que teria causado todos os outros movimentos produziria uma circularidade que pode ser percebida pela manutenção da incomoda pergunta: o que causou o primeiro movimento para que esse gerasse os outros?

De maneira sagaz, o estagirita recorre a uma explicação que não dependa do movimento para justificar o movimento, a fim de evitar a circularidade. Analogamente, para que o ser se sustente a partir de bases rigorosas é preciso que ele não seja causa de si mesmo. Nesse sentido, o Uno pode desempenhar com perfeição a função de princípio, sendo aquele que principia tudo, sem ser principiado. Diferencia-se de Aristóteles por que admite o Uno como para além da essência (*epékeina tês ousías*) (cf. V.3/VI.9), ou seja, pressupõe uma noção transcendente ao ser e ao pensar.

Agregados a essa exposição sobre o Uno estão subsumidos pelo menos três recursos conceituais indispensáveis à argumentação de Plotino – enunciados na introdução -, quais sejam: o caráter produtivo do que é perfeito; a emanção (*proódos*) do que é anterior para o que é posterior; a conversão do que é posterior para o que é anterior. Em outras palavras, tudo que é perfeito produz. Por isso, o Uno transborda e engendra uma realidade diversa de si. A emanção é do Uno para o ser. A conversão, por sua vez, marca o retorno contemplativo do ser em direção ao Uno. No excerto a seguir, Plotino desenvolve o que significa a emanção e a conversão, além de explicitar o que produz e o que é produzido:

Aquilo que foi gerado retornou para ele e foi preenchido e se tornou o que é olhando para ele, e isso é Intelecto. O posicionamento dele em relação ao Uno produziu o Ser; seu olhar para o Uno produziu o Intelecto. Uma vez que se posiciona em relação ao Uno para que possa ver, torna-se ao mesmo tempo Intelecto e Ser. O intelecto, então, sendo de certa forma o Uno e derramando poder abundante, produz coisas que são iguais a ele - o Intelecto é, afinal, uma imagem do Uno (PLOTINO, V.2[11] 1, 10-15, tradução nossa)⁵¹.

Após o Uno possibilitar o Intelecto, segue-se como segundo transbordamento a Alma sem que perca nada aquele que a produziu. A emanção ocorre sem desgastes e a conversão sempre irá revelar, enquanto efeito de uma causa, a introdução de uma imagem em relação à

⁵⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica* Λ 8, 1073 a24-30: “O Princípio e o primeiro dos seres é imóvel tanto absolutamente como relativamente, e produz o movimento primeiro, eterno e único. [...] é necessário que o que é movido seja movido por algo, e que o Movente primeiro seja essencialmente imóvel [...]”.

⁵¹ GERSON, 2018, p.549: “That which was generated reverted to it and was filled up and became what it is by looking at it, and this is Intellect. The positioning of it in relation to the One produced Being; its gazing upon the One produced Intellect. Since, then, it positions itself in relation to the One in order that it may see, it becomes Intellect and Being at the same time. Intellect, then, being in a way the One and pouring forth abundant power, produces things that are the same as it – Intellect is, after all, an image of the One”.

essência. O estágio anterior se comunica com o posterior a partir da noção de imagem, que não é um mero espelho, mas uma instância potencial para o que há de vir em consequência da essência.

Esse raciocínio é profícuo pela exegese que Plotino realiza ao articular criticamente Platão e Aristóteles. Em certo sentido, pode-se dizer que Plotino aproveita e se apropria de fundamentos aristotélicos com o intuito de “platonizá-los”⁵². Contudo, também há a interferência de categoriais conceituais de natureza aristotélica na apreensão mesma do que seria o pensamento de Platão. Acerca desse aspecto exegético, é interessante a nota feita por Gerson:

Com justiça disse que tudo o que Platão quer dizer com a palavra *hýle* nos pouquíssimos lugares em que a usa, não é o que Aristóteles quer dizer. Na verdade, no caso da matéria, como em muitos outros casos, Plotino entende Platão por meio do próprio Aristóteles. Ele realmente aceita a interpretação de Aristóteles do receptáculo do devir no *Timeu* como matéria (ver II.4.1.1–2; III.6.13.12–18; III.6.14.29–32; III.6.19.15–18) (GERSON, 2010, p.94, tradução nossa)⁵³.

A partir dessa combinação exegética, não será incomum associar imagem e potência, arquétipo e ato⁵⁴. O ecletismo do filósofo amplia o instrumental para lidar com os problemas, é o que se observa no vocábulo utilizado abaixo:

E esta atividade, decorrente da substancialidade do Intelecto, pertence à Alma, a qual se torna o que é enquanto o Intelecto permanece inalterado. Pois o Intelecto também veio a existir enquanto aquilo que existia antes permaneceu inalterado. Mas a Alma não permanece parada quando produz; em vez disso, sendo movida, ela gerou um reflexo de si. Olhou para o mundo inteligível de onde veio a ser, foi preenchida e procedeu a outro e contrário movimento, gerando um reflexo de si, a saber, a sensopercepção e a natureza como é encontrada nas plantas. Nada do que é anterior a ela é separado ou cortado. Por essa razão, a Alma de cima também parece se estender até as plantas, pois a Alma, afinal, se estende para baixo de maneira definida, uma vez que há vida nas plantas. É claro que nem toda a Alma está nas plantas, mas vem a estar nelas por causa da maneira como é; desceu até eles, produzindo outro nível de realidade por sua processão [...] (PLOTINO, V.2[11] 1, 16-25, tradução nossa)⁵⁵.

⁵² SZLEZÁK, 2010, p.103: “Plotino precisa dos elementos aristotélicos para complementar as indicações não desenvolvidas de Platão”.

⁵³ “fairly said that whatever Plato means by the word *hýle* in those very few places in which he uses it, it is not what Aristotle means. In fact, in the case of matter, as in so much else, Plotinus understands Plato through Aristotle’s own interpretation. He actually accepts Aristotle’s interpretation of the receptacle of becoming in the *Timaeus* as matter (see II.4.1.1–2; III.6.13.12–18; III.6.14.29–32; III.6.19.15–18)”.

⁵⁴ Dos termos citados no excerto, destacam-se “ato e essência” (ἐκ τῆς οὐσίας ἐνεργεια ψυχῆς) e “imagem” (εἶδωλον αὐτῆς αἴθεσις).

⁵⁵ GERSON, 2018, p.549-550: “And this activity, arising from the substantiality of Intellect, belongs to Soul, which becomes this while Intellect remains still. For Intellect also came to be while that which was before it

A evidência do didatismo de Plotino no tratado *Sobre a origem e a ordem das coisas que vem depois do Primeiro* se mostra especialmente quando o licopolitano sintetiza quais são as principais consequências de se partir dos pressupostos da emanação e da conversão: a manutenção lógica da superioridade da causa em relação ao efeito, assim como a conservação de princípios comuns entre ambas.

No tocante à gênese bifásica subjacente a essa argumentação do tratado sobre as hipóstases, deve-se levar em conta uma implicação desse arranjo teórico que será fundamental para entender o problema do mal na filosofia de Plotino. Se por um lado o processo emanativo só dá conta daquilo que é e que possui alguma referência à unidade, necessariamente a introdução do conceito de mal não poderia estar sob a responsabilidade desse encadeamento metafísico, pelo menos não associado ao Uno. Nessa ótica, a dificuldade estaria escanteada antes mesmo de seu nascedouro, como bem o observa a pesquisa:

Desse modo, Plotino isenta o Uno de qualquer movimento gerador e conformador do próximo nível. É o próprio Intelecto que se autoconforma e, no limite, se autogera ao voltar-se para o seu princípio. A geração, portanto, é bifásica e se dá em duas etapas distintas: na primeira, a Hipóstase subsequente procede de seu princípio indeterminada; e na segunda, ela se autodetermina ao voltar-se e contemplar o seu princípio. Não obstante, após o seu aperfeiçoamento, sendo semelhante ao Uno, o Intelecto ‘verteu abundantemente sua potência’ (V2 [11], 1, 15-16), gerando uma imagem e uma tradução de si. E esta atividade derivada da essência (do Intelecto) é a atividade da Alma, que transborda do Intelecto enquanto este permanece em si mesmo, assim como o Uno permanece enquanto o Intelecto transborda e emana dele (cf. 1, 15-18). A Alma também necessita voltar-se ao seu princípio para o seu aperfeiçoamento. Contudo, como uma imagem da imagem, a processão que ocorre a partir da Alma, como sugere Plotino, se dá de um modo distinto e, de certa forma, até inverso (GOMES, 2019, p.107).

Apesar de o *hén* não ser a causa imediata da multiplicidade posterior à primeira emanação, enquanto houver diálogo entre arquétipo e imagem - e essa comunicação nunca cessa - não está perdido nem é descartável aquilo que é posterior.

Há uma processão, então, do primeiro ao último, em que cada coisa é deixada em seu próprio lugar por toda a eternidade, e cada coisa que é gerada assume um nível inferior. Ainda, cada um que se segue se torna idêntico àquele do

remained still. But Soul does not remain still when it produces; rather, being moved, it generated a reflection of itself. It looked to the intelligible world from where it came to be, it was filled up, and it proceeded to another and contrary motion, generating a reflection of itself, namely, sense-perception and nature as it is found in plants. Nothing of what is before it is separated or cut off. For this reason, the Soul from above also seems to extend down to plants, for Soul does, after all, extend down in a definite manner, since there is life in plants. Of course, not all of Soul is in plants, but it comes to be in them because of the way it is; it advanced all the way down to them, producing another real existent by its procession [...]”.

qual proveio, contanto que se conecte a ele (PLOTINO, V.2[11] 2, 1-5, tradução nossa)⁵⁶.

A interligação do que se poderia chamar de “partes” da filosofia de Plotino é tão estreita e umbilical que não há um lapso temporal em que o Intelecto tenha existido sem ter implicado a Alma e nem essa sem ter organizado o cosmos sensível. Esse é o motivo pelo qual o filósofo articula o todo como um *continuum*, pois não há pausas nem rupturas. Vide a leitura do final do capítulo segundo:

É, então, de certa forma como uma longa vida estendida para longe, cada uma de suas partes são diferentes das que vêm após ela, embora façam parte de um todo contínuo. As partes se distinguem por serem diferentes umas das outras, não porque a primeira seja destruída com o aparecimento da segunda (PLOTINO, V.2[11] 2,26-30, tradução nossa)⁵⁷.

O tratado V.2, assim como todos os outros que versam sobre o tema, retrata uma exigência teórica que não é trivial na filosofia de Plotino: a de que tudo esteja encadeado e reflita, em algum grau, a perfeição evocada pelo Uno. A leitura imanente do texto traz à compreensão elementos bastante convincentes acerca da posição de que todo o cosmos sensível é bom em algum nível e, conseqüentemente, tudo o que tem papel cósmico também.

Na introdução, fez-se menção a duas posições metafísicas que dariam expressão a esse todo metafísico muito bem encadeado: monismo e dualismo. Antes de justificar porque a pesquisa adota uma posição “intermediária”, é interessante compreender melhor em que se baseia o dualismo, bem como avaliar algumas críticas ao monismo. Na sequência, apresentarei um argumento sobre a primazia do Uno mesmo em um cenário dualista, o que significa, a princípio, manter as implicações ontológicas problemáticas do entendimento da matéria no seio de uma filosofia assentada sobre o Uno.

Ao associar o esquema henológico neoplatônico às raízes do pensamento pitagórico, com maestria o intérprete introduz o tema da multiplicidade como fundamental para um trato filosófico não redutível à ontologia: “o problema da origem e do fundamento de todas as coisas foi formulado, com uma linguagem técnica de tons pitagóricos totalmente dissonantes com respeito à linguagem ontológica, a partir do confronto entre o Uno e o Múltiplo e da Identidade com relação à Diferença” (BEZERRA, 2006, p.13). Subjacente a essa conceituação pelo par

⁵⁶ GERSON, 2018, p.550: “There is a procession, then, from the beginning to the end, in which each thing is left in its own place for eternity, and each thing that is generated takes a new inferior rank. And yet each one becomes identical with that upon which it follows, so long as it connects itself with it”.

⁵⁷ GERSON, 2018, p. 551: “It is, then, in a way like a long life stretched far out, each of its parts different from those that come next, though it makes a continuous whole. The parts are distinguished by being different one from the other, not because the first is destroyed with the appearance of the second”.

“unidade e multiplicidade” está a distinção entre Um e díada. Na esteira de uma leitura neoplatônica de Platão, o estudo aponta, de forma muito bem embasada, o dualismo como uma posição metafísica pertinente ao emanacionismo:

À célebre pergunta: ‘como do Uno se gera o múltiplo?’ Platão responderá a partir de uma estrutura bipolar em que o Uno e a Díada são pensados, respectivamente, como causa formal e causa material de todos os seres. Na verdade, *esta bipolaridade é uma necessidade de superação do monismo parmenedeano*. Toda geração ocorre a partir da participação da Díada no Uno originário. Dessa participação nascem os números (ideais e matemáticos), as grandezas (ideais e matemáticas), o espaço e o mundo sensível. Assim, temos uma diferenciação ontológica marcada pela mistura entre os princípios fundamentais. Por essa razão, mundo sensível se diferencia do mundo inteligível. Por sua vez, no mundo inteligível se diferenciam o ser universal e o ser matemático. Poderíamos dizer que, em analogia com o movimento próodico neoplatônico, *a Díada, em seu mais alto grau, é ‘matéria inteligível’ enquanto que, em seu mais baixo, é ‘matéria sensível’* (BEZERRA, 2006, p.31, grifo nosso).

Mediante a exposição acima demonstrou-se uma crítica ao monismo pela defesa do dualismo como expressão mais significativa de um emanacionismo que se articula pela bipolaridade entre uno e múltiplo. Há uma outra via crítica ao monismo que consiste em advertir para um potencial comprometimento da realidade no que concerne à multiplicidade, ou seja, para uma confusão entre unidade e multiplicidade. Com isso Gurtler propõe uma discussão sobre o emanacionismo:

O monismo é um problema, uma vez que também pode significar que a realidade é apenas uma coisa e que qualquer outra coisa é apenas esta mesma aparecendo de outra maneira. Isso claramente não é o que Plotino quer dizer [...]. Não obstante, tal foi considerado, por uma série de estudiosos, o que ele quis dizer. E isto pode levar à confusão aqueles cujo conhecimento do pensamento de Plotino é de segunda mão ou pior. Se a questão é *um princípio*, talvez o *monarquismo* seja mais preciso⁵⁸ (GURTLER, 2012, p.4, tradução e grifo nosso).

A inferência de Gurtler sobre o monismo implicar eventualmente a redução de tudo a um princípio não me parece coerente nem com uma definição filosófica de monismo em geral, menos ainda quando o pano de fundo é a filosofia plotiniana. Tal suposição se aproxima mais de um panteísmo. Ou seja, havendo um princípio, tudo que há seria esse princípio; senão ele próprio em sentido estrito, modos dele.

⁵⁸ “Monism is a problem since it can also mean that reality is only one thing, and anything else is merely that thing appearing in another way. This is clearly not what Plotinus means, as Nyvlt himself argues in many different ways. It has however been taken by a number of scholars to be what he means, and can lead to confusion in those whose knowledge of Plotinus’ thought is at second remove, or worse. If one principle is the issue, perhaps monarchism would be more accurate”.

O gênero da diferença presente na multiplicidade permite garantir que tudo o mais se distingue do Uno, embora guarde algo dele e dependa, em última instância, dele, sem que o Uno dependa da realidade engendrada por ele. Ao hipotetizar mais de um princípio, Gurtler sugere que um monarquismo por parte do Uno conseguiria explicar melhor a relação metafísica introduzida pela emanção. Leia-se a elucidativa definição proposta:

Emanacionismo é uma alternativa filosófica à doutrina da criação, na qual todas as coisas derivam de Deus como de uma fonte ou princípio em uma série ordenada de níveis de realidade. Diferencia-se da doutrina da criação porque o primeiro princípio ou fonte não constitui o mundo por um ato de vontade, como uma causa eficiente, mas o faz por um ato que transborda de seu ato intrínseco. Cada nível subsequente repete o mesmo processo gerando o próximo nível até que a extensão mais extrema de multiplicidade seja alcançada na matéria. [...] Estes dois atos definem a relação não recíproca da fonte com o que dela provém, na medida em que a fonte permanece totalmente independente e desvinculada do seu produto, que é totalmente dependente da fonte. A permanência da fonte [em ser independente de seu produto] argumenta contra o monismo, porque a fonte é uma potência ativa não diminuída e inalterada em relação à atividade que dela provém. A relação de fonte e seu produto também serve para explicar a participação, na medida em que a fonte permanece impartícipe, ao passo que as coisas que dela participam o fazem de diversas formas (GURTLE, 2013, p.438, tradução nossa)⁵⁹.

Contudo, se o Uno exerce primazia (monarquia) na constituição de que tudo que vem logicamente após ele, e tudo que é posterior depende do anterior, a questão filosófica não seria alterada substancialmente. Em outras palavras, embora a realidade constituída não se confunda com o Uno, permanece havendo um princípio fundamental ou um pressuposto metafísico onibrangente em função do que, em última instância, tudo depende. Por isso, é tão estreita a relação entre monismo e emanacionismo, no que tange à metafísica plotiniana:

Plotino apresenta uma explicação metafísica do cosmo pela teoria da emanção, onde tudo é explicado a partir de um único ponto ontológico - o Uno. Ou seja, no Princípio, o Uno é tudo o que existe (monismo). E dele procedem todas as coisas por processão (emanatismo). Ou seja, Plotino procura mostrar que a passagem do Uno à multiplicidade não é direta, mas tudo deriva do Uno por desdobramentos ou processões, que compreendem graus diversos ou intermediários, hierarquicamente dispostos, da perfeição (COSTA, 1999, p.17).

⁵⁹ “Emanationism is a philosophical alternative to the doctrine of CREATION, in which all things derive from GOD as from a source or PRINCIPLE in an ordered series of levels of REALITY. It differs from the doctrine of creation in that the first principle or source does not make the WORLD by an act of WILL, as an efficient CAUSE, but generates it by an act overflowing from its proper act. Each subsequent level repeats the same process generating the next level until the furthest extent of multiplicity is reached in matter. [...] These two acts define the non-reciprocal relation of the source to what comes from it, in that the source remains completely independent and unrelated to its product, which is completely dependent on the source. This remaining of the source argues against MONISM, because the source is an active power undiminished and unchanged in relation to the activity that comes from it. The relation of source and its product also serves to explain PARTICIPATION, in that the source remains unparticipated in itself, as the things that participate in it do so in their diverse ways”

Argumento análogo poderia ser dirigido ao dualismo. Uma vez que a multiplicidade, ainda que diversa, não poderá se apartar da unidade fundamental. Gurtler, na verdade, é um crítico das duas posições – monismo e dualismo – conforme disserta:

Matéria e Uno não estão, portanto, em oposição dualista. Então, com base nisso, não faz sentido descrever Plotino como um dualista. Minha preferência é descrevê-lo como um dualista moderado, uma vez que a alteridade não é meramente o Um em outro modo de apresentação. Mas, mesmo assim, é gerado pelo Um. Então, talvez *monista ambivalente* servisse para aqueles que estão inclinados [ao monismo] (GURTLER, 2005, p.211, tradução e grifo nosso)⁶⁰.

Esta pesquisa defende uma posição “intermediária” para compreender a metafísica de Plotino: por um lado, o monismo permanece válido como expressão de uma filosofia que se estrutura por um fluxo *continuum* do Uno como princípio fundamental para a totalidade posterior a ele. Contudo, operativamente, a emanção passa a ser desenvolvida em função da multiplicidade propiciada pela perfeição do Uno, que, por sua vez, é distinta dele.

Antes da segunda hipóstase se constituir como Intelecto, ela passou por uma fase anterior - do ponto de vista lógico ontológico - de indeterminação. A justificativa ontológica dessa asserção está no axioma metafísico explicado por este trabalho de que “a atividade segunda (proveniente da primeira, que é essencial) não é automaticamente constitutiva daquilo que é gerado. A atividade consequente é, na verdade, indeterminada, pois carece de conteúdo. Na busca por preenchimento, essa segunda instância retorna para a primeira, a fim de contemplá-la e, então, ganha o seu estatuto ôntico” (p.30).

Se for possível relacionar o princípio da multiplicidade, isto é, a díada indefinida, à matéria inteligível, penso que seria viável chegar a bom termo no que concerne a essa problemática metafísica. A natureza potencial da matéria nesse contexto possibilita à primeira efluência do Uno contemplar o Uno e se constituir como a segunda hipóstase Intelecto. Isto é, essa conversão constitui o domínio em que ser e pensar confluem de maneira imediata e não-discursiva, sendo fundamento inteligível para todos os efeitos subsequentes.

Pelo fato de haver um ínterim metafísico entre a indeterminação e a determinação da segunda hipóstase, ninguém afirmaria que ali houve uma transformação do mal em bem. Por

⁶⁰ “Matter and the One are thus not in dualistic opposition, so on this basis it makes no sense to describe Plotinus as a dualist. My own preference is to describe him as a moderate dualist, since otherness is not merely the One in another guise but is nonetheless generated by the One. Perhaps ambivalent monist would do for those so inclined”.

outro lado, porque a natureza potencial da matéria no âmbito dos sensíveis a caracterizaria como princípio explicativo para o mal?

Em razão dessa natureza amorfa da matéria, inclusive, que o cosmos sensível - reflexo da perfeição inteligível - se tornou possível. Plotino tinha plena consciência desse encadeamento metafísico em que paradigma e imagem, ato e potência se desdobram em todos os níveis ontológicos. Com intuito de explicar esses elos coesivos propôs a conhecida dupla atividade (*enérgeia tês ousías* e *enérgeia ek tês ousías*). Contudo, pela ausência de Forma, estando na última efluência do esquema processional, Plotino acaba por qualificar a matéria como mal. Em todo caso, como pilar metafísico unificador, defendo a posição intermédia de uma espécie de monismo ambivalente, semelhante ao que cogitou Gurtler.

Para que essa posição seja justificada, enumero alguns méritos e ganhos que ela proporciona. Previamente, devo dizer que está-se a analisar logicamente as premissas metafísicas de Plotino. Nesse sentido, para uma discussão bibliográfica pormenorizada das principais correntes de interpretação, remeto ao estudo de Chagas (cf. 2019, pp.78-88), que, antes de passar a análise individual de cada uma das posições, tece o respectivo sumário:

[...] entre os principais comentadores que defendem o engendramento da matéria em Plotino, pelo menos três vertentes interpretativas: 1) os que defendem existir mais de um posicionamento (ou de uma narrativa) nas *Enéadas*; 2) os que defendem ser a matéria um produto da eterna iluminação dos inteligíveis e; 3) os que defendem ser a matéria um produto da Alma Parcial, uma parte inferior da Alma (CHAGAS, 2019, pp.78-79).

Se for aceita a explicação metafísica de um monismo fundamental com um dualismo emanativo derivado, tal compreensão poderia pacificar o problema do engendramento da matéria. Em primeiro lugar, é preciso rejeitar a hipótese de não-engendramento da matéria⁶¹. A matéria somente não seria gerada se fosse concebida como princípio antitético, isto é, equivalente ao Uno. Esse caminho não é razoável, pois tudo procede da superabundância do Uno. Logo, ele é o princípio fundamental. É por isso que Gurtler, por exemplo, mesmo se colocando como crítico ao monismo, assumiu que matéria e Uno não estão em uma oposição dualista. A respeito da não equipotência de qualquer princípio ao Uno:

⁶¹ A rejeição se dá por força da articulação filosófica para a qual se está tentando apelar, mas há divergências exegéticas plausíveis, consideradas pela pesquisa de O'Brien (1996, p.182): "Some scholars have resisted the conclusion that the product of soul is matter". Narbonne (2014, p.139), de modo alternativo, aprecia a posição de Bréhier, segundo a qual Plotino mesmo não teria se decidido a respeito da matéria ter sido ou não engendrada: "É Bréhier quem fornece acerca disso a explicação mais óbvia, mas igualmente mais justa, observando que Plotino apresentava, 'sem tomar partido', duas hipóteses a esse respeito".

[...]. Quanto a nós, concordamos que Plotino seja monista, pois, a nosso ver, a palavra monismo aqui não significa que em Plotino tudo seja o Uno (Deus) ou, num sentido inverso, que o Uno seja a totalidade ou o conjunto de tudo, ou ainda, que o Uno esteja presente em tudo, o que seria puro panteísmo, mas tão somente que o Uno é o único princípio ontológico originante de tudo, pois não há um segundo princípio ontológico originante em nenhum dos níveis das processões, seja no mundo inteligível ou sensível. Em Plotino, tudo deriva do Uno e volta a ele (COSTA, 1999, p.12).

A respeito do primado do Uno falou Plotino inúmeras vezes, mas em VI.8⁶² (trad. MARSOLA, 2014) ele dissertou com toda eloquência, síntese e assertividade: “É preciso não temer estabelecer um ato primeiro sem substância, mas é preciso postular esse ato, por assim dizer, como sua existência (*hypostasin*)”. Na condição de princípio não principiado, no Uno há confluência entre um primeiro ato (no sentido de radicalidade e fundamento para tudo o mais) e primeira potência (não como o que estando em potência pode vir a ato, mas no sentido de que nele há toda potência produtiva para o engendramento da realidade). Desta feita, pelo argumento de Plotino, entendo que é mais coerente sustentar um monismo fundamental e um dualismo derivado do que cogitar um dualismo equipotente à primazia do Uno.

Como fora estabelecido, a origem da matéria seria causal ou metafísica e não temporal. Contudo, restaria explicar a partir de qual contexto ontológico a matéria foi concebida, se diretamente do Uno, do Intelecto ou da Alma. A única concepção de matéria que pode ser de algum modo associada ao mal na filosofia de Plotino é a matéria como substrato do sensível. Esta, por sua vez, sendo não-ser, não poderia ser anterior ontologicamente ao Intelecto nem à Alma. Muito menos poderia ser derivada diretamente do Uno, pois tal itinerário levaria a Plotino ter associado o mal ao Uno.

Se a matéria do sensível não está em relação de anterioridade às hipóstases, implica que ela estará na posterioridade. O posterior ao Uno é o Intelecto, cuja essência é ser pensamento, portanto é incorpóreo. Desta feita, resta apenas avaliar a hipóstase Alma, cuja essência exige que seja impassível. Ou seja, ela não poderia ter contato direto com o que tem natureza material, sendo, à semelhança do Intelecto, de natureza inteligível.

De acordo com os princípios metafísicos segundo os quais tudo o que é perfeito produz e que tal sucede por meio de uma dupla atividade, entende-se que a Alma hipóstase também irá

⁶² Na edição com base na qual Marsola traduz, a referência é VI.8[39] 16, 29; Gerson (2018) assinala a referência VI.8[39] 20, 10.

produzir e esta produção está associada à parte inferior da alma: a alma do cosmos. Com esta também sucede a produtividade metafísica, que se expressa (*lógos*) como natureza (*phýsis*).

Fora dito que, dessa maneira, a natureza não se confunde com o universo sensível a ser concebido pela inserção dos princípios ordenativos (*lógoi*), expressos pela natureza, na matéria (*hýle*)⁶³. Ou seja, a matéria do sensível emerge filosoficamente como correlato informe dos princípios formais engendrados pela natureza (parte produtiva da alma do cosmos).

Se for considerada a hipótese da matéria inteligível como noção metafísica análoga à matéria dos sensíveis, entende-se que a matéria dos sensíveis é a efluência indeterminada que se postula no limite da emanção, sendo ela própria estéril, mas paradoxalmente condição de possibilidade para a constituição do sensível. Essa interpretação será discutida textualmente no âmbito do tratado sobre as duas matérias (II.4[12]) de Plotino e da literatura especializada.

Destarte, a origem metafísica da matéria seria a última instância metafísica da emanção principiada pelo Uno, sendo uma análoga metafísica à matéria inteligível. Enquanto a matéria emanada do Uno, por ser potente, tornou possível a constituição do Intelecto enquanto segunda hipóstase; a matéria dos sensíveis, por ser potente, tornou possível a constituição do sensível após as produções inferiores da alma. Está, todavia, no limite e no último estágio da emanção, enquanto a inteligível foi concebida como primeira efluência.

O eminente estudioso da matéria plotiniana, O'Brien, debruçou-se sobre os textos de Plotino e respaldou essa posição. Não por derivação metafísica, conforme fora desenvolvida nesse capítulo, mas em virtude de uma interpretação mais minuciosa dos tratados, corroborando simultaneamente o engendramento, a origem causal a partir das potências inferiores da alma e o paralelo metafísico entre matéria inteligível e sensível:

Talvez os estudiosos não pensaram despropositadamente que teriam de escolher: qual das duas versões da matéria oferecidas naquele tratado [IV.8] corresponde à própria posição de Plotino? A resposta é ambas. A matéria que segue 'por necessidade' de princípios anteriores a si mesma, e que, mesmo que não 'participe', não esteja totalmente 'à parte', é a questão do mundo sensível. A matéria que, por 'ser', não pode não 'participar' do bem é matéria inteligível. Ambos os tipos de matéria são gerados. A matéria inteligível é gerada pela 'alteridade' e pelo 'movimento primeiro' [primeira efluência do Uno]. A matéria do mundo sensível é gerada pela alma 'parcial', princípio

⁶³ BRISSON, 2007, p.461: "A Alma hipóstase recebe, em si, as formas inteligíveis (*eíde*) no modo de 'razões' (*lógoi*). O que há de inferior na alma do mundo, sua potência vegetativa, a Natureza, implanta essas 'razões' (*lógoi*) na matéria (*hýle*). É assim que aparece o corpo (*sôma*), que pode ser descrito como um conjunto de qualidades (*poiôtetes*) às quais vem se ligar um *ógkos*, isto é, um pedaço de matéria (*hýle*) provido de grandeza (*mégethos*)".

sensível e vegetativo que << vem a ser nas plantas >>> e que anima a Terra (OBRIEN, 1991, p.25, tradução nossa)⁶⁴.

Ao pacificar a discussão acerca do engendramento, aqui somente esboçada, a qual será retomada no corpo da análise dos tratados pertinentes, essa tese metafísica consegue bem articular o monismo fundamental com o dualismo operativo pelo qual se desdobra o sistema emanativo plotiniano. Faz-se indispensável, entretanto, analisar os textos pertinentes de Plotino *in loco* para que seja possível uma tarefa de síntese metafísica na qual se articule exegese do texto e coerência filosófica interna às premissas metafísicas. Ou seja, de que maneira Plotino entende matéria e mal em seus textos e como essa concepção poderia ser interpretada à luz desse arcabouço metafísico?

⁶⁴ “Scholars have perhaps not unnaturally thought that they had to choose: which of the two versions of matter offered in that treatise corresponds to Plotinus' own belief? The answer is both. The matter which follows "of necessity" from principles prior to itself, and which, even though it does not "participate", does not wholly stand 'apart', is the matter of the sensible world". The matter which, since it 'is', cannot not 'participate' in goodness, is intelligible matter. Both types of matter are generated. Intelligible matter is generated by 'otherness' and by 'primal movement'. The matter of the sensible world is generated by 'partial' soul, the sensitive and vegetative principle which << comes to be in plants >>> and which animates the Earth”.

3. A MATÉRIA E O MAL NAS ENÉADAS DE PLOTINO: DIFERENTES ELABORAÇÕES AO LONGO DO *CORPUS*

3.1. I.6 [1] *Sobre o Belo*⁶⁵: a relação Belo e Bem, feio e mal.

O objetivo central desse tratado é investigar a natureza do Belo. Mas, para ser bem sucedido na compreensão adequada desse conceito, Plotino lança mão de um procedimento dialético em que a noção antagônica de “feio” será fundamental. Correlativamente, também faz sentido dizer que está no horizonte as ideias de Bem e de Mal⁶⁶, não tanto em um sentido moral com o qual o leitor moderno está habituado, mas em uma acepção metafísica. Nessa perspectiva, a abordagem que interessa a pesquisa é a que destaca o papel do feio e como ele está relacionado aos conceitos de mal e matéria.

Assim como é lido o tratado I.8[51] *Sobre o que são e de onde vêm os males*, o qual será analisado na sequência, o texto I.6[1] também perfila juntamente com aqueles trabalhos das *Enéadas* que são fortemente associados à interpretação de que Plotino identifica plenamente matéria e mal. O intento desse breve estudo sobre o tratado I.6 é examinar quais são os limites do referido enlace teórico.

Plotino parte de um horizonte compreensivo no qual outros conceitos respondem ao feio e, por conseguinte, ao mal, tais como o de privação ou de não formação ao inteligível. De modo que a matéria é inserida na exposição como atendendo a esses critérios. Seguir a argumentação do *Sobre o Belo* poderá auxiliar a tarefa interpretativa que visa apreciar o rigor com o qual se pode dizer que a matéria se identifica plenamente à privação e em que medida ela serve, então, como princípio explicativo para o problema do mal.

Nos primeiros parágrafos, Plotino começa analisando alguns predicados atribuídos ao Belo, sendo o principal deles a proporção ou simetria. A visão, ao ter uma percepção que indique simetria, por regra sinaliza a qualificação da experiência como bela, cabendo tal juízo à alma e não ao aparato sensorial de *per se*⁶⁷. Todavia, ao ponderar sobre contraexemplos,

⁶⁵ A presente análise é uma versão revisada, amadurecida e aplicada aos propósitos desta pesquisa de um trabalho que apresentei em um congresso sobre Estudos Clássicos, vide: SILVA, 2016.

⁶⁶ A rigor, o tema em pauta não é o mal, mas a relação entre belo e feio. Contudo, o paralelo conceitual pode ser feito, pois ambas pertencem a um mesmo campo de significação, o que se pode constatar no próprio tratado aqui trabalhado (PLOTINO, I 6[1]6,25-30, trad. BARACAT, 2006): “Ὁμοίως οὖν ζητητέον καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ αἰσχροὺν τε καὶ κακόν” - deve-se do mesmo modo investigar o belo e o bem, o feio e o mal”.

⁶⁷ OLIVEIRA, 2020, p.465: “Plotino vai desmaterializar o sensível, o que é possível se os objetos da percepção sensível forem imateriais, tais como são as afecções, as qualidades e as impressões. De outro modo, restaria a ele

Plotino constata que esse pressuposto responsável por associar beleza à proporção é falso. Não é pela harmonia que as coisas devem ser consideradas belas. O Intelecto enquanto hipóstase é isolado, no sentido de que só é precedido ontologicamente pelo Uno e não depende dos sensíveis do mundo. Logo, com quem ele estaria em proporção senão consigo mesmo? Um bom teorema precisa estar em harmonia com um mau teorema para ser belo? Assim Plotino problematiza essa concepção:

Ora, se o todo é belo, também as partes devem sê-lo, pois com certeza não é a partir de partes feias que ele será belo, mas porque todas elas possuem a beleza [...]. Como teoremas seriam simétricos uns aos outros? Se for porque são harmoniosos, também haverá concordância e harmonia de maus teoremas. Pois dizer que a justiça é uma nobre ingenuidade é harmônico e coerente com que a temperança é uma idiotice, as proposições concordam entre si [...] E qual seria a beleza do intelecto, se ele vive isolado? (PLOTINO, I 6[1],1, 25-30, trad. BARACAT, 2006).

O que o licolopolitano está a argumentar não é que a harmonia é inócua em relação à beleza, mas que ela é um traço da percepção sensível. O que está em pauta é refinar as distinções para evitar mal entendidos. Seguindo a tradição platônica⁶⁸, o questionável não é aferir boas qualidades ao que é sensível, mas confundi-las com o que verdadeiramente é. Talvez essa seja uma dificuldade exegética na apreensão dos conceitos do platonismo em geral, pois eles aparentam induzir a uma dicotomia quando na realidade trabalham com a mistura e com a pluralidade de distinções, sem, contudo, deixar de pontuar os matizes e de diferenciar o que é menos e mais excelente⁶⁹:

É próprio das harmonias sensíveis serem medidas por números, não em qualquer proporção, mas naquela que sirva para a produção de uma forma que domine. E baste isso sobre as coisas belas no domínio da sensação, que são imagens e como que sombras fugidias que, advindas à matéria, a adornam e nos comovem ao aparecerem-nos (PLOTINO, I.6[1],3,30-35, trad. BARACAT, 2006).

materializar a alma, o que contrariaria a sua psicologia, na qual a alma é um inteligível, logo, por natureza, imaterial”.

⁶⁸ PLATÃO, *Fédon* 83 a-b (1991): “Que não criam enfim senão no próprio testemunho desde que tenham examinado bem o que cada coisa é na sua essência”. Deve-se enfatizar que a percepção é feita pela alma, vide PLATÃO, *Teeteto* 184 a-c. O sensível, enquanto percebido, não deve ser desprezado, mas também não pode ser valorado como essência.

⁶⁹ Os sumos gêneros representam com primor a postura platônica de optar pela articulação entre teses contrastantes em vez de excluí-las por uma mera redução ao absurdo. O que a primeira vista parecia ser um parricídio em relação à posição de Parmênides, no contexto da aceitação de que, contrariamente ao Eleata, não se pode restringir o discurso ao “ser” como contraditório ao “não-ser”, revelou-se ser, mais adiante, não propriamente um parricídio, mas uma interpretação que assimilou as possíveis objeções a Parmênides. De modo a produzir um fortalecimento da leitura eleática dando a ela novos contornos pela introdução do gênero da diferença ou da alteridade, conforme se depreende da discussão: cf. PLATÃO, *Sofista* 241 d-e.

Ou seja, a definição inteligível do Belo não leva em conta a simetria, mas a proporção é um artifício da alma amalgamada com o corpo para, partindo do corpóreo, ascender ao princípio que o torna belo⁷⁰. Plotino explica como funciona a dinâmica entre alma e corpo partindo do conceito de participação⁷¹:

[...] Digamos primeiramente o que é com certeza o belo nos corpos. Com efeito, é algo que se torna perceptível logo no primeiro vislumbre, e a alma, como se o compreendesse, o declara e, reconhecendo-o, o acolhe e, por assim dizer, a ele se ajusta. Confrontando com o feio, porém, ela se recolhe e o recusa e dele se fastia, porque é inconsonante e alheia a ele. Pois bem, afirmamos que a alma, como é por natureza o que é e provém da essência que é superior entre os entes, quando vê algo congênere a ela ou um traço do congênere, se alegra e se deleita, e o reporta para si e rememora de si mesma e dos seus. Então, que semelhança há entre as coisas belas daqui e as de lá? E, ainda, se existe semelhança, que sejam semelhantes: mas como são belas tanto as de lá quanto as de cá? Sustentamos que as de cá o são pela participação em uma forma. (PLOTINO, I 6[1], 2, 5-10;10-15, trad. BARACAT, 2006).

Se ao longo do tratado puder ser dito que há margem para interpretar que sempre o belo está associado às Formas enquanto o feio à matéria, o excerto acima nos esclarece em que sentido se pode falar da beleza dos corpos⁷², que é enquanto eles de algum modo participam das Formas. Ou seja, nem sempre o que é material é feio e, por conseguinte, mal. De outra maneira, é plausível que aquilo que é dotado de materialidade ocupe função dentro da arquitetura metafísica de Plotino, conseqüentemente também seja partícipe da beleza⁷³.

⁷⁰ No que diz respeito ao relacionamento da alma com o corpo e à ideia de “amalgama”, deve-se pontuar que a forma mais rigorosa de descrever essa comunicação é através do recurso a uma espécie de imagem da alma. Isto é, a alma em si mesma, por ser impassível, conforme se argumenta no tratado III.6 *Sobre a impassibilidade dos incorpóreos*, não se imiscui com o corpo. Uma imagem da alma emanativamente se integra ao todo que compõe o ser vivo. Para compreender melhor essa discussão: BRANDÃO, 2013, p.186: “a alma não se liga diretamente ao corpo: a potência vegetativa dá origem a uma certa imagem da alma que, essa sim, liga-se ao corpo e forma com ele o que, na *Enéada* I, 1, é chamado de ‘o composto animal’. É na imagem da alma que encontramos a potência irascível e a concupiscente, que, portanto, são potências do composto animal, mas não da alma”.

⁷¹ Participação (*methexis, metechain*) é um conceito desenvolvido por Platão em uma série de diálogos para lidar com o problema da comunicação entre o inteligível (de caráter universal) e o sensível (de caráter particular). A intuição básica desse conceito pode ser exemplificada em *Fédon* 100d (1991): “o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este. O modo por que essa participação se efetua, não o examino nesse momento; afirmo, apenas, que tudo o que é belo é belo em virtude do Belo em si”. É interessante também a seguinte formulação para referir o conceito, SILVA, 2015: “Participação: é a relação causal entre instância e Ideia”.

⁷² Foi utilizada a inicial maiúscula para referir ao Belo em si – a Forma da beleza -, a minúscula para expressar a beleza enquanto qualidade secundária de algo que aparece como belo. O conceito do “feio” é introduzido sempre por inicial minúscula por ele não ser algo em si mesmo, mas uma deficiência de beleza.

⁷³ Como fora introduzido, os conceitos de *proódos* e *epistrophé* são os guias para entender a relação entre o Uno e o múltiplo. Entre os âmbitos conceituais do inteligível e do sensível se postula a participação como mediação entre a natureza sensível e os princípios intelectivos a partir dos quais ela foi constituída. Não apenas nesse intercâmbio, como em todos os outros presentes na filosofia de Plotino, o mecanismo da emanação está presente.

Na esteira do contexto da participação, não se deve ignorar a teoria da reminiscência⁷⁴. Plotino explicita a dupla disposição da alma de reconhecer e de se alegrar com o que lhe é semelhante e de se afastar daquelas coisas que lhe são alheias. Ao fazer isso, reafirma a tese platônica de que a alma, pelas suas próprias competências cognitivas, inclina-se às Ideias, na medida em que as contemplou de modo logicamente anterior à experiência⁷⁵.

A empiria, então, seria o passo pedagógico para que se chegue ao conceito intelectual das Formas. O que quer dizer que a experiência perceptiva é a etapa preparatória para a intelecção do que há do modelo presente nos sensíveis. Em todo caso, a lição principal-consoante a essa discussão - consiste em depreender que as duas modalidades cognitivas (intelectiva e sensoperceptiva) podem nos oferecer uma experiência da beleza. A saber, os Inteligíveis por sua própria natureza e os sensíveis por participação.

A beleza é inerentemente inteligível e secundariamente sensível. Deste modo, por exclusão, o feio e também o mal deverão ser pensados a partir da experiência perceptiva se não podem ser cogitadas no âmbito das Formas. É preciso indagar se a fealdade é uma propriedade em si mesma e se ela pertence diretamente ao sensível ou à matéria de que ele se constitui. O trecho em que Plotino diz que as coisas belas são assim qualificadas após advir à matéria o adorno parece indicar que, se a matéria fosse deixada por si mesma, ela não possuiria beleza alguma. Conforme se destaca: “coisas belas no domínio da sensação, [...] são imagens [...] que [...], advindas à matéria, a adornam (PLOTINO, I 6[1],3,33-35, trad. BARACAT, 2006).

Para esclarecer essa dúvida, outra deve ser lançada: se à matéria compete o não ser belo, a partir de quais parâmetros o filósofo atribui a ela a condição de princípio explicativo para o mal? Por conseguinte, em que sentido o que é constituído de matéria – corpo e sensível – recebe o *status* de feio e mal, já que o sensível se aproxima do belo por participação e ora se afasta por não ser idêntico àquilo de que participa? Nesse ínterim teórico, há o capítulo dois a partir do qual se pode dirimir parte dessas dúvidas:

⁷⁴ A reminiscência platônica, observada com maestria no *Fédon* (1991), consiste no processo cognitivo que associa à experiência sensível a recuperação de paradigmas intelectivos anteriores, em uma ordem lógica, à própria percepção dos sensíveis (*aisthesis*). Em 75d: “é uma necessidade lógica que tenhamos nascido com esse saber eterno” e em 76a: “aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que recordar-se; e neste caso a instrução seria uma reminiscência”.

⁷⁵ Cf. *Fédon*, 79b. A alma possui natureza afim das Formas. Sobre esse tema, retrocedendo a origem da questão, no seguinte artigo, ARAÚJO, 2014, p.98, é dito que: “É mister, num primeiro momento, entender que no Fédon (65de), quando Platão traça a relação entre as Formas e a alma, diz ser ela a instância capaz de conhecer as Formas, pois também é invisível, como elas o são. Platão traça a afinidade entre alma e Formas a partir do atributo da invisibilidade”.

Pois tudo que é amorfo, sendo por natureza apto a receber um formato e uma forma, se permanece impartícipe da razão e da forma, é feio e externo à razão divina: e isso é o inteiramente feio. Mas também é feio aquilo que não é dominado por um formato e por uma razão formativa, porque a matéria não suportou ser completamente formatada pela forma (PLOTINO, I 6[1], 2, 15-20, trad. BARACAT, 2006).

O que permanece impartícipe à natureza da Forma é o feio. A matéria, na medida em que se caracteriza por sua condição “amorfa” preenche o requisito explicativo. O que implica também que nem o feio nem o mal – por serem noções correlatas – poderão ser compreendidas como propriedades, categorias ou determinações em sentido objetivo⁷⁶.

A implicação teórica desse constructo representa um traço comum aos demais tratados que versam sobre esse tema, isto é: o feio e/ou mal é privação e nada mais. Não obstante, admitido que a metafísica plotiniana se estrutura através de uma longa gradação entre Uno e múltiplo, deve-se reconhecer que há também variados graus de perfeição e imperfeição, de modo que em razão disso o sensível possa ser encarado como feio e belo a depender do ângulo de análise.

Desta forma, compreende-se que a feiura se caracteriza pela mistura com a matéria que “suja” em parte a ideia originária de Beleza⁷⁷, como que embaçando uma imagem. Essa mescla entre a matéria não ordenada e o corpo é que produz a feiura relativamente à alma. De modo que é interessante observar que o texto de Plotino geralmente traz a matéria conceituada como explicação para o feio ou para o mal após especificar a privação ou indeterminação como o critério fundamental. O que sugere, a princípio, a privação e inconformação como critérios ontológicos mais fundamentais do que a matéria. Adiante, por intermédio da leitura do tratado I.8, mais propriamente será oportuno delinear esses pressupostos operativos na concepção do mal.

É possível apreender desse capítulo a chave para compreender a feiura ou o feio no sexto tratado da primeira *Enéada* de Plotino, qual seja: o absolutamente feio e mal devém da ausência de ordem inteligível e os sensíveis são experienciados como parcialmente feios e causadores de males na medida em que são percebidos no contexto da mistura entre corpo (matéria adornada) e alma (par do corpo e aspirante ao inteligível).

⁷⁶ Armstrong, em sua tradução do texto V 8[31] *On the intelligible beauty*, PLOTINUS, 1987, p.259, comentando o problema a respeito da matéria, diz que não há uma Forma do mal: “there are no evil forms in Plotinus”.

⁷⁷ A ideia de Beleza permanece incólume à matéria, tendo em vista a sua natureza impassível. O que se está a asseverar é que a matéria embaraça cognitivamente a alma inserida no corpo, pois a constituição material deste dificulta o processo de ascensão ao inteligível.

A mistura⁷⁸, por sua vez, consiste na adição de algo que não estava na forma originária, mas que apareceu em um determinado momento, decorrente da supracitada relação entre a alma e o corpo. A presença da fealdade na alma se constitui, portanto, como uma espécie de conflito entre o modelo contemplado pela razão e a deficiência no atingimento dos parâmetros inspirados por este arquétipo no âmbito da corporeidade.

Essa consideração, atrelada ao fato de que objetivamente o feio e o mal não são em si mesmos, permite inferir que a questão do mal é eminentemente cognitiva sem prejuízo do reconhecimento do contexto ontológico no qual o problema se insere, o que precisará ser analisado separadamente. Isto é, o grau de multiplicidade é o índice ontológico a partir do qual se pode, negativamente, inferir o mal da ausência de bem. Mas tal existência não se expressa no âmbito do ser, mas do não-ser. A respeito da mistura e suas implicações teóricas:

Desejais, então, tomando as coisas contrárias, as feias que surgem na alma, contrastá-las àquelas? Pois saber o que é e por que se manifesta o feio talvez nos ajude no que buscamos. Seja uma alma feia, licenciosa, e injusta, infestada de muitíssimas concupiscências, de muitíssimas perturbações, em terror por sua covardia, em inveja por sua ignobilidade, tudo em que pensa (se é que pensa) é perceptível e abjeto, completamente corrompida, amiga de prazeres não puros, vivendo uma vida própria a quem toma como prazerosa a fealdade lhe foi aditada como um mal adventício, que não só a danificou, mas também a tornou impura e misturada a muito de mal [...] (PLOTINO, I6[1],5,25-30, trad. BARACAT, 2006).

Nesse sentido, é razoável inferir, se levados em conta os indícios da construção argumentativa do tratado *Sobre o Belo*, que a materialidade dos corpos tem caráter ambíguo na cosmologia e metafísica plotiniana. Por um lado, é possível perceber beleza nos organismos vivos, na natureza e nas proporções sensíveis como um todo; por outro lado, segue-se também ao relacionamento com o que é material o feio e o mal.

Não obstante a Plotino não ter desenvolvido raciocínios nessa direção, poder-se-ia entender que a matéria sem formatação é pura abstração, não podendo receber qualquer tipo de predicado nem ser ela objeto de cognição em sentido positivo. Em outras palavras, uma vez acordado que a matéria tem papel cosmológico quando está associada aos corpos e aos sensíveis, para os quais ela exerce a função de substrato⁷⁹, - e é nessa circunstância que apreendemos ser ela o que ela é, a saber, condição para o vir-a-ser -, segue-se que, quando a ela

⁷⁸ Para um estudo das influências e problemas associados à mistura em Plotino: cf. GROISARD, 2010.

⁷⁹ A concepção da matéria como substrato aparecerá melhor desenvolvida em II.4. Mas pode-se identificar a importância da matéria para a emergência do sensível enquanto receptáculo do inteligível, seguindo a exposição interna ao I.6.

não está hipoteticamente aplicada nenhuma configuração cosmológica, torna-se inapreensível falar de matéria como privação ou como qualquer outra coisa. Nesse caso, como seria possível distinguir a simples privação da matéria?

Pode-se chegar à privação pela metodologia negativa de argumentação⁸⁰. Mas, como se poderia depreender a matéria da privação, senão por pressuposição de um quadro metafísico mais amplo no qual a matéria é pressuposta como um dos requisitos necessários à mediação do *lógos* da alma e os corpos por ela constituídos? Ou seja, sem as determinações conceituais associadas à matéria no contexto do cosmos, como seria possível a intuição dela pela privação? Tal dedução precisaria ser plausível, se ambas as noções fossem conceitualmente idênticas. Como essa pergunta extrapola ao domínio do presente tratado, ela será retomada em uma síntese crítica posterior.

Ao funcionar como substrato das Formas, entretanto, a matéria serve como receptáculo do *lógos* para que sejam conferidos contornos e limites aos corpóreos e sensíveis, responsáveis por tornar acessíveis as qualidades particulares ao homem; ao mesmo tempo em que compromete parcialmente a beleza do universal inerente às Formas.

A matéria é articulável conceitualmente apenas enquanto continente de conteúdo metafísico. Enquanto considerada absolutamente deficiente, pode-se somente cogitar a ideia de privação. A privação, por sua vez, torna-se um conceito vazio cuja identificação à matéria parece ser problemática, na medida em que ele é conhecido apenas quando é articulado às Formas, motivo pelo qual Aristóteles pensou o *hilemorfismo* como união entre matéria e forma⁸¹.

A consulta ao texto permite constatar essa ambiguidade com que é abordado o corpo na filosofia de Plotino. Se inicialmente foi apontado que, por participação, o belo é presente nas

⁸⁰ Vide BRANDÃO, 2007, p.90: “*λόγος αποφαντικός* possui duas características: define seu objeto por meio de negações e faz isso de uma forma racional”.

⁸¹ ZINGANO, S/D: “O hilemorfismo é a doutrina que Aristóteles concebeu para opor-se, simultaneamente, ao idealismo platônico (notadamente em sua doutrina das Ideias) e ao materialismo adotado por filósofos pré-socráticos (entre os quais figuram de modo proeminente Demócrito e Leucipo, fundadores do Atomismo, Empédocles e Anaxágoras – este último, a despeito de ter introduzido a noção de intelecto, fornece explicações segundo uma causalidade meramente material, de acordo com a leitura que dele faz Aristóteles). Na perspectiva hilemorfista, a forma (termo técnico em Aristóteles: *εἶδος*) é um dos constituintes metafísicos primários de toda substância individual (ou composto de matéria e forma: *τὸ σύνολον* ou *τὸ ἐξ ἀμφοῖν*), que governa e determina o outro constituinte metafísico básico, a matéria (em grego: *ὑλη*). Por um lado, é pela forma que se compreende a natureza de cada coisa; esta forma, por sua vez, é, no tocante às substâncias sensíveis, sempre imanente às coisas, não existindo à parte delas. Deste modo, Aristóteles se distingue do platonismo, que postulava, ao contrário, a existência separada das Ideias relativamente aos objetos sensíveis que delas participam”.

percepções sensíveis (*aisthesis*)⁸², mais a frente o filósofo descreve o processo cognitivo conducente à beleza e parece excluir o corpóreo de qualquer associação ao belo, ao passo que parece restringir a beleza ao domínio do que é puramente inteligível.

A purificação (*katharsis*) é o meio pelo qual é possível reduzir a “sujidade” das experiências sensíveis para que se almeje a virtude e a beleza. Para isso, o homem deve estar voltado para os inteligíveis, levando uma vida interior que faça o retorno ascensional da Alma para as Formas⁸³. A elaboração plotiniana nesse capítulo expõe o que está subjacente, mas nem sempre explícito em todo o seu trabalho: as implicações éticas decorrentes de sua concepção metafísica:

A alma, estando purificada, torna-se então forma e razão, inteiramente incorpórea, intelectual e toda ela pertencente ao divino, donde provém a fonte do belo e todas as coisas congêneres desse tipo. (PLOTINO, I 6[1],6,15-20, trad. BARACAT, 2006).

A hipótese da incorporeidade é mais um parâmetro de reflexão, o que contemporaneamente se chamaria de “experimento mental” para tornar didática a compreensão de determinados conceitos ou argumentos. Embora por detrás dessa pressuposição haja axiomas metafísicos, e não apenas exercícios de raciocínio, quando se trata de todas as atividades que o homem realiza, inclusive a da filosofia, não nos resta outro instrumento cognoscitivo propedêutico senão os fenômenos sensoperceptivos.

Embora o pensamento possua uma inclinação distinta da percepção, as duas modalidades cognitivas estão o tempo todo interligadas. De modo que o peso atribuído à hierarquia entre inteligível e corpóreo não deve ser confundido com a eliminação do papel que a materialidade tem no cosmos. Ou seja, fora do contexto experimental que essa reflexão possui, não é razoável desconsiderar o corpo em que vive o homem e a natureza material a que temos acesso pelo fato de que é através dela que o filósofo indaga as causas dos fenômenos perceptivos.

Uma das conclusões que o tratado apresentado oferece nos dá uma sugestão relevante de como se deve proceder na investigação do tema que incorpora o vasto campo semântico e conceitual do feio, do mal, da matéria e dos sensíveis: “Logo, deve-se do mesmo modo

⁸² OLIVEIRA, 2020, p.463: “A percepção sensível é a faculdade cognitiva da alma, que recebe, por meio dos órgãos dos sentidos, um conjunto de características dos objetos, tais como altura, largura, cor, cheiro, som, e também aquilo que pode nos afetar, como, por exemplo, a dor proveniente de uma queimadura, ou o prazer causado por uma melodia”.

⁸³ Sobre o tema do retorno ascensional é interessante a respectiva leitura: cf. BRANDÃO, 2012.

investigar o belo e o bem, o feio e o mal (PLOTINO, I 6[1]6,25-30, trad. BARACAT, 2006). Ao introduzir um elenco de elementos teóricos entrelaçados metafísica e eticamente na reflexão sobre o feio e o mal, o belo e o bem, Plotino indica que toda a discussão precisa se nortear por uma análise conjunta e não fragmentária das questões pertinentes.

Um dos fatores exegéticos que torna simpática a tese da matéria como mal e os corpos como desprezíveis é o pressuposto de um *background* dualista na maneira de compreender a ontologia em Plotino. O tratado I.6 é interpretado como um dos textos em que o neoplatônico mais claramente defende, no mínimo, uma concepção aproximada dessa leitura negativa em relação ao que é material. É preciso analisar criticamente o sentido dessa formulação em Plotino. Antes, contudo, faz-se indispensável a apreciação do excerto:

‘Fujamos para a pátria querida’, alguém exortaria com maior verdade. Então, que fuga é essa? Como? Navegaremos como Odisseu, diz ele- enigmando, penso eu -, que fugiu da feiticeira Circe ou de Calipso, não contente em permanecer, embora tivesse prazeres para os olhos e se unisse a muita beleza sensível. Nossa pátria é donde viemos e nosso pai está lá. Que jornada e que fuga são essas, portanto? Não devemos perfazê-la com os pés: os pés nos levam a todo lugar, da terra para terra; e não precisas preparar uma carruagem de cavalos ou uma embarcação, porém debes te afastar de tudo isso e não olhar, mas, como que cerrando os olhos, substituir essa visão e despertar uma outra, que todos têm, mas poucos usam (PLOTINO, I.6[1] 8, 22-28, trad. BARACAT, 2006).

A literalidade do texto de Plotino está a favor da compreensão que toma a visão do neoplatônico como depreciativa no que se refere aos sensíveis e a sua natureza material. Não obstante ser consensual a força retórica com que o filósofo lida com a questão⁸⁴, se for considerada uma análise mais específica dos termos empregados e qual o sentido objetivado por eles, pode-se discernir o efeito literário que esses termos causam *in loco*, mas também quais são as implicações deles no todo da filosofia a pretexto da qual são colocados. Ao comentar este capítulo, Brandão acena para o horizonte metafórico que está sendo aludido:

A partir disso, fica manifesto que a linguagem plotiniana de um *aqui* e um *ali*, um *alto* e um *baixo* é um esquema metafórico para falar, a partir de termos que indicam relações espaciais, de relações de dependência metafísica. É o que Plotino dá a entender em I, 6, 8, quando escreve que o caminho de

⁸⁴ Não é tão incomum a necessidade desse tipo de reflexão quanto ao modo como se devem interpretar expressões literais que produzem efeito retórico na linguagem natural, mas que se desdobram em um sentido técnico não necessariamente intencional da parte do filósofo. Em um contexto específico, o respectivo trabalho identifica essa dificuldade e assinala ser uma questão que se observa nas *Enéadas* de um modo geral, BRANDÃO, 2013, p.190: “acredito que a intenção de Plotino seja mais profunda: trata-se, antes de tudo, de uma correção da própria linguagem, que, concebida para tratar das realidades materiais, não consegue falar da alma e do imaterial a não ser de uma maneira metafórica e derivada, o que, no entanto, não deixa de causar incompreensões. Assim, é uma necessidade recorrente nas *Enéadas* corrigir constantemente a linguagem empregada, muitas vezes negando o sentido mais imediato das expressões”.

ascensão e retorno à pátria querida não pode ser feito com os pés, carruagens ou barcos, que apenas nos conduzem pelo espaço terrestre, mas, ‘como que fechando os olhos, deve-se mudar para outra visão e despertá-la, aquela que todos têm, mas poucos usam’ 16 (I, 6, 8, 26-28). A jornada não é realizada ao se atravessar uma certa extensão do espaço, pois os distintos planos da totalidade não se diferenciam por se localizarem em lugares diferentes. Trata-se, pelo contrário, de um despertar contemplativo, de aprender a usar uma outra visão, aqui novamente uma metáfora que se refere ao *noûs* e a *nóēsis* (BRANDÃO, 2018, p.233).

Ao situar uma espécie de dualismo radical – evocado pelo efeito retórico empregado por Plotino – a uma condição metafórica que visa expressar um conceito mais rigoroso – incapaz de ser dito sem o recurso das figuras de linguagem⁸⁵ – pode-se assimilar mais adequadamente o que está por trás do projeto filosófico de Plotino⁸⁶. O autor do estudo citado finaliza o itinerário reflexivo apontando para uma dimensão unitária da metafísica de Plotino:

É pela descrição dessas experiências supradiscursivas que Plotino se tornou conhecido, como se toda a sua filosofia se reduzisse a isso. No entanto, ainda que elas sejam, para ele, o ápice da vida filosófica, são apenas momentos passageiros, reservados àqueles que passaram por um longo processo de apropriação da *paidéia* filosófica, purificação através da virtude e domínio da ciência da dialética. Entretanto, esse caminho capaz de alcançar o Intelecto e o Um, esse despertar contemplativo que ultrapassa o pensamento discursivo, é percorrido por um filósofo que vive neste mundo e que aprende a amar o inteligível a partir da experiência da beleza das coisas que se manifestam a nós através dos sentidos. Essa é a intenção da primeira parte do tratado I, 6: mostrar que a nossa experiência do belo que se manifesta no sensível é tanto uma experiência dos sentidos quanto uma experiência da inteligência. A percepção das formas inteligíveis, a *nóēsis*, não é o conhecimento de entes que se encontram em um outro mundo, separado do nosso, mas a captação de uma outra dimensão da realidade, pressuposta pelo sensível. *Não há dois mundos em Plotino, mas um apenas, uno e múltiplo* (BRANDÃO, 2018, p.234, grifo nosso).

O pano de fundo da argumentação de Plotino em relação à metafísica é defender um único mundo que é uno e múltiplo, um todo proveniente do Uno, bom em todas as suas produções ontológicas. O que é corpóreo e sensível não estaria fora da dimensão onibrangente dessa filosofia. Um estudo principiológico não apenas desse tratado, mas das *Enéadas*, irá

⁸⁵ Ullmann (2002, p.52), ao tratar do papel da metáfora na estruturação da metafísica de Plotino, disserta sobre o objetivo da metáfora de conduzir o entendimento a algo outro que não a própria expressão literária: “Por seu significado etimológico, metáfora significa que ela deve levar o intelecto para além – *metá-phérein*- da imagem; transferir o sentido figurado ao sentido próprio. A metáfora, no caso assume feições de símbolo – *aliquid pro aliquo*. O universo é como uma irradiação do Uno, porém ele não sofre alteração com isso. O Uno se dá aos seres, sim, mas sem se perder neles”.

⁸⁶ Em relação ao papel da metáfora, IOZZIA, 2015, p.15: “The use of metaphors in Plotinus has a methodological role akin to that of dialogue for Socrates and Plato. As for them, dialogue is the correct way to conduct a philosophical search, as is, for Plotinus, metaphorical expression the tool to convey the realities which lie beyond human language. The metaphor operates an [...] eminently anagogic goal. In this sense, like dialogue for Socrates and Plato, metaphors and the images for Plotinus are not merely a form of expression but are chosen due to an internal necessity of his philosophy”.

revelar a prioridade do argumento que sustenta a concepção do ser como uma totalidade – inteligível e sensível – proveniente do Uno em relação à qual a aparente cisão entre dois planos ontológicos fica resguardada a condição de instrumento retórico. Ullmann também perfila entre aqueles que identificam nessa exposição de Plotino um sentido metafórico:

Ligada à renúncia (*apháiresis*) de tudo, está a ideia de ‘fuga do mundo’. O que é essa fuga? ‘Tornar-se semelhante a Deus’. Plotino aqui repete uma expressão platônica (cf *República*, 613e e *Teeteto*, 176). A fuga plotiniana nada tem de desprezo da matéria, a qual não constitui um obstáculo intransponível ao retorno da alma para o Pai. O que significa ‘Pai’? Aubin no-lo elucida: ‘Pai designa uma origem à qual deve conduzir a anagogia. A paternidade da qual aqui se trata nada mais é do que uma metáfora entre outras’. [...] (ULLMANN, 2002, pp.110-111).

Nessa linha de raciocínio, deve ser mitigada a força negativa com que Plotino aparenta qualificar os sensíveis. No âmbito do tratado I.6 é possível discernir, desde a sua introdução, o constante paralelo que o neoplatônico faz entre a beleza sensível e inteligível. De modo que o sensível não está em um extremo oposto ao inteligível. A relação entre esses domínios parecem ser mais bem representada por uma ótica de gradação. Inclusive, há intérpretes que associam a argumentação de Plotino a que Platão faz no Banquete, justamente em função do sensível ser pressuposto para a ascensão ao inteligível. Vide explicação:

Concepção essa que já aparece, mesmo que implicitamente, desde seu primeiro tratado (Sobre a beleza), no qual as belezas sensíveis são tratadas anteriormente às belezas inteligíveis, como um pressuposto ou primeiro grau necessário para a ascensão ao inteligível (cf. I [I 6], 1, 1 – 4). Essa concepção, certamente, está inspirada na ascensão gradual de *O Banquete* de Platão (GOMES, 2013, p.93).

Destarte, o empreendimento de análise do problema da relação metafísica entre matéria e mal exige uma leitura comparativa dos diferentes tratados, não podendo ser esgotado no presente texto. Mas é importante dizer que a versão do I.6 parece enfatizar a associação entre maldade e fealdade à matéria, não excluindo a possibilidade de se averiguar outros aspectos congêneres.

A favor de uma releitura, podem-se destacar os seguintes argumentos: 1) a apreciação positiva dos corpóreos, haja vista a utilização do argumento da participação para endossar a beleza sensível, de modo que a matéria não compromete o sensível, antes o torna possível. Ou seja, se por um lado o sensível é belo e só pode existir se houver matéria; por outro, a respectiva existência da matéria não compromete em absoluto o sensível.

2) A afirmação da privação como recurso mais pertinente para entender o feio e o mal. O que permite suspender hipoteticamente o juízo para o propósito de uma análise mais ampla, a qual se detenha sobre a matéria ser a maneira mais coerente de tipificar ou de sinonimizar a privação. O texto I.6 estabelece como princípio para conceituar o mal a privação ou deficiência absoluta do ente, pois considera como ilegítimo dizer que é completamente mau aquilo que eventualmente possua qualquer grau de ser ou unidade. Logo, ao se debruçar sobre o mal, refere-se ao que é por completo “não-ser”.

Não é logicamente equivocado concluir, portanto, que se determinada definição não for sinônima a de privação, que esta não será a explicação adequada para o mal, se e somente se o que satisfaz as condições da definição de mal é a ausência de qualquer *quiddidade*, Forma ou unidade.

Embora, textualmente, Plotino referende que a matéria é o mal, se seguimos a transposição conceitual feio-mal-matéria, a maneira complexa como essa articulação é desenrolada recomenda estudos ulteriores que retomem os dados aqui apresentados. Deve-se esclarecer, contudo, que a apologia ao sensível é bastante consistente no texto, enquanto relativamente à matéria prevalece um trato exclusivamente negativo.

Ou seja, a estrutura metafórica e retórica é primariamente atinente ao sensível, mas pelo contexto filosófico esboçado está-se a colocar sob suspeita o status da matéria no bojo da exposição plotiniana. Tanto em razão do critério basilar ser o da pura privação quanto pelo fato de que a matéria está contextualizada no cosmos, que é imagetivamente belo e bom. Em outras palavras, a identificação matéria-privação-mal é ulterior, sendo o problema descrito negativamente como negação do bem.

Não fechando questão em relação ao tratado, depreende-se que a matéria é associada ao mal por sua privação de Forma. De que maneira a funcionalidade deste conceito de matéria na ontocosmologia tensiona ou distensiona sua implicação como “mal” é uma questão que requer exame mais acurado. A ideia de mal como privação de Forma é suficiente ou completa para expressar a filosofia de Plotino?

Neste sentido específico, o I.6 permite concluir que a matéria é o mal, mas esta concepção sugere a introdução de problemas, na medida em que a matéria desempenha funcionalidade explicativa no todo da filosofia proveniente do Uno, no qual, por mais múltiplo e distante que determinado conceito esteja da unidade, se ainda puder se relacionar a ele, teria

de ser incluído no todo harmônico proveniente do Uno, que é sempre belo e bom em distintos graus.

3.2 I.8 [51] *Sobre o que são e de onde vêm os males: a confluência entre mal e matéria*

Plotino inicia o “Sobre o que são e de onde vêm os males” pautando o tema e fixando os princípios investigativos em função dos quais ele poderá chegar a alguma conclusão razoável. A relevância desse tratado deve ser exaltada em virtude de ele ser o ponto arquimediano para a defesa de que o neoplatônico identifica matéria e mal.

Assim, por se deter especificamente sobre o mal, particularmente adotando a investigação do conceito de matéria como a baliza, torna-se imprescindível para a compreensão do tema o estudo das premissas articuladas por este trabalho. A cogitação de qualquer leitura passa decisivamente pela maneira como se interpreta o presente texto.

Em primeiro lugar, é curioso como Plotino começa por falar do mal como um tópico independente, estabelecendo os critérios filosóficos para o exame adequado deste. Gradativamente, entretanto, vai argumentando na linha de uma vinculação e até mesmo identificação do mal à matéria⁸⁷. O filósofo delimita a abordagem ao pontuar que todo empreendimento teórico reflexivo tem em vista estudar aquilo que é, enquanto que o mal não parece ser dotado desse *status* ontológico.

Nesse sentido, como será possível levar adiante a tarefa de inquirir quais são as causas para o mal se ele não faz parte do que é passível de ser investigado, a saber, do ser? Se o mal é ausência de Bem, como deve ser conduzido o estudo sobre seu conceito? Essa é a pergunta que serve de norte para o itinerário de Plotino:

Aqueles que investigam de onde provêm os males, quer para os entes, quer relacionados a um gênero de entes, fariam um adequado princípio de investigação se estabelecessem primeiro o que é o mal e qual a natureza do mal. Pois assim se saberia também de onde veio ele, onde se assenta e ao que se aplica, e se chegaria a um consenso universal sobre se ele existe nos entes [...], mas como alguém poderia imaginar o mal como uma forma, se ele se manifesta na ausência de todo bem? (PLOTINO, I.8[51] 1, 1-12, trad. BARACAT, 2006).

⁸⁷ A esse respeito, há um recente e interessante trabalho: EMILSSON, 2019.

Por uma via positiva da epistemologia, o conhecimento se dá entre semelhantes. O que é de natureza inteligível é captado pelo pensamento e o que é de natureza sensível é captado através da sensopercepção⁸⁸. Segundo Plotino, tal não seria possível no caso do mal, pois este implica uma relação de negação ao bem e não de semelhança ao bem. Na esteira dessa intuição filosófica, restaria indagar como estudar o mal na perspectiva contrária ao bem: “Entretanto, ainda é uma questão como o bem é contrário ao mal: talvez porque um seja o princípio e o outro o derradeiro, ou um é como forma e o outro como privação” (PLOTINO, I.8[51] 1, 17-20, trad. BARACAT, 2006).

Na primeira rota de investigação, o bem é o primeiro e o mal é o último. Na segunda, o mal seria ausência de Forma. Através da admissão do princípio inicial, caberia a pergunta: se o Uno é o primeiro e o mal é o último, por mais distantes que estejam um do outro, parece que ambos os conceitos pertenceriam a um todo argumentativo, que seria a emanção proveniente do Uno⁸⁹.

Ao dar destaque para a primeira rota, será possível articular a argumentação da segunda, em especial avaliando o seguinte: o não-ser como destituído de Forma existe e está associado à ordem processional. Nesse linha de análise, a ausência de Forma de *per si* é condição suficiente para concebê-lo como mal?

A contrariedade que associaria Uno e mal não pode significar a contraditoriedade ontológica entre ambos, pois o Uno está para além do ser e o mal está aquém do ser. Ou seja, o sentido da contrariedade é aqui adaptado para se referir a um como primeiro e ao outro como último. Embora a segunda rota de investigação seja concomitante a essa na argumentação de Plotino, deve-se ressaltar que a necessidade do estatuto teórico do mal advém dessa condição de “último”, a qual deriva do Uno:

E pode-se entender a necessidade do mal também assim: uma vez que o bem não existe sozinho, é necessário que, na efluência originada a partir dele, ou

⁸⁸ SILVA, 2020, p.256: “Ou seja, cada instância epistemológica conhece o que lhe é respectivamente devida. A sensação o que é perceptível, a razão aquilo que é passível de raciocínio, o Intelecto o que é inteligível. Nesse sentido, subjacente à estrutura do argumento desenvolvido por Plotino para lidar com o problema do autoconhecimento, parece existir uma forte afinidade teórica com aquilo que se atribuiu a Empédocles como sendo sua teoria da percepção do semelhante pelo semelhante”.

⁸⁹ PLOTINO, I.8[51] 1, 15-17, trad. BARACAT, 2006, grifo nosso: “é necessário que aqueles que pretendem vir a compreender o mal vejam claramente o bem, haja vista que *as coisas melhores precedem as piores* e são formas, ao passo que as piores não o são, mas são antes privação”. Embora haja uma precedência da forma em relação à privação, deve-se dizer que há uma precedência do Uno em relação à forma, sendo este o princípio supremo, chamado inclusive de Uno/Bem como discute Pinheiro (2007, p.73): “Esta descrição será muito importante, como veremos, na definição do Uno-Bem em Plotino. Assim, o que Plotino opera no seu sistema é uma identificação do Bem da *República* com a sua interpretação da primeira série de deduções do diálogo *Parmênides*”.

se alguém preferir estes termos, na eterna defluência e afastamento, o último, depois do qual não mais poderia originar-se coisa alguma, este é o mal (PLOTINO, I.8[51] 7, 17-20, trad. BARACAT, 2006).

A inferência mais natural a que alguém pode chegar quando classifica como má determinada atitude humana é a de que essa ação pode ser assim classificada porque não foi boa nem orientada pelo bem. Embora o contexto desse exemplo seja puramente ético, enquanto o problema em análise é, antes de tudo, de natureza metafísica – com implicações éticas - o que está por trás da ligação de um conceito ao outro é a correlação entre os contrários, tais como também são belo e feio para Plotino (cf. PLOTINO, I 6[1]6,25-30).

Ao explorar metafisicamente a possibilidade do mal como contrário ao bem, Plotino chegará à ideia de privação: ausência de determinação, o que se explica como consequência inversa do princípio do Bem. Ora, mas ser o último estágio em relação a um primeiro não faz desse último contrário ao primeiro, mas somente posterior. Plotino problematiza a chamada “ciência dos contrários” nas linhas seguintes:

Se é porque a ciência dos contrários é a mesma e o mal é o contrário do bem, a ciência do bem será também a do mal, é necessário que aqueles que pretendem vir a compreender o mal vejam claramente o bem, haja vista que as coisas melhores precedem as piores e são formas, ao passo que as piores não o são, mas são antes privação. Entretanto, ainda é uma questão como o bem é contrário ao mal: talvez porque um seja o princípio e o outro o derradeiro, ou um é como forma e o outro como privação (PLOTINO, I.8[51] 1, 10-20, trad. BARACAT, 2006).

O bem é definido como aquilo do que todas as coisas dependem, sem, contudo, depender de absolutamente nada. Ele causa o ser, mas não se restringe às qualificações que o ser possui ao receber toda sorte de predicados que o definem. Dito de outro modo, ao Uno não compete o tipo de discurso que se faz sobre o ser, o que torna necessário pensá-lo como para além do ser (*hyperousía*). Conforme explica o segundo capítulo:

Agora, diga-se qual é a natureza do bem, segundo a pertinência às presentes discussões. Ele é aquilo de que todas as coisas dependem e que todos os entes desejam, tendo-o como princípio e dele necessitando; ele, porém, é sem carência, suficiente a si mesmo, nada necessita, metro e limite de todas as coisas, doando de si o intelecto e a essência e a alma e a vida e a atividade centrada no intelecto (PLOTINO, I.8[51] 2, 1-7, trad. BARACAT, 2006).

Se o ser é bom, portanto não é mau, muito menos poderia ser mau o Uno/Bem que é a causa do ser. Esse raciocínio leva a conclusão de que, se for possível falar do mal, e isto parece não somente razoável como necessário, deve-se admitir que essa tarefa esteja associada ao que não-é.

Ao realizar essa vinculação, para usar um argumento de teoria de conjuntos, pode-se admitir, pelo menos na ordem das razões apresentadas, que ou o mal é um elemento do conjunto do que não-é ou ele é o próprio não-é pensado como antípoda do Bem. Através dessa pressuposição, entretanto, está-se de alguma maneira dizendo tanto que o mal é quanto que o não-ser é. Por isso, se é verdade que o mal é um não-ser, deve-se entender o estatuto “não-ser” não como absoluto oposto ao ser, mas como alternativo a ele:

Se são esses os entes e o que está além dos entes, o mal não poderia estar nos entes nem no que está além dos entes: porque eles são bons. Resta, portanto, se o mal existe, que exista nos não-entes, sendo como forma do que não é e estando na proximidade de alguma das coisas misturadas ao não-ente, ou que de algum modo esteja em comunhão com o não-ente. Mas um não-ente que não é o não-ente absoluto, mas apenas distinto do ente; mas não-ente neste sentido não é como o movimento e o repouso que há no ente, mas como imagem do ente ou algo que é ainda mais não-ente (PLOTINO, I.8[51] 3, 1-10, trad. BARACAT, 2006).

Na metafísica moderna se tornou célebre a consideração de que tudo o que existe, existe em função de si mesmo ou em função de outro⁹⁰. Se esse axioma é aplicado à filosofia de Plotino, o Uno/Bem seria o único subsistente em si mesmo. O extremo oposto da autossuficiência desse conceito é justamente a privação, porque carece de fundamentos ontológicos, isto é, de determinações.

A inconformidade daquilo que “não-é” é essencial para a definição de privação, de modo que não é acidental implicar ao disforme a causa para o mal, pois não é possível atribuir bem àquilo que absolutamente não-é. A exposição a seguir traz uma síntese, recorrendo ao grego, a respeito do conjunto de predicados negativos atribuídos à noção de não-ser e de mal no contexto do terceiro capítulo:

Que tipo de não-ser é esse, então, que determina a natureza do mal sem ser ele próprio uma substância? Na verdade, o filósofo de Alexandria, no capítulo 3, refere-se às ‘categorias’ negativas do mal, tomando o Bem como uma referência (*τό ἀγαθόν*). As categorias negativas, juntas, podem determinar um tipo de substância (*οὐσία*) do mal, a qual, entretanto, não é substância, ainda que seja apta a ser qualificada na condição de sujeito (*ὑπόστασις*). Plotino tenta simultaneamente definir o mal de acordo com que ele é em si mesmo (*κακόν τό μὲν αὐτό*). O mal é definido por Plotino em relação ao Bem, que é sem medida (*ἀμετρίαν*) no que se refere à medida, sem limites (*ἄπειρον*) no que se refere ao limite (*πέρας*), sem forma (*ἀνείδεον*) em relação ao princípio formativo (*εἰδοποιητικόν*); o sempre necessitado em relação à autossuficiência (*αὐταρκες*) do Bem, sempre indefinido (*αἰὶ ἀόριστον*), sempre instável (*ουδαμη εστώς*), tomado em todos os tipos de sentido, nunca satisfeito, e o

⁹⁰ ESPINOZA, E1Ax1, trad. CARVALHO, 1983: “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa”.

que é completamente pobre (*πενία παντελής*) (MARTINS, 2014, tradução nossa, p.4)⁹¹.

A instituição da completa negação como explicação para o mal conduz o raciocínio à ideia de que será a extrema multiplicidade, de um ponto de vista gradativo, a causa para o mal em si mesmo (*κακόν τό μὲν αὐτό*). É viável identificar esses predicados ora introduzidos em uma série de ocorrências textuais, as quais podem ser sintetizadas com auxílio do estudo de Gerson⁹². A matéria é sem magnitude (III.6.16.27), incorpórea (II.4.8.2; II.4.9.5; II.4.12.35), invisível (II.4.12.23; III.6.7.14), sem qualidade (II.4.8.2), sem afecções (III.6.7.3; III.6.9.36–9; III.6.11.45), imutável (III.6.10.20), indestrutível (I.5.5.34), sem limites (II.4.10.4), indefinida (II.4.15.11,19) e sem massa (II.4.11.25–7). É necessário ponderar sobre os respectivos argumentos:

Agora, alguém poderia chegar a uma noção dele como um tipo de imensurabilidade diante da medida, ilimitado diante do limite, informe diante do formifactual, sempre deficiente diante do autossuficiente, sempre indeterminado, de modo algum estável [...]: esses traços não são acidentais nele, mas são como que sua essência, e qualquer parte dele que vires, também ela será tudo isso; e todas as coisas que dele participem e se lhe assemelhem e se tornam más, embora não sejam exatamente más (PLOTINO, I.8[51] 3, 13-20, trad. BARACAT, 2006).

Para os propósitos da presente investigação, quando Plotino diz que determinadas coisas são más porque participam do que é mal e se assemelham a ele⁹³, sem que sejam exatamente más, torna-se pertinente aventar a hipótese de que existe um intermédio metafísico entre a causa do mal e o que passa a ser muito próximo a essa definição, mas que não é idêntica a ela. Leia-se a continuação do enlace teórico em que o filósofo reitera a gradação intermédia entre o que é essencial e o que é acidental:

Ora, se o mal é um acidente em algo outro, é necessário que ele mesmo seja algo antes, mesmo que não seja uma essência. Pois, assim como há o bem em si e o bem acidental, da mesma maneira deve haver também o mal em si e o mal acidental, da mesma maneira deve haver também o mal em si e o mal

⁹¹ “What kind of non-being is this, then, which determines the nature of evil without itself being a substance? In fact, the philosopher from Alexandria, in chapter 3, refers to negative ‘categories’ of evil, taking Good as reference (*τό ἀγαθόν*). The negative categories could, together, determine a sort of substance (*οὐσία*) of evil 11, which is not however substance, even though it is able to be determined as subject (*ὑπόστασις*). Plotinus does try to simultaneously define evil according to what it is in itself (*κακόν τό μὲν αὐτό*). Evil is defined by Plotinus in relation to Good, which is unmeasuredness (*ἀμετρίαν*) in relation to the measure, that which is unboundedness (*ἄπειρον*) in relation to limit (*πέρας*), that which is formlessness (*ἀνείδειον*) in relation to a formative principle (*εἰδοποιετικόν*); the ever-needy in relation to the self-sufficing (*αὐταρκες*) of the Good, always undefined (*ἀεὶ ἀόριστον*), always instable (*οὐδαμῆ εστώς*), taking in all kinds of influences, never satisfied, and the most entirety of poverty (*πενία παντελής*)”.

⁹² Cf. GERSON, 2010, p.95.

⁹³ O raciocínio esboçado por Plotino é analógico, pois, não existindo uma “Forma” do mal, não haveria como dizer que os “males” participariam do mal.

acidental conforme a ele já em outro. Então, qual é a imensurabilidade, se não está no imensurado?(PLOTINO, I.8[51] 3, 21-25, trad. BARACAT, 2006).

Em busca de uma definição assertiva sobre o mal, e tendo vista ter sido aceite que a privação ou ausência de determinação é o pilar a partir do qual se deve investigar a causa para o problema do mal, Plotino parece ir mais longe em seu itinerário reflexivo e atribui ao substrato, isto é, aquilo que recebe as determinações, sem que as possua como sua essência, a causa para o mal em si ou mal primário:

Essa coisa subjacente aos contornos, às formas, aos formatos, às medidas, aos limites e que está adornada com adorno alheio porque não possui bem algum por si mesma, tal como um espectro perante os entes, certamente ela é a essência do mal, se é que pode existir uma essência do mal, que a razão descobre ser o mal primário e o mal em si (PLOTINO, I.8[51] 3,35-40, trad. BARACAT, 2006).

Nesse passo da leitura, Plotino lança a forte tese de que aquilo que subjaz aos diferentes formatos assumidos pelos entes no âmbito do cosmos sensível é a essência do mal ou mal primário. Todavia, dialogando com o filósofo, na esteira do desenvolvimento de sua argumentação, é válido impetrar o questionamento: é correto dizer que o substrato é o mesmo que a privação?

No capítulo quatro, o filósofo sugere que não há nada de bom na matéria, pelo contrário, ela seria a fonte de todo mal, pois é o que obscurece o entendimento e é o que distorce a beleza. Deve-se ter em mente essa consideração para fazer uma análise comparativa ulterior:

Ela, pois, está mesclada à imensurabilidade e é impártcipe da forma que ordena e conduz à medida: porque ela está fundida a um corpo que tem matéria. Em segundo lugar, mesmo a parte racional, se é prejudicada, é impedida de ver por causa das afecções, por estar obscurecida pela matéria e inclinar-se para a matéria e não olhar completamente para a essência, mas para o devir, cujo princípio é a natureza da matéria, que é tão má que mesmo aquilo que ainda não está nela, apenas tendo-se olhado, contamina-se com mal dela (PLOTINO, I.8[51] 4, 15-22, trad. BARACAT, 2006).

A carência do bem é a causa para o mal, esse é um conhecimento intrínseco à própria definição, em que o predicado está contido no sujeito. A grande questão consiste em saber até que ponto o conceito de matéria enquanto substrato se identifica à ideia de privação e, portanto, ao mal. Plotino suscita a hipótese de que a natureza do mal devesse ser analisada antes da emergência cosmológica da matéria atrelada ao sensível. Desta feita, o filósofo especula uma possível diferenciação entre matéria e mal:

Mas a se a carência do bem é a causa da visão e da convivência com a escuridão, o mal para a alma estaria na carência e esse seria o primeiro - e que

o segundo seja a escuridão -, e a natureza do mal não estaria mais na matéria, mas seria mesmo anterior a matéria. Mas, não, o mal não está em uma carência qualquer, mas na total (PLOTINO, I.8[51] 5, 1-5, trad. BARACAT, 2008).

Se o mal é a escuridão em relação à luminosidade do ser, e a alma é que se detém sobre o não-ser, o mal poderia ser entendido como a circunstância cognitiva na qual a alma se concentra no que é inferior, em vez de permanecer contemplativamente voltada para a sua própria natureza, isto é, o inteligível. Em seguida, Plotino desloca o eixo teórico de sua argumentação em que o mal seria anterior à matéria, de modo a instituir emblematicamente a conhecida identificação entre matéria e mal:

É fato que aquilo que carece em pouco do bem não é mal, pois pode até ser perfeito em relação à sua natureza. Mas, quando carece totalmente, precisamente o que é a matéria, isso é o mal real que não tem parte alguma no bem. Pois a matéria sequer possui o ser, para que assim participe do bem, mas para ela o ser é um homônimo, de modo que é verdadeiro dizer que ela não existe (PLOTINO, I.8[51] 5, 5-12, trad. BARACAT, 2006).

Nesse trecho a tradução nos introduz a afirmação de que é verdadeiro dizer que a matéria não existe. Tal dificuldade pode estar conexas à polivalência do verbo grego⁹⁴ - ser -, de modo que, filosoficamente, referir a instância do não-ser não implica apontar para a sua inexistência. Ser essência ou ser ente se distingue, então, de ser existente. Sendo possível a existência metafísica tanto do ser quanto do não-ser.

No respectivo estudo, estabelece-se uma cuidadosa exegese a partir da qual se conclui que o sentido percebido por essa passagem deve ser outro. É preambular saber que o tratado se desenrola dialeticamente e que, portanto, as certezas - se é que em algum momento são possíveis - devem esperar o fluxo da leitura, na expectativa de que se confirme o que foi inserido como hipótese dialógica⁹⁵. Ainda assim, permanece válido desde já esclarecer em que sentido se pode falar ou não da existência da matéria:

Muito embora a matéria seja destituída de Forma, ela existe. Para Plotino, o Uno é a causa do ser de absolutamente tudo. Ausência de Forma não implica ausência de ser [existência]. A ideia de uma segunda atividade, juntamente com a de princípio de unicidade do Uno garante que o último membro da série [do processo de emanação do Uno ao múltiplo] deveria ser não apenas inferior

⁹⁴ Angioni (1999, p. 152) discute essa polivalência, a partir de Charles Kahn, neste artigo: “uma mesma ocorrência do verbo deveria necessariamente ser entendida (sob pena de nos escapar inteiramente a inteligibilidade do texto) como ao mesmo tempo veritativa, copulativa e existencial”.

⁹⁵ Em relação à presença de fortes contornos dialéticos ao procedimento argumentativo plotiniano, leia-se BARACAT, 2006, p.33-34: “Muitos tradutores com o intuito de distinguir essas objeções das respostas de Plotino, apresentam os tratados em forma de diálogos, abrindo travessões para indicar as objeções do interlocutor e as respostas de Plotino. É uma opção arriscada, pois, como não há um *dramatis personae*, é possível ter-se a impressão de que há mais de dois interlocutores e, contrariamente à intenção inicial, torna-se ainda mais difícil distinguir as falas de Plotino das outras.”.

ao primeiro, mas completamente inferior. Então, da produção do Uno a conclusão lógica é a de que a matéria existe (GERSON, 2010, p.169, tradução nossa)⁹⁶.

A problematização da relação entre matéria e mal continua. Assim como o excerto (I.8[51] 5, 1-5), o capítulo sete, a ser analisado na sequência, também propicia meditar sobre a tensão conceitual atinente ao binômio matéria-mal. O argumento apresentado é mais forte porque pressupõe a matéria como necessária à constituição do cosmos sensível. Sem a matéria, não haveria universo. Entretanto, Plotino insiste textualmente em vincular a matéria ao mal, o que produz dificuldades importantes, tais como a de ter que admitir que o mal é tão necessário quanto o bem, se a regra dos contrários é levada a cabo sem exceções⁹⁷:

Todavia, então, como é necessário que, se há o bem, haja também o mal? Será assim porque é preciso existir a matéria no universo? Porque este universo é composto por necessidade de contrários; na verdade, ele nem mesmo existiria, caso não existisse a matéria. Pois a natureza ‘deste cosmos é uma mistura de intelecto e necessidade’, e todas as coisas que provêm de deus para ele são bens e os males, por sua vez, provêm da ‘natureza primitiva’, referindo-se ele à matéria subjacente ainda não ordenada (PLOTINO, I.8[51] 7, 1-7, trad. BARACAT, 2006)⁹⁸.

Nesse contexto expositivo do sétimo capítulo, ambos – matéria e mal - são necessários e conseqüentemente interligados de alguma maneira ao processo derivativo que provém do Uno. Gerson reconhece que esse pressuposto traz problemas para a interpretação: “se a matéria ou o mal existem devido ao Uno, então isso pode parecer que o Uno está de alguma maneira implicada em sua criação (GERSON, 1996, p.169, tradução nossa)⁹⁹. Para tornar mais clara sua abordagem, ele argumenta:

Recordemos que a matéria, embora exista, não existe por si mesma, independentemente da Forma. É hipoteticamente necessária para a existência da natureza, a atividade secundária da Alma. A natureza não poderia existir sem a matéria, mas a natureza existe necessariamente como uma manifestação da vida e como o lugar das imagens do Intelecto. A alegação de que a matéria é hipoteticamente necessária para a existência da natureza não significa, evidentemente, que a matéria seja anterior à natureza. O que isto significa é que, desde que houve o declínio inicial a partir do Uno, não apenas uma ordem se desdobra, mas uma ordem com um limite ‘negativo’ definido. A própria ideia de uma atividade secundária, juntamente com a de princípio de unicidade do Uno, garante que o último membro da série seja não apenas inferior ao

⁹⁶ “[...] even though matter is bereft of form, it exists [...]. For Plotinus, [...], the One is the cause of the being of absolutely everything. Absence of form does not entail absence of being [...]. The very idea of secondary activity, along with the principle of the unicity of the One, guarantees that the last member of the series should be not just inferior to the first, but unqualifiedly inferior. So, it is the logical conclusion of production from the One that matter exists”.

⁹⁷ Para uma leitura que mantenha a regra dos contrários e a necessidade do mal: cf. CHAGAS, 2018.

⁹⁸ Sobre a necessidade de contrários expressa em I.8.7, vide a fonte platônica *Teeteto* 176a5-7.

⁹⁹ “If matter or evil exists owing to the One, then it would seem that the One is somehow implicated in its creation”.

primeiro, mas inquestionavelmente inferior. Logo, a conclusão lógica da produção do Uno é de que a matéria existe [...] Assim, que a matéria (o mal) existe é verdadeiro, mas que a matéria (o mal) tem existência inteligível e “a matéria (o mal) é boa porque existe é falso (GERSON, 1996, p.169, tradução nossa)¹⁰⁰.

Na parte final desse estudo, pretende-se articular as interpretações sobre a relação metafísica matéria-mal. De forma preliminar, deve-se dizer que não parece inteiramente convincente a tese de Gerson sobre “a matéria é boa porque existe é falso”. Claro, foi Plotino mesmo quem disse que na matéria não há bem algum (cf. I.8[51] 5). Gerson está apenas reforçando a exposição plotiniana de que a existência da matéria não demove Plotino da posição de que a matéria seja o mal em si.

Pela relevância dessas assertivas – do próprio filósofo e do referido intérprete – recomenda-se recolocar esse argumento em pauta, haja vista a matéria servir ao propósito de constituição do cosmos, o qual é belo e bom por participar da natureza inteligível. Sendo plausível aquela indagação de Corrigan (1996, p.3): “Como pode a matéria ser uma força positiva na geração e simultaneamente negativa na sua própria natureza?”.

De forma complementar, refletir sobre casos particulares também não seria absurdo. Da admissão da necessidade da matéria conclui-se imediatamente que o mesmo se segue com o mal? Foi dito por Plotino que o cosmos é composto pela necessidade de contrários, quais sejam: matéria e forma. Não obstante a defesa do rigoroso encadeamento metafísico característico ao pensamento de Plotino, reconhecer exceções é parte desse conjunto.

No *Timeu* de Platão, a necessidade é persuadida pelo Intelecto¹⁰¹. A matéria plotiniana é adornada para a constituição do cosmos sensível¹⁰². Se o mal está em último, e esta condição

¹⁰⁰ “We recall that matter, though it exists, does not exist by itself independently of form. It is hypothetically necessary for the existence of nature, the secondary activity of Soul. Nature could not exist without matter, but nature necessarily exists as a manifestation of life and the locus of the images of Intellect. The claim that matter is hypothetically necessary for the existence of nature does not of course mean that matter is prior in existence to nature. What it means is that from the initial decline from the One, not just an order unfolds, but an order with a definite “negative” limit. The very idea of secondary activity, along with the principle of the unicity of the One, guarantees that the last member of the series should be not just inferior to the first, but unqualifiedly inferior. So, it is the logical conclusion of production from the One that matter exists [...] Thus “matter (evil) exists” is true, but “matter (evil) has intelligible existence” and “matter (evil) is good because it exists” are false”.

¹⁰¹ PLATÃO, *Timeu* 52 a, trad. LOPES: “De facto, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade e Intelecto. Mas, como o Intelecto dominava a Necessidade, persuadindo-a a orientar para o melhor a maioria das coisas devenientes, foi deste modo (através da cedência da Necessidade a uma persuasão racional) que o universo foi constituído desde a sua origem”.

¹⁰² PLOTINO, I.6[1],3,30-35, trad. BARACAT, 2006: “E baste isso sobre as coisas belas no domínio da sensação, que são imagens e como que sombras fugidias que, advindas à matéria, a adornam e nos comovem ao aparecerem-nos”.

o torna incapaz de dialogar com qualquer empresa positiva, como o mal pode ser inerente e necessário à ordem emanativa? A matéria, não deixando de ser matéria, propicia a inserção de *lógoi* por parte da *phýsis*. O mal, não deixando de ser mal, dialoga de que modo com o Bem se não como antípoda cognitiva no âmbito da alma?

Ou seja, enquanto a necessidade da matéria se demonstra ontologicamente, como condição indispensável à operação da *phýsis* para constituir o cosmos sensível, a necessidade do mal se pressupõe cognitivamente, à semelhança de nossa distinção entre corpos belos e feios, sendo que, em última análise, não existe Forma do feio, mas apenas do Belo. Isto é, tal contraposição é parte de nossos raciocínios (*logismós*) como seres humanos pensantes (*dianoia*).

O Uno é um singular, a ele não se aplicam todos os critérios teóricos que se aplicam às demais hipóstases e entes em geral. Trocando em miúdos, faz sentido a matéria ser necessária em relação ao cosmos sensível, mas já não se poderia dizer o mesmo sobre a proposta do mal também ser necessário como correlativo ao Bem. Nosso argumento se refere à lógica do primeiro-último, em que faz sentido pensar a matéria como um último termo pertencente à emanção. Contudo, como se diria que o mal pertence necessariamente a uma série principiada pelo bem? Plotino postulou tanto matéria quanto mal na condição de último, mas tais problemas parecem emergir de tal formulação. Por esses passos críticos, talvez seja mais razoável o pressuposto da necessidade de acordo com o que nomeamos por segunda rota, qual seja: o mal como privação de Forma/Bem do que o mal por uma espécie de derivação.

A matéria como último em relação ao primeiro não produz a mesma polaridade que se supõe haver entre matéria e forma. Do contrário, a matéria seria equipotente ao Uno. Mesmo ensaiando como razoável o entendimento antitético da matéria em relação à forma, há que se considerar a respectiva peculiaridade causal: “A matéria é parte da história causal que explica a origem dos males da alma, mas sua causalidade é complexa e não está como um par com, digamos, a geração da beleza pela ideia de Beleza (como uma causa paradigmática, eficiente e formal” (OPSOMER, 2007, p.188, tradução nossa)¹⁰³.

¹⁰³ “So matter is part of the causal story explaining the origin of the evils of the soul, but its causality is rather complex and not on a par with, say, the generation of beauty by the idea of beauty (as an efficient and formal/paradigmatic cause)”.

Por uma lógica análoga ao argumento ora apresentado, da necessidade do Bem como primeiro não penso que se deduza a necessidade do mal¹⁰⁴. Este seria concebido como necessário apenas hipotética e cognitivamente (*dianoia*) como correlato do Bem, mas não como parte da emanção, o que parece ser o caso da matéria quando é dito que sem ela o cosmos sensível não seria capaz de ser constituído. Como Plotino mesmo inferiu o mal como último em relação ao bem, deve-se examinar a posteriori se essa inferência é coerente.

De maneira regulativa, se há um afastamento do bem, que é primeiro, tem-se uma aproximação ao “mal”, sendo agravada tal avaliação quando se está a referir ao “último” em relação ao “primeiro”. Antes de avançar para as outras questões, é preciso ainda esclarecer em que sentido a matéria é destituída de forma e ainda assim “existe”. Na exposição a seguir, há uma tentativa de esclarecimento dessa noção controversa:

A tendência predominante da negativa associação à matéria foi continuada por Plotino, que considera a matéria como 'o próprio mal' (I 8 [51] 8,37-44, I 8 [51] 13,21-5) e como responsável pelo mal na alma (I 8 [51] 14). Embora ele se refira a isso como 'não-ser' (II 4 [12] 16.3, II.5 [25] 4-5), tal não é uma negação de sua existência, mas uma afirmação de quão inferior é na escala ontológica (sendo, portanto, comparativamente mau). Embora Numenius tenha declarado que a matéria não fora derivada do princípio supremo (Fr. 52 *Des Places*), Plotino não poderia aceitar isso, uma vez que estaria postulando mais de um Primeiro Princípio e a relação entre os dois resultaria do acaso (I 4 [46] 2,9-20). (OBRIEN, 2015, p.293)¹⁰⁵.

A erudita interpretação de O'Brien ratifica que o mal não poderia se antepor, em nível de princípio, ao Uno/Bem. Do contrário, haveria mais de um “Primeiro Princípio”, o que colidiria com o monismo fundamental defendido por este trabalho como sendo a expressão da metafísica emanacionista plotiniana. Contudo, o estudioso vincula a essa premissa a necessidade do mal como término de uma emanção principiada pelo Uno. Se a matéria fosse

¹⁰⁴ Na parte final do trabalho, a discussão sobre a necessidade do mal será retomada. Desde já, é importante destacar que há muitos intérpretes que entendem ser o mal um conceito integrado ao todo da filosofia de Plotino, vide HADOT, 1989, p.146;147 Apud COELHO, 2008, p.185: “O mal não é estrangeiro à ordem do universo, pois ele resulta dessa ordem”, e “aceitar a ordem universal é aceitar os degraus para o bem, pelo que se deve aceitar indiretamente o mal”.

¹⁰⁵ “The predominant trend of the negative association of matter was continued by Plotinus, who regards matter as ‘evil itself’ (I 8 [51] 8.37–44, I 8 [51] 13.21–5) and as responsible for evil in soul (I 8 [51] 14). Although he refers to it as ‘non-being’ (II 4 [12] 16.3, II.5 [25] 4–5), this is not a denial of its existence, but an assertion of how lowly on the ontological scale it ranks (and it is therefore comparatively evil). While Numenius declared that matter was not derived from the supreme principle (Fr. 52 *Des Places*), Plotinus could not accept that since it would posit more than one First Principle and the relationship between the two would result from chance (I 4 [46] 2.9–20)”.

o último sem ser o mal, a construção metafísica estaria livre do paradoxo de que do Bem provém o mal, mas não é essa a linha seguida até aqui pelo I.8.

A matéria ser este último em relação ao primeiro implica possibilitar suporte à tarefa produtiva da alma em engendrar o cosmos sensível, mas de que forma o mal “em si” serve ao desdobramento emanativo? Foi essa inferência metafísica que levou a posição de Schäfer: “[...] se a matéria é identificada com o mal, isso nos traz de volta ao paradoxo de que o ‘Bem faz o mal’ - o que contradiz o dogma platônico [*República* 379b] *ἀγαθὸν κακῶν ἀναίτιος*” (2004, p. 269, tradução nossa).

Em suma, ao relacionar matéria e não-ser, Plotino não está impugnando a existência da matéria, mas situando-a num grau limite na escala emanativa. O estatuto da matéria se caracteriza pela privação de Forma, mas não pela absoluta privação emanativa, uma vez que existe e é utilizado pelos *lógoi* como instrumento metafísico necessário à constituição do cosmos sensível. Estabelecido esse pilar investigativo, Plotino não se percebe em qualquer incoerência ao seguir o método de análise dos contrários e persiste em defender que, se o bem é necessário, idem será o mal.

O conceito clássico de necessidade tem atrelado a si a implicação ontológica de que o necessário é aquilo que é e não poderia deixar de ser, porque exclui de seu campo de possibilidade a contingência. Tendo em vista a natureza negativa do estatuto conceitual do mal, não faz sentido considerá-lo necessário, a não ser do ponto de vista cognitivo. Isto é, no âmbito do pensamento, ao se evocar o bem, por contraste se coloca a questão do mal. Uma vez que a racionalidade humana se comunica com o corpo e com as faculdades que lhe são inerentes. Da mesma forma que no Intelecto não há necessidade de harmonia¹⁰⁶, porque não há desarmonia para ser organizada, no Bem não há necessidade do mal, pois tudo flui em conformidade com o bem.

Em uma análise cuidadosa da estrutura argumentativa do tratado *Sobre o que são e de onde vem os males*, O’Meara decompõe uma série de premissas que estão pressupostas e implícitas à exposição de Plotino. Em seções posteriores, a posição deste autor será trabalhada

¹⁰⁶ PLOTINO, I 6[1],1, 25-30, trad. BARACAT, 2006: “Ora, se o todo é belo, também as partes devem sê-lo, pois com certeza não é a partir de partes feias que ele será belo, mas porque todas elas possuem a beleza [...]. Como teoremas seriam simétricos uns aos outros? Se for porque são harmoniosos, também haverá concordância e harmonia de maus teoremas. Pois dizer que a justiça é uma nobre ingenuidade é harmônico e coerente com que a temperança é uma idiotice, as proposições concordam entre si [...] E qual seria a beleza do intelecto, se ele vive isolado?”.

com mais detalhes. Para o momento, basta tomar nota de como ele compreende o rumo seguido pelo tratado no tocante à problematização do mal e sua relação com a matéria:

O argumento é extremamente comprimido e requer, a propósito da claridade, a adição de premissas que Plotino parece pressupor. Pode-se trabalhar com a seguinte análise do argumento, como um meio de tornar explícitos os vários passos implicados ao texto de Plotino:

1. O Bem existe.
2. O que quer que seja o Bem, ele produz.
3. O que quer que seja, sendo Bem, produz, em relação ao Bem, algo inferior a ele.
4. O bem (a), como bem, necessariamente produz (vide, 2).
5. O seu produto (b) é inferior a ele (vide, 3).
- 6.(b), como bem, produz outro (vide, 2).
7. O seu produto (c) é inferior (vide, 3).
8. A série (a,b,c..) tem um último membro (z), a matéria.
9. O último membro da série (z) tem nada de Bem.
10. Como tal (9), a matéria é o mal.
11. O mal necessariamente existe (O'MEARA, 2005, tradução nossa, p.180)¹⁰⁷.

A leitura de O'Meara é correta. Todos os problemas trazidos à lume, a bem da argumentação filosófica ensejada por Plotino, consistem em avaliar as consequências filosóficas do que está tramando o filósofo neoplatônico para a sua própria filosofia, levando a sério as ideias sustentadas por seus textos.

Nessa perspectiva, a inferência metafísica mais coerente, no entendimento deste trabalho, irá levar a conclusão de que essa assunção de conferir necessidade ao mal como vinculada à matéria é problemática. É como se o contingente fosse necessário, dois conceitos opostos. Toda a realidade posterior depende do Uno, não é válido inverter essa ordem. Ou seja, para que toda a realidade exista, o mal não foi necessário, sim o bem. A matéria, por sua vez, é necessária não por si mesma, mas por ser a fase indeterminada passível de receber a fase determinada. Ambas as “fases” são necessárias ao processo emanativo proveniente do Uno, como se argumentou por via da dupla atividade e da gênese bifásica.

¹⁰⁷ “The argument is extremely compressed and requires, for the sake of clarity, the addition of premises which Plotinus appears to be presuppose. One might work with the following analysis of the argument, as a way of making explicit the various steps implied in Plotinus text: 1. The Good exists. 2. Whatever is good necessarily produces. 3. Whatever, as good, produces, produces something less good than it.4. The Good (a), as good, necessarily produces (from 2). 5. Its product (b) is less good than it (from 3).6. (b), as good, produces another (from 2). 7. Its product (c) is less good than it (from 3). 8. The series (a,b,c..) has a last member (z),matter.9. The last member of the series (z) has nothing of goodness. 10. As such (9), matter is Evil. 11. Evil necessarily exists”.

Se o rigor dessa afirmação for redimensionado, e por necessidade se entender não a exigência metafísica, mas a naturalidade cognitiva com a qual se intui que, se existe o primeiro, deverá haver o último. Então, o mal pode ser concebido não como necessariamente existente, porém enquanto necessário correlativo cognitivo do bem. Nesses termos, se todas as coisas fossem belas para a alma, não haveria como distinguir o belo do não-belo. Nem que tudo que é concebido pelo pensamento discursivo (*dianoia*) é correto ontologicamente, apenas no pensamento noético (*noesis*) há plena confluência entre ser e pensar. Por exemplo, podemos pensar também em quimeras.

Dessa necessidade cognitiva não significa dizer que “entes feios” sejam ontologicamente necessários, mas que a consequência natural da experiência do belo envolve distingui-la de outras percepções alheias. O alheio, por sua vez, responde à multiplicidade e a tudo que se estabelece como diferença a cada nível ontológico. Esta circunstância é proeminente no caso do vivente, sendo imprópria ao inteligível: “Pois quem convive com o corpo convive também com a matéria. E o afastar-se ou não, ele mesmo torna claro em alguma parte estar entre os deuses é estar entre os inteligíveis: esses são os imortais.” (PLOTINO, I.8[51] 7, 15-20). Porém, as linhas de Plotino não se prendem a apenas a esses pressupostos. De modo pontual¹⁰⁸, o filósofo argumenta por uma perspectiva problemática:

E pode-se entender a necessidade do mal também assim: uma vez que o bem não existe sozinho, é necessário que, na efluência originada a partir dele, ou se alguém preferir estes termos, na eterna defluência e afastamento, o último, depois do qual não mais poderia originar-se coisa alguma, este é o mal (PLOTINO, I.8[51] 7, 15-20, trad. BARACAT, 2008).

O parâmetro comum para conceber a definição da matéria é o não-ser ou privação, isto é, a ausência de determinações e qualidades. Plotino reconhece que a matéria possui uma natureza e que esta envolve o conceito de substrato. Não obstante a ter postulado essa premissa, pela natureza informe da matéria, o filósofo associa a ausência de qualidades característica da matéria ao mal.

O licopolitano aprofunda essa reflexão e afirma que a causa para o mal não consiste em ter qualidades degradadas, mas em não tê-las. Entretanto, na passagem (I.8[51] 7, 1-7) das *Enéadas*, como foi visto, Plotino arrazoa sobre a necessidade da matéria para fundamentar o cosmos sensível. Ou seja, todo o conjunto de qualidades e determinações presentes no universo deve sua constituição à, dentre outras coisas, matéria enquanto receptáculo das qualidades

¹⁰⁸ BARACAT, 2006, p.336: “Esta parece ser a única afirmação clara de que a matéria provém do uno como resultado necessário da efluência”.

imagéticas estabelecidas em função dos inteligíveis. Assim a questão é discutida no décimo capítulo:

Mas, se a matéria é sem qualidade, como é má? Diz-se que é sem qualidade porque ela, em si mesma, não possui nenhuma dessas qualidades que receberá e que estarão nela como em um substrato, *mas não no sentido de que não possui nenhuma natureza*.[...] Então, a qualidade é um acidente e está em outro: a matéria, entretanto, não está em outro, mas é o substrato, e o acidente está nela. Assim, visto não ter obtido a qualidade que possui a natureza do acidente, ela é dita sem qualidade. Portanto, se até a qualidade é ela mesma sem qualidade, como se poderia dizer que a matéria, sem ter recebido qualidade, é qualificada? Logo, corretamente se diz que ela é sem qualidade e má: porque não se diz que é má por ter qualidade, mas antes por não ter qualidade [...] (PLOTINO, I.8[51] 10, 1-15, trad. BARACAT, 2006, grifo nosso).

A ideia de que a matéria possui uma natureza é absolutamente central e pode suscitar problemas significativos de interpretação se essa asserção não for bem analisada. A matéria, por toda essa caracterização tecida pela via negativa, não possui forma, o que já havia sido pontuado por Armstrong¹⁰⁹. Embora não seja considerada um ente, a ela não se deixa de atribuir natureza (cf. I.8.10; GERSON, 2010, p.95). Essa natureza consiste na função metafísica de “substrato” (*ὀποκείμενον*).

No mínimo, há um grave problema incutido na abordagem de Plotino, qual seja: é razoável atribuir a causa do mal à matéria, como se ela fosse inteiramente vazia de sentido, por não possuir qualidades objetivas, quando ela é condição de possibilidade para a introdução de determinações no plano do cosmos sensível? A dignidade ontocosmológica da matéria enquanto substrato e princípio do vir-a-ser é a mesma da privação *simpliciter*?

Mas a natureza contrária a toda forma é a privação; porém a privação está sempre em outro e não é em si mesma uma realidade; assim, se o mal está na privação, o mal estará naquele que é privado de forma: logo, não existirá por si mesmo. Então, se houver mal na alma, a privação nela será o mal e o vício, e não algo exterior. Pois certas doutrinas acreditam que a matéria deva ser completamente abolida e outras que ela, mesmo existindo, não seja má. Então, *não se deve procurar o mal em nenhum outro lugar*, mas, situando-o na alma, colocá-lo assim como ausência do bem (PLOTINO, I.8[51] 11, 1-10, trad. BARACAT, 2006, grifo nosso).

O cerne do problema está na concepção de privação apresentada por Plotino e o quanto o filósofo a vincula à matéria. O intérprete delineia com maestria aquela diferença entre Plotino e Aristóteles que fora introduzida no início desse trabalho: “Para Plotino, a tentativa aristotélica (claramente antiplatônica) em Física 9, de distinguir a *hýle*, como algo neutro, da *stéresis*, que

¹⁰⁹ Análoga à questão do mal, cf. PLOTINUS, 1987, p.259.

deve ser avaliada negativamente, é errada [...] Também Plotino distingue matéria e privação (I.8, 11); porém, para ele, a matéria é, ao mesmo tempo, o mal”. (SZLEZÁK, 2010, p.69). A matéria é privação de Forma, mas não é apenas privação; assim como é descrita como mal, porém não é apenas mal. Gurtler, estudioso que não contesta o binômio matéria-mal, corrobora a não redução da matéria ao mal¹¹⁰.

Por conseguinte, a dificuldade se instaura com a identificação matéria-mal-privação absoluta, pois Plotino mesmo admite quem defenda a existência da matéria sem implicar a ela o mal: “certas doutrinas acreditam que a matéria deva ser completamente abolida e outras que ela, mesmo existindo, não seja má”.

Plotino explicita a existência de um debate sobre se a matéria deve ser suprimida por ser a causa para o mal ou se ela existe de fato e mesmo assim não se atribuiria a ela o mal. Trazendo, então, a reflexão para uma dimensão ética, sem prejuízo da metafísica, Plotino situa o problema no âmbito da alma, em termos de virtude e vício. O filósofo, então, diz que não se deve procurar o mal em nenhum outro lugar, conforme se depreende:

Enfim, a alma possui vida por sua própria razão formativa; dessa forma, não tem de si mesma a privação do bem. É boniforme, portanto, porque possui algo bom, um traço do intelecto, e não é algo mal por si mesma: portanto, ela não é o mal primário, e o mal primário não está nela como um acidente, porque dela não se ausenta todo o bem (I.8[51] 11, 15-20). [...] O bem para alma estará em sua essência, ao passo que o mal lhe será um acidente. (PLOTINO, I.8[51] 12, 5-6, trad. BARACAT, 2006).

O licopolitano esclarece em que sentido a investigação do mal deve ser feita a partir da alma. Não que o mal pertença a ela, mas a ausência do bem lhe é puramente acidental. A natureza da alma é em si mesma boa porque provém do Intelecto, o ser por excelência. Por conseguinte, trata-se não do mal primário, mas de uma instância observada no âmbito da alma quando se ausenta o bem contingentemente. Os males secundários advém à alma por ela se afastar de sua própria natureza.

Plotino no décimo quarto capítulo indica qual o horizonte compreensivo que ele segue para ser tão contundente na associação entre matéria e mal. Ao comparar o estatuto intelectual da alma com a matéria entendida como causa para o devir, diz que a matéria seria o mal primeiro, pois antes dela não haveria a extrema multiplicidade típica do não-ser:

¹¹⁰ GURTLER, 2005, p.213: “the restricted meaning evil has for Plotinus in this context and that evil captures only one aspect of matter’s role”.

A matéria, portanto, é a causa da fraqueza e causa do vício da alma. Logo, ela é má primeiro e é o mal primeiro; pois, se a própria alma tivesse engendrado a matéria ao ser afetada, e se estivesse em comunhão com ela e se tivesse se tornado má, a matéria seria causa por estar presente; pois a alma não iria até a matéria, se pela presença dela, não recebesse o devir (PLOTINO, I.8[51] 14, 50-55, trad. BARACAT, 2006).

Em uma análise sobre a proposição plotiniana de que a matéria seria causa da fraqueza, (cf. SILVA 2020, pp.275-278) chamei a atenção para alguns elementos importantes da filosofia de Plotino. Por fraqueza (*asthenein*) se entende o estado da alma correlacionado ao não exercício de suas potências (*dynámeis*). Em outras palavras, fraquejar significa desvirtuar a natureza da alma de “correr para cima”.

Admitido que esse vocabulário seja figurado, o seu correspondente conceitual é evidentemente o inteligível. Ou seja, o vício está associado ao afastamento do que orienta a parte mais elevada da alma, a saber, a razão, cuja fonte está no Intelecto (cf. V.3 [49] 4, 15-18). A não realização dessa potência, por sua vez, está atrelada à circunstância da matéria, mas será que isso permite inferir que a matéria seja a causa da supracitada fraqueza?

Por primeiro, conservando o princípio metafísico da não suscetibilidade do anterior ao posterior em Plotino, é razoável inferir que a matéria em si mesma não poderia ser causa de algo que ocorreria na alma. Uma vez que a matéria, em termos de dignidade ontológica, à luz da hierarquia metafísica apresentada pelo filósofo, é inferior ou posterior à alma: “na geração de coisas não é possível subir, mas apenas descer e ir adiante na direção da multiplicidade [...]” (PLOTINO, V.3[49] 16, 5-7, trad. GOLLNICK, 2005).

Nessa perspectiva, por questão de princípio, a atribuição causal à matéria não é adequada, exceto se esse sentido for redimensionado. Ou seja, no respectivo capítulo do I.8 Plotino está apontando a circunstância na qual a alma se vê em uma posição contrária à de sua natureza, qual seja: a de estar voltada para as imagens em vez de para os inteligíveis. Mas isso não necessariamente implica que a matéria seja a causa da “fraqueza da alma”.

Qual alma “desce” ao convívio com a matéria para, então, ser enfraquecida? A alma hipóstase e a essência da alma em geral estão sempre voltadas para o Inteligível. Logo, não podem ser relacionadas diretamente com a corporeidade. A potência produtiva da hipóstase propicia a operação da “alma do mundo”, cuja potência vegetativa possibilita a constituição do universo sensível, que é tecido pela articulação entre os *lógoi*, isto é, os princípios intelectivos, e o substrato (matéria, *hýle*).

No universo vivo animado pela alma se acham as almas humanas particulares, as quais fazem parte de um composto animal: o ser humano, que é um combinado de alma e corpo. Na alma humana há uma parte superior, atinente à atividade essencial da alma, que é a de contemplar o Inteligível. Mas, há também a sua imagem, que se volta para o corpo (de natureza materialmente relacional). Assim, não é a alma em si mesma que se relaciona com a matéria, mas uma imagem dela¹¹¹. Brisson, reunindo erudição e didatismo, explica como esses conceitos se entrelaçam:

Plotino distingue, do ponto de vista teórico, entre a alma divina, total (*he hóle psykhé*), que permanece sempre no Inteligível, e as almas particulares, que, todas, são associadas a um corpo. A alma divina ou total é a que se chama, tradicionalmente, Alma hipóstase. A essa alma que é única e que permanece única se ligam todas as outras almas, tanto a alma do mundo como as dos seres humanos. Todas essas almas permanecem unidas, formando apenas uma alma, antes de se projetarem, aqui ou lá, como uma luz que, quando chega sobre a terra, se reparte sem se dividir. A alma do mundo (*he psykhé toû pántos*) produz e administra os corpos. De maneira a compreender o processo no seu todo, é mister lembrar, em grandes linhas, a constituição do universo. A Alma hipóstase recebe, em si, as formas inteligíveis (*eíde*) no modo de “razões” (*lógoi*). O que há de inferior na alma do mundo, sua potência vegetativa, a Natureza, implanta essas “razões” (*lógoi*) na matéria (*hýle*). É assim que aparece o corpo (*sôma*), que pode ser descrito como um conjunto de qualidades (*poiótetes*) às quais vem se ligar um *ógkos*, isto é, um pedaço de matéria (*hýle*) provido de grandeza (*mégethos*) (BRISSON, 2007, p.461).

Se for consentido que o enfraquecimento se dê no relacionamento da imagem da alma com a natureza material das coisas, compreende-se, por conseguinte, que Plotino, ao enfatizar a matéria como protagonista da fraqueza ou mesmo do mal na alma (cf. I.8[51] 14, 44-49), está na verdade se referindo ao fenômeno humano de concentração na sensibilidade em vez da inteligibilidade. De forma mais abrangente, o filósofo estaria problematizando o fato de a alma – sendo inteligível – ter se voltado para o que é “inferior”. Ocorre que faz parte da perfeição de cada ser a produção do que vem ser ontologicamente posterior. Em outras palavras, a rigor, a obra sucedida pela alma (o cosmos) não foi ruim.

O cultivo usurpativo do corpo em detrimento do conhecimento das verdadeiras causas é que proporciona o apego do ser humano ao que é material. Ao discorrer longamente sobre de que maneira a alma estaria envolvida com os vícios e de que modo a matéria poderia enfraquecê-la em suas potências, Plotino nega que seja a alma em si mesma a instância

¹¹¹ BRANDÃO, 2013, p.186: “Mas a alma não se liga diretamente ao corpo: a potência vegetativa dá origem a uma certa imagem da alma que, essa sim, liga-se ao corpo e forma com ele o que, na *Enéada* I, 1, é chamado de “o composto animal”. É na imagem da alma que encontramos a potência irascível e a concupiscente, que, portanto, são potências do composto animal, mas não da alma.”

pertinente a essas preocupações¹¹², mas o composto, isto é, a alma do vivente atrelada ao corpo, é que está suscetível se for mal orientada: “as opiniões falsas lhe advêm porque ela se torna exterior ao que é verdadeiro mesmo [...] (PLOTINO, I.8[51] 15, 19-20, trad. BARACAT, 2006)”.

Entretanto, considerando o procedimento ascensional semelhante ao que ocorre com o “amante” (cf. I.3[20] 1, 5), entende-se que a sensibilidade pode ser o impulso inicial para o progresso epistêmico, como Oliveira (2007, p.170) assevera: “Este lembra da beleza e necessita das belezas visíveis para transportar-se até ao inteligível, comum a todos os corpos”. A aproximação entre sensível, corpo e matéria é atestada por Plotino: “quem convive com o corpo convive também com a matéria” (PLOTINO, I.8 [51] 7, 14-15 trad. BARACAT, 2006).

A rigor, a alma não “fraqueja” exatamente em função da matéria, mas ao se exteriorizar se torna suscetível a dignificar a imagem mais do que o seu arquétipo. O vício, por assim dizer, consiste na falsa opinião ou ignorância quanto ao que verdadeiramente é belo e bom. Ou seja, do ponto de vista ético, a matéria tem papel ambíguo, pois o sensível (não passível de existência sem a matéria) pode ser utilizado pela alma para ascender ou descender, entendidos esses termos como figuras que acenam para diferentes estados cognitivos.

A potência racional da alma humana pode ser mal orientada, direcionada para a máxima multiplicidade do sensível, da qual a matéria é índice de pura indeterminação. Em outras palavras, a materialidade é fonte e circunstância dos vícios, mas não é causa. Divirjo da posição de Narbonne (2014, pp.135-136), que ratifica o sentido ativo da matéria-mal no comprometimento da alma “[...] o mal permanece mal, e ele continua a produzir seus efeitos, a provocar a queda das almas, a incitar ao mal aquilo que volta seu olhar somente para ele” No contexto da leitura do tratado IV.8, esta relação entre matéria, corpo e mal poderá ser retomada. Para os propósitos do I.8, basta expor as limitações semânticas dessa associação da matéria ao mal “na alma”.

Feitas essas considerações, depreende-se da argumentação de Plotino que o critério fundamental para abordar o mal é o não-ser e a privação. No capítulo quinto, o autor chegou a afirmar que, se o não-ser não for absolutamente deficiente, isto é, ausente de quaisquer

¹¹² BRANDÃO, 2013, p.196: “as afecções pertencem ao composto e só se tornam conhecidas pela alma através da potência sensitiva, não se pode dizer que elas realmente afetem a alma, mas apenas que a alma as reconhece”.

determinações, ele não poderá ser a causa do mal. Especificar a natureza do não-ser é imprescindível, pois ele pode ser entendido também como alteridade e diferença.

O candidato teórico mais forte – sendo o escolhido por Plotino - para estabelecer a identidade com a privação é a matéria. Entretanto, em determinado momento do texto, Plotino considerou a matéria como condição necessária à constituição do cosmos sensível: “Porque este universo é composto por necessidade de contrários; na verdade, ele nem mesmo existiria, caso não existisse a matéria.” (PLOTINO, I.8[51] 7, trad. BARACAT, 2006).

Inclusive, atribuiu à matéria uma natureza, qual seja: a de ser substrato: “Diz-se que é sem qualidade porque ela, em si mesma, não possui nenhuma dessas qualidades que receberá e que estarão nela como em um substrato, mas não no sentido de que não possui nenhuma natureza”. Essas ponderações feitas pelo filósofo conferem à matéria o seguinte papel: funcionar como receptáculo do vir-a-ser, isto é, de todos os corpóreos presentes no universo sensível.

Não parece ser razoável afirmar que o que possui papel na cosmologia possa ser considerado mal, uma vez que o universo sensível é belo por refletir a perfeição inteligível. Embora a matéria em si mesma seja informe, assim como o é a privação, não pode ser ignorada a afirmação supracitada da natureza da matéria. Apesar de tudo isso, Plotino vincula a matéria ao mal.

A matéria, ao receber outros predicados metafísicos em sua definição, tais como o de ser substrato, diferencia-se, pelo menos em relação a esse aspecto, especificamente, da privação absoluta. Em linha com que comentou Szlezák (cf. 2010, p.69), Plotino distinguiu em sentido estrito a matéria da privação. Mas, sendo a privação um aspecto constitutivo da definição de matéria, somou-se a isso a consideração de que a matéria seria mal. Em distinção a Aristóteles, que pressupôs a matéria como um neutro.

Na esteira desse tecido argumentativo enleado por Plotino, para a leitura de sua obra, não esgotada nesse tratado, caberia perguntar se o mal poderia ser entendido apenas como privação e dissociação à emanção e não propriamente como matéria. De antemão, ainda que a conclusão seja positiva quanto a esta hipótese, não alteraria o fato de que Plotino foi além e estabeleceu o referido binômio metafísico. Ou seja, ele mesmo não pensou ser suficiente referir o mal pela privação, mas postulou a matéria como sendo a instância metafísica pertinente.

A rigorosa e boa exegese textual não pode ser outra: Plotino identifica matéria e mal no tratado I.8. Pelas duas vias de investigação introduzida nos capítulos iniciais: a matéria é o último em relação ao primeiro e é privação de Forma. No que diz respeito à necessidade, Plotino atrela a necessidade da matéria como último à necessidade do mal como contrapolar do bem. Não obstante a essa constatação, são inelimináveis as dificuldades teóricas argumentadas ao longo da interpretação esboçada.

Posteriormente, essas questões serão repensadas na forma de conjunto. É central avaliar que a matéria é privação de Forma, mas não de Uno, uma vez que se sua existência dependesse das Formas, ela não subsistiria, ao passo que é postulada como último. No escopo das premissas metafísicas de Plotino, há coerência entre Uno como primeiro e matéria como último, mas há entre Uno como primeiro e mal como último? Plotino entendeu que sim. Mas não se pode perder de vista a distinção entre privação de Forma/Bem e privação de Uno/Bem.

Embora muitas vezes a atribuição de títulos e ordens cronológica e sistemática aos textos de Plotino seja quase meramente ilustrativa ou ordenativa, pela intervenção editorial de Porfírio, - também haja vista a variedade de temas e a versatilidade com são discutidos -, não é sem razão que o texto em análise seja nomeado “*Sobre o que são e de onde vêm os males*”. Pois, em meio às reflexões paralelas, percebe-se como nuclear a busca pela definição de critérios capazes de conceituar o mal. Essa mesma estrutura lógica poderá ser vista no *II.4 Sobre a Matéria* em que o filósofo se dedica, especificamente, a analisar o estatuto da matéria.

3.3 II.4 [12] *Sobre a Matéria ou Sobre as Duas matérias: o estatuto conceitual da matéria.*

O tratado *Sobre a Matéria* é capital – na linha do *Sobre o que são e de onde vem os males* – porque enquanto o I.8 se detém sobre o tópico do mal, e aponta textualmente a matéria como sua explicação; o II.4 se propõe justamente a conceituar o estatuto ontológico da matéria. Desta forma, a apreensão dessa definição irá orientar a reflexão sobre até que ponto a opção pela identificação da matéria ao mal é coerente em razão de sua própria fundamentação metafísica.

Plotino começa por instituir uma noção que será elementar para o enriquecimento da análise sobre a natureza do conceito “matéria”: a ideia de substrato ou receptáculo. Deve-se antecipar que o filósofo trabalha com a matéria não apenas na dimensão sensoperceptiva, mas cogita também uma matéria inteligível. Inclusive, outro título que se atribui ao II.4 é justamente “*Sobre as Duas Matérias*”¹¹³. É tendo em mente essa distinção realizada por Plotino ao longo

¹¹³ Cf. V.P.24,46.

deste tratado que Armstrong (2008, p.257) interpreta a descrição da matéria dos sensíveis como princípio do mal. O intérprete entende que é um tanto quanto paradoxal, à luz da filosofia do neoplatônico, dizer que a matéria enquanto não-ser é princípio:

Esta é a grande diferença entre a matéria do mundo sensível e a matéria do mundo inteligível, que é uma potencialidade real eternamente atualizada e informe. Por causa dessa negatividade absoluta, dessa falta total de realidade e bondade, a matéria do mundo sensível é para Plotino o mal absoluto; e, paradoxalmente, em vista de sua insistência em sua absoluta impotência e incapacidade de afetar ou ser afetado pela forma, o princípio do mal (ARMSTRONG, 2008, p.257, tradução nossa)¹¹⁴.

No que se refere à matéria do sensível¹¹⁵, é importante ter clara a relevância da ideia de “receptáculo” (*hypodochê*) presente na conceituação de Plotino, mas que vem por empréstimo do *Timeu*¹¹⁶ de Platão; ao passo que a de “substrato” (*hýpokeímenon*)¹¹⁷ remete à influência de Aristóteles (*Τὴν λεγομένην ὕλην ὑποκείμενόν τι καὶ ὑποδοχὴν*). Leia-se a introdução oferecida por Plotino:

Dizer que a chamada matéria é um substrato e um receptáculo de formas é uma tese a seu respeito comum a todos que chegaram a uma noção de tal natureza e, até aí, sustentam a mesma noção; entretanto, o que é essa natureza subjacente, como e de que ela é receptiva, aqui já se separam os investigadores (PLOTINO, II.4[12] 1, 1-7, trad. trad. BARACAT, 2006).

No âmago das conceituações propostas por seus predecessores, Plotino entende que há uma base comum, qual seja: a da matéria como aquilo que subjaz. O cerne, por conseguinte, é investigar qual a natureza dessa instância metafísica – consentida pela tradição filosófica grega - que permite a ela ser receptiva de tudo o mais que a ela se associa.

Pourtless, no contexto de sua análise do tratado sobre a matéria de Plotino, argumenta em prol da relevância de pressupostos platônicos aproveitados pelo licopolitano na definição daquilo que subjaz. Ele aponta para contribuições não apenas provenientes do *Timeu*, mas

¹¹⁴ “This is the great difference between the matter of the sense-world and the matter of the intelligible world, which is a real potentiality eternally actualized and informed. Because of this utter negativity, this total lack of reality and goodness, the matter of the sense-world is for Plotinus absolute evil, and, paradoxically in view of his insistence on its absolute powerlessness and inability to affect or be affected by form, the principle of evil”.

¹¹⁵ É preciso ter cuidado com essa expressão. A opção por “matéria do sensível” em vez de matéria sensível simplesmente tem em vista a advertência de OLIVEIRA, 2009, p.147: “A expressão ‘matéria sensível’, embora muito usada, não é tão adequada, pois a matéria, mesmo a constitutiva dos corpos sensíveis, é incorpórea e não é sensível em nenhum sentido, nem ontológico nem epistemológico”.

¹¹⁶ Cf. PLATÃO, *Timeu*, 49a; LOPES, 2012, p.43: “[...] o terceiro tipo é também chamado ‘receptáculo’ (*hypodochê*: 49a6), ‘suporte de impressão’ (*ekmageion*: 50c2), ‘mãe’ (*mêtêr*: 50d3, 51a5, 88d7), ‘aquilo em que’ (*to en ô*: 49e7, 50d1, 50d6), ‘localização’ (*Hedra*: 52b1) e ‘local’ (*topos*: 52a6, 52b4); mais indirectamente, é comparável a uma mãe (*proseikasai mêtiri*: 50d2-3) e a uma ama (*oion tithênên*: 49a6). Todas elas, de um modo geral, se enquadram numa descrição da *chôra* como suporte de alguma coisa [...]”.

¹¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, I, 192 b 32-34.

também do *Sofista*. No bojo dessa leitura, o intérprete defende que a concepção de matéria formulada por Plotino desemboca em um “princípio de individuação”, à maneira como se tornou conhecida nos escolásticos. Antes de avaliar até que ponto essa interpretação é válida, torna-se oportuna a consulta:

Com essas contribuições do *Sofista* e do *Timeu*, a concepção plotiniana da matéria sensível pode ser explicada de maneira mais completa. Nós começamos com as contribuições do *Sofista*. A definição do Estrangeiro do não-ser como alteridade é um argumento elíptico-transcendental para a existência do mundo sensível com seu fluxo e pluralidade. A existência do não ser como alteridade é uma questão de necessidade lógico-metafísica, pois o mundo sensível existe, e é apenas a existência do não-ser como alteridade que pode explicar o porque disso [...]. Voltando ao *Timeu*, nós somos providos com uma espaço-temporalidade formal operando como um princípio de individuação, isto é, como receptáculo. É o horizonte para o vir-a-ser, espaço temporalmente individuando Formas como objetos sensíveis (imitações da Forma ou imagens). A concepção plotiniana de matéria sensível pode ser explicada através da combinação desses conceitos. Logo, na presente interpretação, a matéria sensível de Plotino é a forma da alteridade do *Sofista*, e esta forma de alteridade é entendida como uma espaço-temporalidade formal, o *principium individuationis*, seguindo a interpretação do receptáculo do *Timeu*. Sucintamente, a matéria sensível plotiniana é o *principium individuationis* (POURTLESS, 2008, p.8, tradução nossa.)¹¹⁸.

O autor do estudo ora citado não está sozinho. Fernandes, comentando a crítica de Plotino aos gnósticos, também entende a matéria do sensível como *principium individuationis*: “Plotino, que atribuiu aos gnósticos um emprego indiscriminado dos conceitos de matéria e materialidade (*hýlê; hýlôtês*), entendeu como *principium individuationis* a matéria sensível” (2013, p.134).

Como não há, em sentido estrito, uma “matéria sensível”, mas uma matéria “do sensível”, isto é, que é receptáculo dos princípios inteligíveis a constituírem o corpo, sendo ela mesma incorpórea, entendo que a matéria não poderia ser princípio de individuação, haja vista a tradicional necessidade, observada por Tomás de Aquino no §4 de *O Ente e a Essência* (2008), de que: “Por esta razão, deve saber-se que o princípio de individuação não é a matéria

¹¹⁸ “With these contributions from *Sophist* and *Timaeus*, a Plotinian conception of sensible matter can be explicated more fully. We start with the contributions from *Sophist*. The stranger’s definition in *Sophist* of non-being as otherness is an elliptical transcendental argument for the existence of the sensible world with its plurality and flux. The existence of non-being as otherness is a matter of logico-metaphysical necessity, for the sensible world exists, and it is only the existence of nonbeing as otherness which can explain why that is so. Turning to *Timaeus*, we are provided with formal spatiotemporality operating as the *principium individuationis*, i.e., the receptacle. It is the horizon for becoming, spatiotemporally individuating Forms as sensible objects (Form imitations or images). A Plotinian conception of sensible matter can be explicated by combining these concepts. Thus, on the present interpretation, Plotinian sensible matter is the form of otherness from *Sophist*, and that form of otherness is understood as formal spatiotemporality, the *principium individuationis*, following the interpretation of the receptacle from *Timaeus*. Succinctly, Plotinian sensible matter just is the *principium individuationis*”.

considerada de qualquer modo, mas unicamente a matéria delimitada. Chamo ‘matéria delimitada’ a que se considera sob dimensões determinadas”. Acerca do texto tomasiano: “a individuação depende da *matéria signata*, no sentido de que a individuação depende das formas, mais precisamente da superposição de um número indefinido de formas no mesmo composto” (ABBAGNANO, 2007, p.347). Em termos tardoantigos, sem os princípios formais (*lógoi*), que possibilitam ao sensível ser uma instância determinada como entidade, não haveria individuação¹¹⁹. Por isso, a individuação não depende da matéria, mas propriamente da operação da *phýsis* sobre a matéria.

Após fixar o pressuposto fundamental “a matéria é substrato”, Plotino passa a realizar um estudo sobre as diversas posições na história da filosofia sobre o tema. A retomada da tradição é uma etapa imprescindível para desdobrar outras distinções relacionadas à matéria, tais como a de elementos, corporeidade e magnitude:

Alguns, afirmando que apenas os corpos são entes e que a essência está neles, dizem que a matéria é uma só e subjaz aos elementos e é ela mesma a essência, ao passo que todas as outras coisas são como que afecções dela, isto é, ela mesma em determinado estado, inclusive os elementos. Além disso, eles ousam levá-la até os deuses e, por fim, identificam seu próprio deus a essa matéria em determinado estado. E ainda atribuem a ela um corpo, dizendo que é um corpo sem qualidade mas também uma magnitude. Outros dizem que ela é incorpórea e alguns deles, que não uma só, e dizem eles também que essa matéria de que falam os anteriores subjaz aos corpos, mas que há uma outra anterior nos inteligíveis que subjaz às formas de lá e às essências incorpóreas. (PLOTINO, II.4[12] 1,7-20, trad. BARACAT, 2006).

O *status* cosmológico e metafísico da matéria é uma questão crucial para Plotino. Muitas vezes pode parecer confusa a diferença entre matéria, corpo e sensível. Por isso, o filósofo busca esclarecer qual é o conceito mais basilar e anterior. A matéria é o que subjaz, sendo matéria do inteligível como fase necessária à contemplação do Uno, estruturante das Formas inteligíveis. Matéria do sensível como suporte para o que é corpóreo e sensível. Ela é incorpórea, sendo, contudo, condição necessária à constituição do corpo e da experiência sensível. A

¹¹⁹ CARVALHO, 2015, p.79: “Há, assim, a matéria primeira e a matéria enquanto corpo composto. A matéria primeira está em potência enquanto a outra pode ser dita em ato – e se é em ato, torna-se um composto individual, como no caso da estátua de bronze. Aristóteles também desenvolveu uma distinção entre uma matéria primeira indeterminada e uma determinada em Θ 7, 1049a24-b2, que se tornará a *materia signata* tomasiana no tratado *De ente et essentia*”.

incorporeidade da matéria é uma crítica de Plotino aos estóicos¹²⁰: “Alguns, afirmando que apenas os corpos são entes”.

Plotino antecipa que essas elaborações filosóficas serão possíveis devido à matéria ser indefinida e amorfa. Suspende, para o momento de exposição, a aplicação desses predicados ao ser por excelência (o inteligível):

Por isso, primeiro, deve-se investigar, a seu respeito, se ela existe, o que se aventura ser e como é. Então, se o que é da ordem da matéria deve ser algo indefinido e amorfo, mas nada indefinido e amorfo há nos entes excelentes de lá, também não haveria matéria lá; e se cada um deles é simples, não haveria necessidade de matéria para que exista um composto formado por ela e por algo outro; entretanto, há para os entes que devêm necessidade de matéria, e também para os que se produzem uns a partir dos outros - a partir dos quais também foi concebida a matéria dos entes sensíveis -, mas não para os que não devêm (PLOTINO, II.4[12] 2, 1-8-, trad. BARACAT, 2006).

A pergunta retórica introduzida por Plotino sobre a existência da matéria recebe logo uma resposta positiva, na medida em que os entes sensíveis não podem prescindir da matéria. Não obstante, será preciso entender porque a matéria é dita ser diferente dos compostos corpóreos e investigar se há princípios que causam a matéria. As perguntas que orientam esse itinerário foram elencadas na continuação do capítulo segundo:

E de onde vêm ela sua existência? Pois, se foi gerada, o foi por algo; e se é perpétua, haverá mais princípios e os seres primários existirão por acaso. Porém, ainda que uma forma lhe advenha, o composto será um corpo: assim, também lá, haverá corpo (PLOTINO, II.4[12] 2, 8-12, trad. BARACAT, 2006).

Um dos aspectos mais problemáticos na conceituação da matéria é se ela é positivamente algo ou se ela seria pura privação. Por ser amorfa, ela é absolutamente privada de forma. Mas, por existir, possui alguma causa metafísica para a sua existência, não podendo estar apartada da emanção proveniente do Uno. Se ela possuir alguma configuração metafísica, por mais múltipla e degradada que venha a ser, deve se filiar ao que é bom e ao que provém do Uno/Bem. Na verdade, ela se filia ao inteligível (como matéria do inteligível) e ao sensível (como matéria do sensível). A respeito dessas duas matérias pautadas pelo tratado II.4, leia-se:

No tratado (II.4) Plotino menciona a existência de dois tipos de matéria, a divina ou inteligível (*hýlē theîa*, II. 4.5.15; *hýlē noêté*, II. 4.5.24) – [...] ou a sensível [...]. Em Plotino, aquilo que em Proclo será apresentado como reflexão sobre a interação entre o Demiurgo e o Modelo aparece separadamente como especulação sobre a processão do *Noûs* determinando a

¹²⁰ PLOTINUS II.4, trad. GERSON, 2018: “Those men [the Stoics] who posit only bodies as beings and that substantiality is to be found among these bodies maintain that matter is one and series as a foundation for the elements and that matter itself is substance”.

matéria inteligível e como especulação sobre a interação entre a Alma e o Intelecto proporcionando a gênese da matéria sensível. Encontramos em Plotino uma identificação do Demiurgo com o *Noûs* (V.1.8.5; *dêmiourgos gàr ho Noûs autôî*), resultado de uma peculiar interpretação do *Filebo*, onde o *Noûs* aparece como causa e onde é um qualificativo (“Inteligência”) do Demiurgo (FERNANDES, 2010, p.626-627).

Para defender a posição de que há duas matérias, Plotino terá de lidar com a associação matéria-indefinição no âmbito da matéria inteligível¹²¹: “Jamais, portanto, nem mesmo lá, é amorfa a matéria de lá, uma vez que sequer a daqui o é, mas cada uma é de um modo diferente. Todavia, se é perpétua ou se é originada, assim que entendermos o que ela é, ficará claro” (PLOTINO, II.4[12] 3,15-20, trad. BARACAT, 2008). Em si, isto é, isolada da Forma, é evidente que a matéria é amorfa. O que o filósofo está argumentando, em primeiro lugar, é que a matéria e forma inteligível confluem imediatamente para a totalidade do ser e do pensar¹²². No caso do sensível, a matéria é adornada pelos princípios formativos.

Nessa perspectiva, se a matéria do cosmos sensível é formatada, certamente não será o universo inteligível, e a matéria que o subjaz, aquele que permanece amorfo. O ganho que essa explicação promove é perceber o quanto matéria sensível e inteligível estão integradas. Nikulin, tendo dedicado um estudo ao tema da matéria inteligível, defendeu que:

Não apenas nas primeiras reflexões de Plotino, mas ao longo de toda a sua obra, a noção de matéria inteligível desempenha um papel importante e, portanto, constitui um dos componentes fundamentais de toda a sua filosofia; matéria do corpo e matéria inteligível estão necessariamente conectadas tanto como diferentes, mas como ao mesmo tempo inseparáveis. Isto é, a noção de matéria [...] necessariamente implica a noção de *hýle noeté* [...] matéria inteligível está intimamente ligada à díade indefinida (NIKULIN, 1998, p.85, tradução nossa)¹²³.

Não há uma ruptura dualista entre esses conceitos, mas há um paralelismo ou uma correlação cuja natureza é semelhante a que se dá entre arquétipo e imagem. Conscientes de que os capítulos iniciais estão vocacionados a enfatizar o conceito de matéria inteligível¹²⁴, cabe

¹²¹ NIKULIN, 1998, p.91: “Intelligible matter in then and indefinite and undefined source of unity of unity in the forms, a potentiality of being. However, intelligible matter is still not the One, but matter is "one" in a certain sense, where "one" does not really mean one as anything definite and unique, since there is no identity yet - but the matter as only the basis for duality, itself non-dual”.

¹²² GERSON, 2018, p.164: “Indefiniteness is not an obstacle to the existence of intelligible matter, since matter in the intelligible world will always have all forms”.

¹²³ “Not only in Plotinus's earlier reflections but throughout the whole of his work the notion of intelligible matter plays an important role and thus constitutes one of the fundamental components of his whole philosophy; bodily matter and intelligible matter are necessarily connected as different but at the same time as inseparable, i.e, the notion of matter [...] necessarily entails the notion of *hýle noeté* [...] intelligible matter is tightly connected with the indefinite dyad”.

¹²⁴ GERSON, 2018, p.164: “Plotinus divides his attention here between intelligible matter (§§ 2–5) and sensible matter (§§6–14)”.

analisar implicações ulteriores na filosofia do neoplatônico. Em particular, observando a relação da *hýle noeté* com a *aoristos dyás*, isto é, da matéria inteligível com díada indefinida:

Conforme diversos intérpretes, a matéria inteligível ou divina equivale à ‘Díade indefinida (*aóristos dyás*)’ (V.1.5.14), identificada com a processão do *Noûs*. No pensamento plotiniano observa-se uma fusão entre a “Díade indefinida” da tradição platônica com a “matéria inteligível” aristotélica. Rist mostrou que a “Díade indefinida” plotiniana corresponde à primeira efusão do Uno (saindo da unidade na identidade para a distinção na alteridade; En., II.4.5.28-39) e constitui a base do mundo inteligível, plano da união das Formas com a matéria inteligível. Plotino diz (II.4.5, 28-33, esp. 29-30) que a *arché* da matéria inteligível é constituída por diferença e movimento - condições que preparam a natureza da matéria sensível (FERNANDES, 2010, p.626-627).

A concepção da matéria inteligível como efluência do Uno permite conceber como ocorre a articulação das hipóstases primárias e como se dá a constituição metafísica de toda a realidade produtiva posterior a elas. Expressa também a necessidade de uma fase ontologicamente indeterminada para que se conceba, via conversão ou contemplação, uma fase determinada em que se torna possível dizer o que o ser é. Nessa linha que vincula matéria inteligível e díada, é pertinente outra nota:

A matéria inteligível pode então ser apresentada como a díade indefinida, *aoristos dyas*. A díade é a fonte primária e a potencialidade de multiplicidade (e de receber opostos), não a multiplicidade como tal (cp.VI.3.12. 2-6; VI.6.3.29; Aristóteles, *Phy.203a15-16*, *Met.987b26*). Desempenha um papel importante no ‘processo’ (lógico, não temporal) de constituição do Intelecto/*Noûs*. Portanto, a díade (que não é ela mesma a multiplicidade, mas a potencialidade da multiplicidade) [...], ao retornar para o Uno, engendra toda a multiplicidade das formas¹²⁵ (NIKULIN, 1998, p.92, tradução nossa).

Ao inquirir a condição particular da matéria inteligível, o filósofo reforça a imprescindibilidade do princípio formativo na organização do cosmos. Se fizermos o movimento lógico inverso, partindo do sensível – que é posterior ao inteligível – será válido inferir que, como o segundo é imitação do primeiro, se o cosmos sensível possui forma, de igual modo a matéria inteligível, que é anterior, deve também ser formatada.

Se, pois são muitas as formas, é necessário que haja nelas algo comum; além disso, algo próprio, pelo qual uma difere da outra. Esse algo próprio e diferença que as separa é o formato particular. Se há formato, há o que é formatado, no qual está a diferença. Logo, há também a matéria que recebe o

¹²⁵ “Intelligible matter may then be presented as the indefinite dyad, *aoristos dyas*. The dyad is the primary source and potentiality of multiplicity (and of receiving opposites), not the multiplicity as such (cp.VI.3.12.2-6; VI.6.3.29; Aristotle, *Phy.203a15-16*, *Met.987b26*). It plays an important role in the (logical, not temporal) ‘process’ of constituting the intellect *noûs*. Therefore the dyad (which is itself not multitude but the potentiality of multitude) [...] returning back to the One engenders the whole multiplicity of the forms”.

formato e é sempre o substrato. Ainda, se existe lá um cosmos inteligível e este é imitação daquele, sendo composto também de matéria, também lá deve existir matéria. Se não, como o chamarás cosmos sem teres olhado para sua forma? (PLOTINO, II.4[12] 4, 2-10, trad. BARACAT, 2006).

Em última análise, Plotino entende que os conceitos de matéria e forma são fundamentais à multiplicidade introduzida pela perfeição do Uno, seja no âmbito primeiro (do Inteligível) seja nos graus mais afastados do ser (no campo dos sensíveis). A dualidade é expressão inconfundível de mesmo e de outro, conforme explana o intérprete:

Plotino é, portanto, notavelmente consistente não somente em II.4, mas em todo o *corpus* de seus escritos, ao sustentar que, em sua onipresença, a matéria está presente não apenas nos objetos físicos, mas também nas figuras geométricas e mesmo no reino noético; matéria inteligível está conectada então com a imaginação superior, ambos implicando o movimento primário como constituído pela conjunção inseparável de mesmo e outro (NIKULIN, 1998, p.113, tradução nossa)¹²⁶.

Plotino diferencia o substrato referente à matéria inteligível e àquele que é relativo ao mundo corpóreo. No âmbito do intelecto, tanto o continente quanto o conteúdo são objetivamente reais, ao passo que o substrato na compreensão sensoperceptiva é uma espécie de instância metafísica adornável que torna possível a visão pelo aparato sensório, mas que não representa a razão de ser daquilo que é observado:

Mas, de fato, a obscuridade nos inteligíveis e a nos sensíveis são diferentes, e é diferente a matéria na proporção em que também a forma sobrejacente a ambos é diferente: pois uma, a matéria divina, ao receber o que a define, possui a vida mesma definida e intelectual, ao passo que a outra se torna algo definido, mas não algo vivente nem inteligente, mas um cadáver adornado. E o formato é uma imagem: assim como o substrato também é uma imagem. Mas lá o formato é algo verdadeiro: como também o substrato. Por isso, aqueles que dizem que a matéria é essência, se falavam dessa, devemos assumir que eles falam corretamente; pois lá o substrato é essência, isto é, se é concebida com a forma que está sobre ela e sendo completa, ela é essência iluminada. (PLOTINO, II.4[12] 5, 14-25, trad. BARACAT, 2006).

A corrupção, correlativa à geração, é típica dos fenômenos naturais e é alvo de constatação factível a qualquer um que observe o nascimento e a morte dos seres humanos ou mesmo de qualquer ser vivo. Mas, a rigor, como se diz em ciência moderna, “nada se perde nem se cria, tudo se transforma”. Então, o que se corrompe? Seria a matéria, o corpo, os elementos ou um composto?

¹²⁶ “Plotinus is thus remarkably consistent not only in II.4 but throughout the whole corpus of his writings in maintaining that in its all-pervasiveness matter is present not only in the physical objects but also in the geometrical figures and even in the noetic realm; intelligible matter is connected then with the higher imagination, both implying the primary movement as constituted by the inseparable conjunction of sameness and otherness”.

No âmbito dos sensíveis, a desagregação remete aos compostos, permanecendo a matéria sendo matéria e o inteligível sendo inteligível. Entretanto, deve-se ter em mente que este capítulo cinco ainda está dando destaque para a matéria inteligível. A associação dessa matéria à “essência” pode causar embaraço, uma vez que a matéria, em geral, seria informe. Porém, com mais recursos teóricos se pode retomar o estatuto da matéria inteligível como estando conectado ao processo emanativo do Uno:

A característica - se assim se pode chamar - dessa primeira efluência do Um é a alteridade (*èterótes*). Em Enn. 2.4.5, Plotino fala dessa ‘alteridade’ e ‘movimento’ para longe do Primeiro (o Um) como Ilimitado (*àóristos*) [...] A conclusão que devemos tirar é que a Díade Indefinida - como podemos descrever a efluência - retorna ao Um de maneira semelhante e é informada por ele. No capítulo em discussão, a díade é referida como matéria inteligível (RIST, 1962, p.99; 101, tradução nossa)¹²⁷.

Esse argumento desenvolvido por Rist parece não apenas robusto textualmente, em razão de Plotino dedicar a primeira parte quase que inteira do tratado à matéria inteligível, mas também em virtude da dinâmica interna à metafísica de Plotino, qual seja: a de uma emanção do Uno ao múltiplo. Ela coloca uma “lupa” exegética e metafísica bastante significativa sobre o papel da matéria para toda a ontologia plotiniana em viabilizar a interação das fases indeterminada e determinada aludidas desde a introdução deste trabalho:

A explicação desta superioridade do aspecto contemplativo da hipóstase reside não apenas no fato de que se preocupa mais com a entidade mais elevada, o Um, mas também que a díade - o aspecto metafisicamente ‘anterior’ de toda a hipóstase - é, se for qualquer coisa, um substrato em vez de um objeto de contemplação. Em termos mais gerais, se, para efeito de argumento, considerarmos o Um, o *Noûs* e as Formas como todos passíveis de uma análise ‘de si por si próprios’, podemos dizer que a contemplação do Um pelo *Noûs*, na forma de Matéria Inteligível, é a causa da própria existência da Segunda Hipóstase, ao passo que a contemplação das Formas pelo *Noûs* é simplesmente uma descrição da essência dessa hipóstase. E para Plotino a causa da existência é sempre mais importante do que a essência (RIST, 1962, p. 102, tradução nossa)¹²⁸.

¹²⁷ “The characteristic - if such it may be called - of this first effluence from the One is Otherness (*èterótes*). In Enn. 2.4.5, Plotinus speaks of this "otherness" and 'motion' away from the First (the One) as Unlimited (*àóristos*) [...] The conclusion we are to draw is that the Indefinite Dyad - as we may describe the effluence- returns to the One in a similar fashion and is informed by it. In the chapter under discussion the Dyad is referred to as Intelligible matter”.

¹²⁸ “The explanation of this superiority of the contemplative aspect of the hypostasis lies not only in the fact that it is concerned more with the highest entity, the One, but also that the Dyad, the metaphysically 'earlier' aspect of the whole hypostasis is, if anything, purely active, and a subject rather than an object of contemplation. In more general terms, if for the purposes of argument we regard the One, *Noûs*, and the Forms as all admitting of analysis 'themselves by themselves', we may say that the contemplation of the One by *Noûs* in the form of Intelligible Matter is the cause of the very existence of the Second Hypostasis, whereas the contemplation of the Forms by

Após ter sido fundamentada a matéria inteligível, torna-se oportuno dar segmento à estrutura interna da exposição de Plotino, pela qual se retoma a questão da corrupção no contexto da matéria do sensível. No capítulo sexto, Plotino elucida como deve ser tematizado o referido tópico, que é através dos compostos sensíveis:

A corrupção, com efeito, mostra isso de modo genérico: pois é a corrupção de um composto; se é assim, cada coisa é composta de matéria e forma. E a indução o atesta, mostrando que o que é corrompido é o composto [...] E é necessário que os elementos sejam ou forma, ou matéria primeira, ou compostos de matéria e forma. No entanto, forma não é possível serem pois como, sem matéria, seriam constituídos de massa e de magnitude? Tampouco seriam a matéria primeira: pois eles se corrompem. Portanto, são compostos de matéria e forma. Formando segundo qualidade e o formato, e matéria segundo o substrato, que é indefinido, porque não é forma. (PLOTINO, II.4[12] 6, 10-20, trad. BARACAT, 2006).

A formulação plotiniana permite, praticamente de uma vez por todas, afastar a hipótese de que a matéria seria um princípio de individuação, como postulava Pourtless. Uma vez que o conceito de corpo pressupõe determinações intelectivas, sendo estas a objetivamente conformar aquilo que em si mesmo seria de natureza amorfa. Por isso, a matéria dos sensíveis é incorpórea, do contrário não serviria a função de receptáculo. A respeito desse capítulo sexto, é lapidar a leitura do respectivo estudo:

Ora, isso que se transforma não pode ser a forma, “... pois, como, sem matéria seriam constituídos de massa e magnitude?”; mas também não pode ser a matéria primeira (*ἄλη ἢ πρώτη*), pois eles se corrompem (cf. II 4 [12], 6, 15-18); e como Plotino já havia apontado acima, se a matéria se corrompesse os entes seriam aniquilados no não ser e não haveria a contínua transformação de uns elementos em outros (cf. II 4 [12], 6, 1-3). A corrupção (*φθορά*), portanto, diz Plotino, é de um composto (*συνθέτου*), de um composto de matéria e forma (*ἄλης καὶ εἶδους*) (cf. II 4 [12], 6, 8-11) que se decompõe e retorna à condição primária da forma e da matéria, enquanto algo “simples” (*ἀπλοῦν*) e não composto (*μὴ σύνθετον*) e que, portanto, não estão sujeitas à decomposição. Nesse sentido, a matéria, em Plotino, não é corpórea e não é idêntica aos corpos. Os corpos são, já, uma composição de matéria e forma. Isso, porque, segundo Plotino, a quantidade não é um atributo próprio da matéria (GOMES, 2019, p.116).

O filósofo amplia a análise de seus predecessores tipificando posições filosóficas importantes, tais como a de Empédocles, a de Anaxágoras e a dos atomistas concernentes à natureza da matéria¹²⁹. Plotino quer conceituar a matéria como substrato das transformações o que demanda que ela seja apta a receber toda e qualquer determinação ôntica, sendo estas as

Noûs is simply a description of the essence of that hypostasis. And for Plotinus the cause of existence is always more important than the essence”.

¹²⁹ Para além desses, não se pode ignorar Anaximandro. Cf. COUPRIE, D.L.; KOČANDRLE, 2013.

virtudes metafísicas da matéria, e não o seu demérito como teriam pensado alguns dos pré-socráticos, na leitura e na apropriação que o neoplatônico faz deles:

Empédocles, ao considerar os elementos como matéria, tem como prova contrária a corrupção deles. Anaxágoras, ao fazer da mescla matéria dizendo que ela não tem aptidão para todas as coisas, mas tem todas as coisas em ato, suprime o intelecto que ele introduz porque não o faz doador do formato e da forma nem anterior a matéria, mas simultâneo. Todavia, a simultaneidade é impossível. Pois, se a mescla participa do ser, o ente é anterior mas, se isto é o ente, a mescla mais aquele, será necessário um outro, terceiro, sobre eles (PLOTINO, II.4[12] 7, 1-10, trad. BARACAT, 2006).

Plotino parece fazer referência ao contraste entre ser e não-ser por via dos operadores “limite-ilimitado” ou “determinado-indeterminado”. Em outras palavras, o que não possui contornos não pode ser, haja vista que será carente de entidade. Nas linhas que se sucedem a estas então enunciadas, o filósofo discorre:

Mas quem supôs o ilimitado que diga o que é isso. Se é ilimitado no sentido de ser intransponível, é evidente que algo desse tipo não existe entre os entes, nem o ilimitado em si, nem um em outra natureza como atributo de um corpo: o ilimitado em si, porque mesmo uma parte dele seria necessariamente infinita, e um como atributo, porque aquilo de que é atributo não seria por si mesmo ilimitado, nem simples, nem ainda matéria (PLOTINO, II.4[12] 7, 15-20, trad. BARACAT, 2006).

Ao empreender uma revisão exegética dos pensamentos de Empédocles e Anaxágoras, Plotino se concentra na teoria atomista. O conceito de átomo não dá conta de explicar a natureza daquilo que subjaz aos corpos. Os corpos, sendo compostos de átomos, são apenas combinados de átomos e tudo será produto de átomos. Em uma metafísica inteligente, isto é, que pressupõe às Formas e a operação intelectual de um demiurgo, a natureza do substrato precisa ser completamente passiva e apta a servir de suporte para os entes:

Contudo nem mesmo os átomos terão a classificação de matéria, porque absolutamente não existem: pois todo corpo é totalmente divisível; e a continuidade e a unidade dos corpos, a impossibilidade de coisa alguma existir sem intelecto e alma, que é impossível que seja composta de átomos, e a impossibilidade de fabricar a partir de átomos outra natureza além dos átomos, visto que nenhum demiurgo faria coisa alguma com uma matéria descontínua, e mil outras coisas poderiam ser ditas, e o foram, contra essa hipótese; por isso, é desnecessário perder tempo com esses problemas (PLOTINO, II.4[12] 7,20-30, trad. BARACAT, 2006).

Como tem sido observado, matéria, corpo e sensíveis estão sendo articulados em um mesmo campo semântico, mas há distinções a serem feitas entre esses conceitos. Plotino condiciona à definição de corpo o possuir qualidades, tais como grandeza. A matéria por ser pressuposta como indeterminada, carece de qualquer atributo e, nisso, diferencia-se do corpo,

já que este é dotado de qualidades. A matéria é matéria de todos os sensíveis, não pode assumir para si as qualidades de um ente em particular. Nas palavras do neoplatônico:

Então, que matéria é essa, chamada una e contínua e sem qualidade? Que ela não é corpo, se é de fato sem qualidade, está claro; do contrário, terá qualidade. Mas, como dizemos que ela é matéria de todos os sensíveis, e não matéria de alguns e forma em relação a outros - como a argila é matéria para o ceramista, mas não é matéria simplesmente -, então, como dizemos que ela não é matéria nessa acepção, mas em relação à todas as coisas, não poderíamos atribuir a ela, por sua própria natureza, nenhuma das determinações que são vistas nos seres sensíveis (PLOTINO, II.4[12] 8,1-10, trad. BARACAT, 2006).

A omissão do aspecto da “unidade” do trecho anterior a este que fora citado pode agora ser destacada. Esse predicado está apoiado na simplicidade do conceito de matéria, o que quer dizer que ela não pode ser diminuída nem aumentada. Ela não pode ser fracionada, porque não é composta, e se não é composta, não está suscetível à decomposição.

Por isso, a matéria não é corpo por ser ausente de qualidades e nem é sensível por não possuir determinações, mas apenas serve de substrato para todas essas circunstâncias cosmológicas: “Todavia, ela não deve ser algo composto, mas algo simples e uno por sua própria natureza: pois assim ela será deserta de todas as coisas. E o doador de seu formato lhe dará um formato que é diferente dela mesmo [...]” (PLOTINO, II.4[12] 8, 13-16, trad. BARACAT, 2006).

Um pouco mais a frente, Plotino enfatiza o que implica negar qualidades à matéria: “É mais espantoso impor à matéria a quantidade como algo diferente dela do que acrescentar uma qualidade a ela? A qualidade é razão e a quantidade também não o deixa de ser, pois é forma, medida e número” (PLOTINO, II.4[12] 8,26-30, trad. BARACAT, 2006). A radicalidade com que se deve compreender a ausência de qualidades em relação à matéria, portanto, deve envolver até mesmo noções básicas da linguagem como quantidade.

Não obstante pela razão podermos abstrair da matéria às qualidades e determinações corpóreas, no cosmos ela está sempre formatada e ordenada pela alma¹³⁰. Tanto a sensopercepção quanto a razão opera sobre aquilo que tem medida e contorno. Logo, em regra, a matéria não permanece amorfa, mas exerce função relevante na constituição dos entes. A matéria, por si própria, é de natureza amorfa, mas ela só se torna compreensível

¹³⁰ FERNANDES, 2013, p.134: “[a matéria] por essa razão chamada de ‘uma natureza contrária à forma’ (Enéades, I.8.10; PLOTINO, 2000, pp. 164-5) - não sendo difícil conceber a fórmula ‘contrária à forma’ = ‘má’. De fato, a matéria sensível (= o ‘Mal em si’) carece originariamente tanto das características das Ideias quanto daquelas dos entes, só podendo ser ‘pensada’ por um processo de abstração, por subtração absoluta de toda forma (Enéades, I.8.9) por contraste em relação ao *Dator formarum* (o Uno/Bem) e à sua dádiva desinteressada”.

metafisicamente a partir da correlação hilemórfica. Ou seja, no cosmos está o tempo todo ornamentada. Em conformidade com o *Timeu*, o Intelecto persuadiu a necessidade. No décimo capítulo, Plotino esclarece:

E, uma vez que nem a matéria mesma permaneceu amorfa, mas está formatada nas coisas, a própria alma lança imediatamente a forma das coisas sobre ela, aflita com o indeterminado como que por medo de estar fora dos entes e não suportando situar-se demoradamente no não-ente (PLOTINO, II.4[12] 10,33-35, trad. BARACAT, 2006).

Para retroagir no raciocínio abstrativo conducente à especificação dos conceitos de matéria, corpo e sensível, Plotino explica que antes mesmo de haver espaço, é preciso pressupor a matéria, a fim de que se introduza a noção de corpo. Baracat inclusive dedica um artigo a essa tema¹³¹: “O espaço, porém, é posterior à matéria e aos corpos, de modo que os corpos necessitariam antes de matéria” (PLOTINO, II.4[12] 12, 10-12, trad. BARACAT, 2006).

Sobre as dificuldades relativas à negativa do ser, isto é, ao não-ser, que se impõem ao entendimento, devem-se considerar os dois principais sentidos em que ela se expressa: por primeiro, o não-ser pode ser entendido como oposto ao ser, por isso implicaria a negação do bem; por segundo, o não-ser significaria apenas alteridade ao ser. Em todo caso, quando se fala em “não-ser”, pensa-se imediatamente no “não existente”.

Mas, mediante a leitura do tratado I.8, fora esclarecido que a matéria existe, sendo contrapolar da Forma, mas não excluído da emanção cujo princípio não principiado é o Uno. Mas, sendo as qualidades dos sensíveis posteriores à matéria, como podem existir essas sem aquela? Plotino argumenta que a matéria não é perceptível, mas disso não deve se deduzir que ela não exista:

Portanto, a matéria é uma necessidade tanto para a qualidade quanto para magnitude: e por consequência também para os corpos; e não é um nome vazio, mas um substrato, ainda que seja invisível e ainda que seja sem magnitude não existem pelo mesmo argumento; pois se poderia dizer que cada uma dessas coisas não é nada, se tomadas em si mesmas. Agora, se essas coisas existem ainda que cada um exista turvadamente, com muito mais razão existiria a matéria, mesmo que não exista nitidamente por não ser apreensível pelos sentidos (PLOTINO, II.4[12] 12,20-30, trad. BARACAT, 2006).

Todo corpo é matéria, mas a matéria não é corpo. O que é absolutamente central para o estudo da matéria no contexto da metafísica plotiniana é apreender a natureza não “vazia” desse conceito. A matéria não apenas existe, ela é dotada de uma existência que não se apaga em um

¹³¹ Para um estudo sobre o conceito de espaço em Plotino: BARACAT, 2013.

“vazio” ou um “nada”. Ou seja, carecer de forma inteligível não elimina a especificidade que ela desempenha na ontocosmologia, qual seja: a de ser substrato para os entes. Essa argumentação permite ao estudioso de Plotino refletir: a privação *simpliciter* de forma cumpriria com essa majestade o que cumpre a matéria?

Na esteira de uma distinção conceitual entre os compostos corpóreos e a matéria, é preciso pavimentar o caminho que leva a afirmação da matéria como a condição de anterioridade lógica à constituição do cosmos. Tal conclusão deriva do fato de que o sensível não existe sem a matéria nem a matéria é compreensível sem que se identifique o seu papel enquanto substrato dos entes:

E para o tato, então? Não, ora, porque também não é corpo: pois o tato é pertinente a um corpo, porque é tato do denso ou do ralo, suave ou áspero, úmido ou árido; mas nada disso está na matéria: estão, sim, em um raciocínio não oriundo do intelecto, mas que raciocina vaziamente [...] Entretanto, nem mesmo corporeidade há na matéria; se a corporeidade é uma razão, é diferente dela; ela é então outra coisa; se porém, já é produtora e está como que fundida à matéria, esta seria evidentemente um corpo e não apenas matéria (PLOTINO, II.4[12] 12,32-40, trad. BARACAT, 2006).

A matéria tem um estatuto especial, porque ela é privação de qualidade. Embora a dupla negação suponha uma afirmação, como ocorre, por exemplo, com a expressão “não é verdade que tal indivíduo não tem nome”. Nesse caso, a inferência é de que a verdade é que o indivíduo possui um nome. Não é verdadeiro que o não possuir qualidades seja uma qualidade, a não ser logicamente. Entretanto, a matéria, como condição para o vir-a-ser, não se identifica como o não-ser absoluto, mas como distinto da forma e necessita dela para ser ordenada no cosmos. Leia-se o décimo terceiro capítulo:

Pois a privação é negação, enquanto a qualificação está em uma afirmação. E a especificidade da matéria não é um formato: pois se deve a não ser ela qualificada nem possuir forma alguma; é de fato absurdo dizer que ela é qualificada por não ser qualificada [...] (PLOTINO, II.4[12] 13, 20-25, trad. BARACAT, 2006).

Para tornar o itinerário reflexivo ainda mais complexo, Plotino tensiona os conceitos de matéria e privação indagando se eles são os mesmos, se são completamente diferentes ou se um deriva ou está contido no outro. Se um não envolver o outro em suas definições, deduz-se que sejam diferentes. Plotino cogita, assim, que matéria e privação não são idênticas, mas que talvez a privação seja um dos sentidos em que se pode compreender a matéria. Contudo, o filósofo aborta essa linha de raciocínio ao afirmar que nem mesmo em potência a definição de um pode envolver a do outro:

Mas é preciso investigar isto: se a matéria é privação ou se a privação acontece nela [...]. Então, se uma e outra estão separadas e nenhuma delas requer a outra, ambas serão duas e a matéria será diferente da privação, mesmo que a privação seja um atributo da matéria. Mas uma não deve ser vista nem mesmo em potência na definição da outra (PLOTINO, II.4[12] 14,1-10, trad. BARACAT, 2006).

Plotino se utiliza de uma figura de linguagem para destrinchar um pouco mais seu pensamento sobre as definições de matéria e privação. Assim como a matéria é informe, a privação também é. Essa coincidência teórica é a mesma que faz o fogo diferente do calor, mas que implica ser o fogo quente. Porém a chave para apreender adequadamente o estatuto cosmológico da matéria está propriamente na ideia de substrato e parcialmente na privação. Plotino, ao estabelecer essa hierarquia em que o substrato prevalece sobre a privação, possibilita diferenciar¹³², por exemplo, o sentido primário do mal associado à matéria para atribuí-la a privação ou ao extremo da multiplicidade:

Se forem como o fogo e o calor, visto que o calor está no fogo, mas o fogo não está incluído no calor, e assim a matéria será privação do mesmo modo que o fogo é quente, a privação será uma espécie de forma da matéria, mas o substrato será outra coisa, que deve ser a matéria. E nem assim serão algo uno (PLOTINO, II.4[12] 14,13-17, trad. BARACAT, 2006).

O diferencial da matéria em relação à privação é o seu *status* de substrato. Mas entre elas há semelhanças, não é à toa que é muito tênue a separação entre elas. Ambas envolvem as noções de indeterminação, ilimitude e ausência de qualidades. Entretanto, a matéria é conformada por ação da alma enquanto não parece ser possível dar forma à privação. Vide excerto do capítulo quatorze:

Se, então, é não ente porque não é o ente, mas é algo porque é outra coisa, duas serão as definições, uma que tange ao substrato e outra que mostra a relação da privação com as demais coisas [...]. Contudo, se, por ser idêntica ao indeterminado, por ser idêntica ao ilimitado e por ser idêntica ao sem qualidade, a privação é idêntica à matéria, como ainda são duas as definições? (PLOTINO, II.4[12] 14, 22-30, trad. BARACAT, 2006).

Plotino inicia o capítulo quinze traçando um paralelo entre matéria e razão tendo em vista o parâmetro da ilimitude. A comparação é orientada pela relação entre imagem e arquétipo, respectivamente. Conforme se lê nas *Enéadas*:

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

¹³² Esse é um exercício filosófico de quem dialoga com Plotino, claro, pois ele não interpreta nessa direção.

mais ente, é ilimitado como imagem, mas o daqui, sendo tanto menos ente quanto mais fugiu do ser e do verdadeiro e submergiu na natureza de imagem, é mais verdadeiramente ilimitado (PLOTINO, II.4[12] 15, 20-30, trad. BARACAT, 2006).

A matéria se opõe à razão apenas no que concerne a ser ilimitada, enquanto a razão por natureza impõe limites ao que é disforme. Essa oposição não implica a repulsa de um para com o outro, tanto que a razão confere forma à matéria. Se por razão aqui se entende não simplesmente a faculdade de pensar da alma humana, mas a capacidade que o Intelecto tem de transmitir suas leis lógicas à Alma do cosmos e, por conseguinte, ao cosmos sensível:

Em consequência, deve-se dizer que a matéria é ilimitada por si mesma devido à sua oposição à razão. Pois bem, assim como a razão é razão sem ser algo outro, do mesmo modo deve-se dizer que a matéria, opondo-se à razão devido à sua ilimitabilidade, é ilimitada sem ser algo outro (PLOTINO, II.4[12] 15,32-40, trad. BARACAT, 2006).

Apesar dos diversos nuances da argumentação de Plotino ao longo do tratado, ele não deixa de concluir que a matéria é má por distinguir-se do ente. Ao reconhecê-la por sua configuração disforme, a matéria passa a ser analisada na esfera do não-ser. O filósofo retoma a premissa fundante do tratado que é relacionar as duas matérias, a saber, a do inteligível e a do sensível. Não deixa de ser importante apontar para a estranheza que a conclusão “matéria-mal” suscita no intérprete que observou a analogia metafísica entre as duas matérias e os seus respectivos papéis ontocosmológicos:

Então, como não é disforme? E como não é completamente feia? E como não é completamente má? Aquela matéria de lá é ente: pois o anterior a ela está além do ente. Aqui, o anterior a ela é o ente. Ela, certo, não é ente, porque, além de ser algo mau, é diferente do ente (PLOTINO, II.4[12] 16,23-27, trad. BARACAT, 2006).

No tocante à conceituação apresentada pelo tratado II.4, o estatuto ontológico da matéria é enfatizado como substrato ou receptáculo, realizando de maneira singular um paralelo com a matéria inteligível. Em linha com o que interpreta o estudo “nem a transformação e a corrupção podem ser absolutas”. Nesse sentido, diferente dos filósofos pré-socráticos, inclusive os atomistas, Plotino entende a matéria como integrada às Formas, sem a combinação das quais não haveria o composto sensível. Veja-se a interpretação:

Em seu 12º tratado (II 4, na ordem eneádica) [...] Plotino desenvolve e aprofunda o seu pensamento sobre a matéria. Não propriamente acerca de sua gênese, mas fundamentalmente sobre a sua condição e sua natureza. Segundo Plotino, o que justifica e comprova a existência da matéria não é simplesmente a realidade dos corpos e do próprio mundo físico, mas é a condição fluente e inconstante dos corpos. O cerne da argumentação é essencialmente parmenídico: nem a transformação e a corrupção podem ser absolutas, caso

contrário a essência seria aniquilada no não-ser total; nem, ao contrário, a geração é a passagem do não-ser total para o ser. Logo: ‘... deve existir algo subjacente aos corpos [um substrato (ὑποκείμενον¹³³)] que seja diferente deles’ (II 4 [12], 6, 2-3); algo que permaneça mesmo após abandonar essa ou aquela forma (cf. II 4 [12], 6, 7-8) (GOMES, 2019, pp.115-116).

Com toda a propriedade que o tratado II.4 tem para analisar a matéria, ele nos reafirma o que em linhas gerais estava subsumido nos textos anteriores: a compreensão segundo a qual a matéria se distingue dos corpos por esses possuírem qualidades e determinações, enquanto ela é destituída de qualquer forma.

Entretanto, ao se referir tanto à matéria do inteligível quanto à matéria do sensível, Plotino reconhece que no cosmos a matéria encontra-se formatada e, assim, assume configurações específicas no conjunto do universo sensível. A vinculação da matéria ao mal se firma na inconformidade à razão ordenadora, mas seria ela a mais adequada para expressar a multiplicidade incapaz de fazer qualquer referência ao Uno? A despeito da paridade funcional inteligível-sensível, atreladas às duas matérias, Plotino ratifica a matéria como explicação para o feio e para o mal, na medida em que é amorfa.

3.4 II.5[25] *Sobre o que está em potência e em ato: a matéria como pura potência*

O tratado “*Sobre o que está em potência e o que está em ato*” é uma rica apropriação de Plotino de conceitos aristotélicos com intuito de relacionar os planos ontoepistemológicos do inteligível e do sensível, interessando em particular, para essa pesquisa, a aplicação do instrumental teórico à análise do estatuto da matéria.

Parte importante do estudo sobre a matéria no pensamento de Plotino passa por compreender como ele articula as noções de ser, não-ser e vir-a-ser¹³⁴. Para explicar o problema do mal, em regra se postula o não-ser como solução, haja vista tudo aquilo *que é* ser considerado bom. Logo, não seria razoável vincular ao *que é* o mal. Mas como se dá a transição conceitual entre ser, não-ser e vir-a-ser? A elucidação dessa questão está conectada com a distinção entre ato e potência, a qual foi legada por Aristóteles¹³⁵. Leia-se a introdução do tratado:

¹³³ Cf. ARISTÓTELES, *Física* 191 a 7-12; e 192 a 31 . Cf. II 4 [12], 1, 1 -2.

¹³⁴ Para aprofundamento na leitura do II.5, ver ARRUZZA, 2011.

¹³⁵ cf. ARISTÓTELES *Metafísica* Λ, 1071b; Θ 7, 1049a.

Bem, está claro que o estar em potência existe entre sensíveis; entretanto, deve-se examinar se existe também entre os inteligíveis. Não, lá existe apenas o estar em ato e, se há o estar em potência, ele é sempre e somente em potência e, mesmo que exista sempre, jamais passaria a ato por não ser compelido pelo tempo (PLOTINO, II.5[25] 1,1-5, trad. BARACAT, 2006).

Plotino inicialmente parece argumentar arbitrariamente que o conceito de potência não se aplica ao que é inteligível, mas tão somente ao sensível. Entretanto, pela última proposição, torna-se claro, ao estabelecer contraste com o ato, por que a potência se restringe aos sensíveis: em função do ato puro enquanto tal não ser suscetível ao tempo. Em outras palavras, o movimento da natureza dá-se na passagem do ato à potência, esse seria o domínio do vir-a-ser. De modo que o que está sujeito à corrupção e à transformação é apenas o sensível, e não o inteligível. O intelecto é potencial em termos de produtividade ontológica, mas não é potencial como aquilo que pode deixar de ser o que é para se tornar outro. Leia-se:

[...] deve-se dizer que o que está em potência, sendo já outra coisa, está em potência por poder ser algo outro além de si mesmo, quer permaneça com a produção desse algo, quer seja ele mesmo destruído ao doar-se a esse algo que pode vir a ser; pois dizer que o bronze é estátua em potência tem sentido diferente de dizer que, em potência, a água é bronze e o ar, fogo. Então, uma vez que o que está em potência é tal, poder-se-ia dizer que é também potência em relação ao que será, por exemplo, que o bronze é potência da estátua? Bem, se a potência for tomada em sentido produtivo, de modo algum: pois não se poderia dizer que a potência, tomada em sentido produtivo, está em potência. No entanto, se o que está em potência não se diz apenas em relação ao que está em ato, mas também ao ato, poderia haver também uma potência em potência. (PLOTINO, II.5[25] 1,18-26, trad. BARACAT, 2006).

Em um minucioso exercício de interpretação sobre II.5, a autora adverte para a transposição linguística e conceitual relacionada ao conceito de potência, o que merece toda a atenção para que se perceba que não há um único sentido em que está sendo empregado o referido termo:

O bronze é uma estátua em potência, mas não é a potência da estátua, e *dúnamis* não é *dúnamei*, porque algo que ainda não se atualizou não pode mover algo por si mesmo. Aquilo que está em potência demanda a presença de um ente em ato para que abandone a condição de possibilidade. O que Plotino parece fazer é conceitualizar de forma mais precisa algo que em Aristóteles está nuançado apenas pela gramática grega. Assim, *a potência passiva faz-se conceito em dúnamei* que nos exemplos dados até esta etapa do texto se vincula à *causa material* de um ente; enquanto *dúnamis* designa um vigor *produtor* desempenhado por aquilo que já é em si mesmo algo. Mais especificamente, *dúnamis* parece se reportar ao vigor do agir intrínseco ao ente em ato quando move (CARVALHO, 2015, p.74, grifo nosso).

A rigor, Plotino está pressupondo pelo menos três acepções distintas para a potência. Há uma potência puramente passiva que não é causa (*dýnamei*), que é suscetível ao ato e torna

possível a ele constituir o ente com seus acidentes. Porém, essa potência não muda, sendo condição para a mudança (a matéria, *hýle*); tem-se uma concepção de potência como correlativa direta do ato (*enérgeia*), isto é, uma potência que transiciona para o ato, possibilitando uma dinâmica natural (os sensíveis, *aistheta*), enquanto há uma potência ativa que exerce caráter produtivo (*dýnamis*), que está presente em todos os níveis ontológicos, exceto na matéria. O estudioso ressalta a centralidade desse primeiro capítulo para a distinção da matéria como “em potência” sendo desprovida de “potência produtiva”:

É no tratado II.5 [25], *Sobre o que é em potência e o que é em ato*, que Plotino elabora a distinção a que aqui visamos. Uma primeira diferença em relação ao ensinamento de Aristóteles é que Plotino toma o ser em potência - por exemplo, o barro que é a estátua em potência - como desprovido de qualquer potência. ‘Se tomamos a potência no sentido de potência produtora’, sublinha Plotino, ‘o ser em potência de modo algum é potência, pois a potência, na medida em que é compreendida como produtora, não pode ser dita em potência’. [...] Em virtude dessa doutrina de Plotino, a matéria, como ser em potência, é totalmente desprovida de potência (NARBONNE, 2014, p.33).

Acerca da referida transposição linguística para a esfera conceitual:

‘Potencialmente’ é a tradução da expressão grega *δυνάμει*, que é o dativo de *δύναμις*, podendo também ter o sentido de ‘poder’ [capacidade] ou ‘faculdade’. Por isso, Plotino pergunta se uma potencialidade é um poder criativo em § 1.23-26. Aqui, novamente, preservamos a conexão linguística traduzindo *δύναμις* como ‘potencialidade’. Este tratado é tematicamente muito relacionado ao anterior 2.4 *Sobre a Matéria*, com Plotino retomando seu exame da matéria sob uma nova perspectiva (GERSON, 2018, p.183, tradução nossa)¹³⁶.

De maneira que inclusa naquela consideração inicial sobre o tempo está o pressuposto de que potência é aquilo que não é, mas que pode vir-a-ser (nos sensíveis). Nesse caso, Plotino desenvolve:

No entanto, se o que está em potência não se diz apenas em relação ao que está em ato, mas também ao ato, poderia haver também uma potência em potência. Mas é melhor e mais claro falar do estar em potência em relação ao estar em ato, e da potência em relação ao ato. Pois o que está em potência é tal como um substrato para afecções, formatos e formas que há de receber e recebe por natureza (PLOTINO, II.5[25] 1,26-32, trad. BARACAT, 2006).

Em tratados anteriores da segunda *Enéada* foi possível depreender um predicado que é recorrente na definição de matéria: a de que ela funciona como substrato ou receptáculo da

¹³⁶ “‘potentially’ is the translation of the Greek expression *δυνάμει*, which is the dative of *δύναμις*, which can also have the sense of ‘power’ or ‘faculty’. Hence, Plotinus question about whether a potentiality is a creative power at § 1.23–26. Here again we have preserved the linguistic connection by translating *δύναμις* with ‘potentiality’. This treatise is thematically very closely related to the preceding 2.4 On Matter, with Plotinus resuming his examination of matter under a new rubric”.

forma. A matéria, nesse sentido, seria fonte de indeterminação, mas ao mesmo tempo “opera”¹³⁷ (apenas conceitualmente, não realmente), como a instância na qual a forma pode conferir inteligibilidade ao cosmos sensível. No excerto acima, Plotino se utiliza de uma espécie de metáfora para dizer que a potência é como o substrato das afecções. Dessa passagem pode-se inferir como a relação entre ato e potência pode ser útil para uma acepção adequada da matéria, pois articula as noções de não-ser e vir-a-ser. É pertinente a consulta:

De maneira análoga, estar em potência é, nos textos filosóficos, frequentemente dito em relação ao que é em ato e ao ato. Todavia, é mais claro que se use a expressão *dúnamei* apenas com relação a *enérgieai*, opção feita pelo autor novamente para precisar que *dúnamis* não é *dúnamei*, e apenas este primeiro termo pode se relacionar com o conceito de *enérgieia*: ‘o que está em potência é tal como um substrato para afecções, formatos e formas que há de receber, recebe por natureza’ (CARVALHO, 2015, p.75).

Assim, é próprio do substrato - ou da matéria se poderia dizer - estar em potência para viabilizar a associação com que é puro ato: o inteligível. O não-ser é pura potência, não podendo assumir nenhuma das formas, mas apenas servir de substrato: “É justamente essa passagem que introduz o tema da matéria: o ser em potência é identificado com o substrato (*ὑποκείμενόν*)” (Idem, 2015, p.75). Ao passo que é essa pura potência que torna possível o vir-a-ser, isto é, a potência presente nos sensíveis, que se caracteriza pelo domínio do que é delimitável, vide a corporalidade que é resultado da interação dos princípios ordenativos (*lógoi*) com a matéria. Plotino prossegue em sua tentativa de explicação:

Porque o que está em potência recebe de outro o ser em ato, ao passo que, para a potência, o ato é aquilo de que ela é capaz por si mesma; por exemplo, uma disposição e o ato de acordo com ela denominado, a coragem e o ser corajoso. Isso é, portanto, assim (PLOTINO, II.5[25]2,32-35, trad. BARACAT, 2006).

A coragem seria totalmente desconhecida se não houvesse o ato corajoso. Enquanto forma, a coragem é em si e por si, portanto eterna. Mas, no cosmos sensível, o que é inteligível precisa ser instanciado para que seja conhecível. Nessa linha, a transição da potência ao ato é o que garante que se pense a coragem a partir de atos corajosos. Essa analogia ética propicia perceber que, quando a ação corajosa não acontece, embora fosse possível que ela acontecesse, na verdade ela poderia ser considerada não-ser e, ainda assim, potencial.

¹³⁷ NARBONNE, 2014, p.34: “A presença dessa ruptura entre a ordem potencial e a ordem atual é uma peça essencial da representação plotiniana do mundo. A matéria sensível não é momentaneamente em potência, mas é somente em potência, isto é, incapaz de qualquer realização”.

Esse *status* intermédio da potência pode suscitar reflexões mais específicas sobre em que medida poder-se-ia diferenciar um mero “não-ser” de um “vir-a-ser”. Recorrendo a um raciocínio aparentemente tautológico, mas pedagógico, é razoável inferir que, se não-ser e vir-a-ser não forem iguais, eles precisam ser diferentes um do outro. O filósofo examina, no capítulo quinto, a potência como “não-ser desde sempre”:

Como, então, falamos sobre ela? Como é ela matéria dos entes? Ora, porque ela é em potência. Assim, porque já é em potência, já é então conforme ao que há de ser? Mas o ser para ela é apenas um anúncio do porvindouro: como se o seu ser fosse procrastinado para aquilo que ela será. Portanto, seu ser em potência não é ser uma coisa, mas todas em potência; e nada sendo por si mesma senão o que é sendo matéria, não é em ato. Pois, se for algo em ato, aquilo que ela é em ato não será a matéria: ela não será então totalmente matéria, mas como o bronze. Ela seria, portanto, isto, não-ente, não como diferente do ente, como é o movimento; pois este cavalga o ente como se proviesse dele e estivesse nele, mas ela é, por assim dizer, banida, totalmente afastada e incapaz de transformar a si mesma, mas o que ela era desde o princípio - e ela era não-ente - assim é sempre (PLOTINO, II.5 [25] 5,1-15, trad. BARACAT, 2006).

A matéria enquanto abstração metafísica não é suscetível à destruição, pois, quando ela é abstraída dos compostos corpóreos desagregados, o que ocorre é um rearranjo dos sensíveis e não uma eliminação da matéria. O ser dela, isto é, o seu conceito, envolve a pura potência ou o simples não-ser como uma das condições de possibilidade para o vir-a-ser. Efetivamente, no âmbito do cosmos, a indeterminação da matéria está sempre em diálogo com a determinação inteligível. A separação forma-matéria é uma atividade exercida mormente por nosso raciocínio:

Designaria este tipo de matéria um estado potencial em relação àquilo que lhe é ontologicamente anterior? Não. Afinal, a forma é intrínseca ao ente e separável do mesmo apenas pelo raciocínio e, por isto, não se move em vista de tornar-se outro e nem possui em outro uma causa de atualização (CARVALHO, 2015, p.78).

A permanente incorporalidade da matéria garante a introdução da corporalidade como marca da transitoriedade. Se a matéria fosse objetivamente algo, no sentido de um ente, ao ser transformado em outra coisa, deixaria de ser o que é. Mas, na medida em que ela não é nada, a não ser potência, diz-se que ela não pode ser destruída. Porém, por razões distintas daquelas que levam o inteligível a ser permanente. A essência do intelecto é ser eterno, a da matéria é não ser suscetível à reflexão sobre a viabilidade de ela se tornar algo ou de deixar de ser, pois é “não-ser”. Conforme argumenta Plotino:

Se, de fato, devemos manter indestrutível a matéria, devemos mantê-la matéria; devemos, certamente, dizer, como parece, que ela é apenas em

potência, para que ela seja o que é, ou devem refutar nossos argumentos” (PLOTINO, II.5 [25] 5,32-35, trad. BARACAT, 2006).

Por conseguinte à afirmação de que a matéria deve ser “apenas potência” decorre a conclusão de que ela nada predica ou determina. A coragem em ato significa aquilo que a virtude é. A coragem enquanto potência não é a coragem, mas a possibilidade da coragem se atualizar no contexto espaço temporal, precisamente na esfera do que é ético.

Não há como negar a coragem em potência, porque ela não está em jogo para ser negada, mas não há como afirmá-la sem que se atualize. Assim, não parece despropositado distinguir a potência pura (matéria), a qual nunca poderá ser de qualquer modo, da potência para ser algo, a que pode vir-a-ser. É instrutiva a comparação ontológica da produtividade do Uno com a esterilidade da matéria em termos “potenciais”: “Potência de tudo, o um não é em potência nada; potencialidade de tudo, a matéria não é a potência de nada” (AUBRY, 2002. p 281, Apud CARVALHO, 2015, p.82).

Em outras palavras, aquilo que é apenas potência jamais pode vir-a-ser, mas aquilo que é potencialmente pode vir-a-ser. O estatuto de completa alteridade ao ser, representado pelo conceito de matéria, não é acidental, mas essencial à definição. Tal é o que logicamente se apreende da locução “ela é apenas em potência, para que seja o que é”. Por outro lado, o sensível e os corpóreos de um modo geral, como imagens, podem ora designar algo como podem não designar. Nesse sentido, parece pedagógico supor que, através da ideia de potência, se possa diferenciar não-ser de vir-a-ser.

Essa dinâmica perpétua, interna à natureza do universo, só é pensável pela noção de substrato. Da mesma forma que o movimento em Aristóteles é concebido pela transição constante da potência para o ato, é o estatuto da matéria como suporte do vir-a-ser que torna operacional a dinamicidade do cosmos sensível e isso se deve, em grande medida, ao fato de que a matéria é pura potência¹³⁸. Em tais termos reflete o estudioso:

[...] a matéria é um *dynámei ón*, isto é, algo cuja estrutura ontológica é inacabada, de todo fixada, e que requer, portanto, a mudança. Sua presença em todos os níveis da realidade distintos por Plotino revelava, portanto, o caráter evidentemente dinâmico de seu sistema, o fato de que ele permanece em cada uma de suas partes animado de uma potência capaz de operar transformações múltiplas nas diferentes regiões do ser (NARBONNE, 2014, p.10).

¹³⁸ Para o estudo mais abrangente da noção de movimento (*kinesis*) em Plotino: cf. FADDA, 2015.

À luz do tratado II.5, portanto, pode-se atrelar o conceito de potência à matéria, na medida em que ambos exercem papéis de substrato da forma e, por isso mesmo, possuem natureza capaz de viabilizar a condição do não-ser como requisito para o vir-a-ser. Tanto o que se está a chamar de não-ser quanto de vir-a-ser estão articulados dentro de um mesmo conjunto, mas deve-se realizar a elucidação aludida pelo parágrafo anterior. Com o auxílio do estudo supracitado, percebe-se a relação entre matéria e esterilidade na filosofia de Plotino, sob o ponto de vista da interpretação do tratado II.5:

Plotino parece estabelecer uma polissemia do mal: a matéria não é má como um acidente o é. Ela é má porque o autor constrói uma sinonímia entre ser má e ser *apoiós* (sem qualidade, e, pois, contrário à forma); e se consideramos que a natureza contrária à forma é a privação, infere-se a já afirmada correspondência *hule-stéresis* (CARVALHO, 2015, p.81).

Um das acepções destacadas para o conceito de potência foi o de que, conotando a pura passividade, ela não seria causa ativa, mas ausente de produtividade e capacidade de se tornar qualquer coisa. Desta feita, essa concepção dialoga com a natureza estéril (*stéresis*) e improdutiva (*apoiós*) da matéria, a qual é sinonimizada por Plotino à concepção de mal. Ocorre que essa relação entre palavras não é trivial nem inócua, mas produz consequências filosóficas relevantes, que foram objeto da recepção crítica da posteridade. Tais implicações irão requerer exame ulterior.

Em outras palavras, se é mal a ausência de produtividade, e é estéril a matéria, segue-se que matéria e mal são o mesmo por força de definição. Todavia, a matéria sendo o que ela é para o sistema de Plotino, quais problemas surgem se dizemos que ela é o princípio explicativo para o mal?

3.5 III.6[26] *Sobre a impassibilidade dos incorpóreos: a natureza informe da matéria.*

Plotino, ao investigar a impassibilidade dos incorpóreos, irá inquirir a natureza daquilo que não sofre alteração substantiva ao entrar em contato com o que quer seja. Desde logo, não se deve assumir como incorpóreo apenas o inteligível, haja vista a matéria ser, a princípio, pressuposta como destituída de corporeidade também. Qual é a diferença existente entre inteligível, alma, corpo e matéria? No escopo dessas questões, interessa aprimorar a compreensão da matéria. Para que tais desdobramentos teóricos sejam atingidos, a leitura irá respeitar a ordem expositiva do tratado:

Na matéria, porém, não está apenas a faculdade desiderativa, mas também a de nutrição, crescimento e geração, que é raiz e princípio da forma desiderativa e afectiva. Em nenhuma forma deve estar presente um desconcerto ou uma afecção em geral, mas a forma mesma deve permanecer imutável, ao passo que a matéria dessa forma deve ser afectada, quando quer que aconteça, enquanto a forma a move por sua presença (PLOTINO, III.6[26] 4, 32-38, trad. BARACAT, 2006).

A proposição inicial de que por eliminação concorreria à matéria o poder ser alterada e sofrer movimento, é colocada em análise. A essência una daquilo que é inteligível, para conservar seu estatuto, precisa ser invariável para tornar possível o variável. Mas, e em relação à matéria? Plotino argumenta que embora matéria e inteligível sejam distintos e, portanto, não possam ser pelas mesmas razões impassíveis, não se deve descartar a impassibilidade no domínio material:

Foi dito que se deve considerar a essência inteligível, a que pertence toda ela à ordem da forma, como impassível. Mas, uma vez que também a matéria é uma das coisas incorpóreas, ainda que o seja de outro modo, deve-se investigar também a seu respeito, de modo que ela é, caso seja passível, como se diz, modificável de acordo com todas as coisas, ou se também ela deve ser concebida como impassível e qual é o modo de sua impassibilidade (PLOTINO, III.6[26] 6, 1-7, trad. BARACAT, 2006).

A passibilidade, isto é, a capacidade de um ente de ter sua *quididade* posta em xeque por outro ente é apresentada por Plotino como associada à carência. Tendo em vista que o inteligível não é carente, ele deve necessariamente ser impassível. Não obstante a essa inferência, seguindo o mesmo raciocínio, a matéria ou deveria ser considerada impassível e não carente ou carente e passível, como ela seria carente e impassível? O predicado da carência atribuído a passibilidade deve ser debatido:

Primeiro, porém, é preciso que nós, que abordamos esse tema e falamos acerca da natureza da matéria, entendamos que a natureza do ente e a essência e o ser não são tal como pensa a maioria. Com efeito, o ente, o que verdadeiramente se pode chamar ente, é ente realmente; e isso é o que é completamente ente; isto é, aquilo em que nada se afasta do ser. Uma vez que o ente é perfeitamente, não precisa de nada para conservar-se e para ser, mas ele é causa de que as demais coisas, as que parecem, pareçam ser. Com efeito, se tais coisas são ditas corretamente, é necessário que o ente seja em vida e em vida perfeita; caso contrário, se fosse carente, não seria mais ente do que não-ente. Isso é o intelecto e a total sabedoria. Logo, ao mesmo tempo em que está determinado e delimitado, não há nada que o ente não seja por sua potência, nem por uma potência desse tipo; porque seria deficiente. E por isso lhe corresponde a eternidade, a invariabilidade e a irreceptividade em relação a tudo, e nada se insere nele; pois, se admitisse algo, admitiria algo distinto de si: e isso é não-ente (PLOTINO, III.6[26] 6, 8-22, trad. BARACAT, 2006).

A quem argumente que o ser é inteligível e que, por conseguinte, cabe à matéria e aos corpos o não-ser e a passibilidade, resta ainda ter que lidar com a perplexidade de considerar o

que é tangível como inexistente e o que é intangível como existente. Não obstante não revelarem o conhecimento *em si*, elas – as experiências sensíveis - são imagens daquilo que propicia o conhecimento *em si*. É recomendável ao menos se pensar em uma alternativa:

E como pode a natureza dos corpos ser não existente? Como pode ser não existente a matéria sobre a qual se sustentam os corpos, as montanhas, as rochas e a terra toda, que é sólida? E também todas aquelas coisas que são resistentes e que com seus golpes forçam as coisas golpeadas a reconhecer sua realidade? Se, então, alguém dissesse: ‘como podem ser entes e entes reais as coisas que bem pressionam, nem forçam, nem são resistentes, são nem em absoluto invisíveis, como a alma e o intelecto? E, com efeito, no caso dos corpos, como pode ser mais ente que a terra, que estável, aquele corpo que se move mais e pesa menos do que ela? Como o pode ser aquele que está desse? E como o pode ser o próprio fogo, que já a ponto de escapar da natureza corpórea?’ (PLOTINO, III.6[26] 6, 32-42, trad. BARACAT, 2006).

O cosmos sensível deve sua complexa natureza ao conjunto de realidades tangíveis que ele abriga, no que se poderia incluir as leis naturais, os fenômenos, as rochas, pedras e montanhas, para utilizar as palavras de Plotino, bem como toda a biodiversidade presente na terra. Ao apelar para o que há de mais concreto, o filósofo desafia os fundamentos teóricos que seriam capazes de sustentar esse tipo de asserção, a saber: o de que por serem existentes os inteligíveis, devem inexistir os sensíveis. Nessa perspectiva, ainda que se supusesse o estatuto da matéria como associado ao não-ser, este não poderia ser pensado no sentido existencial:

Contudo, Plotino esclarece que a matéria é não-ente não como o movimento é não-ente em relação ao repouso, se remetendo ao Sofista de Platão; mas como o não ente absoluto, ou seja, como a máxima oposição ao Ente em si, o Intelecto e o inteligível. Diz Plotino que trata-se do verdadeiramente não-ente (ἀληθινῶς μὴ ὄν), simulacro e aparência de massa (εἶδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου) (cf. III 6 [26], 7, 12-20). (GOMES, 2019, p.122)

Ao longo desse trabalho – que analisou textos pertinentes à compreensão plotiniana do conceito de matéria – fora constatado que a matéria existe, apesar de ser amorfa. Desta feita, esse suposto sentido “absoluto” atribuído ao não-ser que configura metafisicamente a matéria, recebe tal tratamento nesse contexto por provável uso alegórico. Como esclarece o próprio intérprete, se a referida descrição fosse rigorosa, a matéria teria de inexistir¹³⁹.

No contexto da análise da passibilidade, a qual se supõe estar relacionada ao corpo e à matéria, mas jamais ao intelecto, Plotino instrui o passo metodológico de perscrutar o conceito

¹³⁹ GOMES, 2019, p.122: “Aqui, Plotino parece esbarrar em um problema de difícil solução, uma vez que o não-ser ou o não-ente absoluto, desde Parmênides e mesmo no Sofista de Platão, necessariamente não existe e, portanto, não é. Conforme será apresentado na sequência, parece que Plotino associa a matéria ao não-ser absoluto de modo ainda alegórico, já que ela não possui nada do que reflete, tal como um espelho, apesar de ser ‘algo’ capaz de ‘refletir’.”

mais basilar de matéria, qual seja: o de substrato ou receptáculo. Se partirmos desse princípio, será possível compreender que matéria, corpo e compostos corpóreos são instâncias metafísicas distintas, embora estejam associados a um mesmo quadro teórico-cosmológico.

Em função de a matéria ser cognitivamente anterior ao composto corpóreo, deve-se entender que a passibilidade faz sentido quando se delimita os contornos de um corpo, mas a matéria é pura abstração e indeterminação, se desassociada dos corpos. Por conseguinte, nesse nível da reflexão, é prudente investigar se é possível pensar a matéria como impassível:

Entretanto, é preciso voltar à matéria subjacente ou às coisas que se diz que estão sobre a matéria, pelas quais se conhecerá tanto o não-ser da matéria quanto sua impassibilidade. Pois bem, a matéria é incorpórea, uma vez que o corpo é posterior e composto, e ela mesma com outra coisa forma o corpo. Pois foi assim que ela obteve o mesmo adjetivo - incorpórea que possui o ente: porque ambos tanto o ente quanto a matéria, são distintos dos corpos. Porém, como a matéria não é nem alma, nem intelecto, nem vida, nem forma, nem razão, nem limite - pois é ilimitude -, nem potência - pois o que ela reproduz? (PLOTINO, III.6[26] 7, 1-10, trad. BARACAT, 2006).

Do fato da matéria receber uma série de qualidades e conteúdos cósmicos parece absurdo aceitar que ela própria pudesse permanecer impassível a tudo. Doravante, será fundamental aprofundar a análise sobre de que maneira se comunicam matéria e corpo, especialmente se for confirmada a sua impassibilidade:

Se é a matéria quem recebe em si calores e frios e outras mil e inumeráveis qualidades em geral, se ela é diferenciada por elas e as tem como congênicas e mescladas umas com as outras, pois não estão separadas individualmente, como é que, ao serem afectadas as qualidades umas pelas outras em sua mescla de umas com outras, ela mesma, isolada no meio, não compartilha também ela das afecções? A não ser, então, que ela seja considerada algo totalmente exterior às qualidades. Tudo o que está em um substrato está presente a esse substrato de tal modo lhe transmite algo de si mesmo (PLOTINO, III.6[26] 8, 12-20, trad. BARACAT, 2006).

O recurso teórico inserido por Plotino para confrontar a tese de que é contraditório para a matéria ter qualidades e não ser afetada por elas é o da “contrariedade”. Para todo ser, pode-se pensar em um não-ser. Para todo bem, pode-se cogitar seu respectivo mal. Para o impassível, há o passível e vice-versa. Entretanto, a matéria é positivamente algo a ser negado ou a sua afirmação consiste em não se apropriar de nada? Se o último caso for verdadeiro, não compete à matéria entrar sequer nessa correlação de conceitos, sendo impassível não por oposição a nada, porém por ser esse o seu estatuto. Ou seja, o fato de que ela não toma para si nenhuma configuração específica, sendo passível a qualquer conformação:

Dessa forma, as coisas para as quais não existe contrariedade não podem ser

afectadas por nenhum contrário, portanto é necessário que, se algo for afectado, não seja matéria, mas um composto ou, de modo geral, muitas coisas juntas. Mas o "solitário e deserto" das demais coisas, o absolutamente simples, seria impassível a todas as coisas, permanecendo isolado de todas as que atuam em outras: assim como se, em uma mesma casa, há pessoas golpeando-se umas às outras, a casa e o ar que há nela permanecem impassíveis. E concluamos que, quando as coisas se juntam sobre a matéria, atuam umas nas outras todas aquelas que são por naturezas capazes de atuar, mas a matéria mesma permanece impassível com muito mais razão do que todas as qualidades que, estando nela, não podem ser afectadas umas pelas outras por não serem contrárias (PLOTINO, III.6[26] 9, 31-45, trad. BARACAT, 2006).

O problema de inocular a passibilidade à matéria se mostra quando o raciocínio revela uma contradição em termos, quais sejam: se a matéria possui uma definição aberta para receber toda sorte de qualidades, ao restringi-la a determinado universo de predicados cosmológicos, está-se, na verdade, por identificá-la ou reduzi-la às qualificações que recebe. Nesse sentido, se a matéria for alterável ela deixa de ser matéria, não sendo possível ao próprio cosmos possuir uma diversidade de entes sem que haja substrato.

Dessa forma, a definição de matéria ou substrato consiste em não possuir qualidades e determinações, mas em tornar a convivência delas possível no âmbito dos compostos corpóreos, os quais, por sua vez, estão vinculados ao cosmos. A respeito do estatuto da matéria e o aspecto da impassibilidade, Plotino disserta:

[...] assim, se a matéria deve existir, como existia desde o princípio, dessa forma é preciso que ela seja sempre a mesma; assim, dizer que a matéria se altera equivale a renunciar a preservá-la como matéria. E, então, se em geral tudo o que se altera deve alterar-se permanecendo em identidade de forma e deve alterar-se acidentalmente, não em si mesmo; se o que se altera deve permanecer e o que permanece não é o que é afectado, segue-se necessariamente uma das duas coisas: ou a matéria sai de si mesma ou altera-se, ou, se não sai de si mesma, não se altera. E se alguém disser que não se altera enquanto matéria, em primeiro lugar não saberá dizer enquanto a que se alterará; (PLOTINO, III.6[26] 10, 12-22, trad. BARACAT, 2006).

É necessário ainda adotar uma segunda linha de leitura para o problema. Aproximar os conceitos de forma e matéria no que concerne a serem impassíveis em relação à sua própria essência. Por regra esses conceitos são vistos até como opostos e entre eles se pressupõe não haver nada em comum. Porém, por razões diferentes, eles são impassíveis:

[...] em segundo lugar, com isso mesmo reconhecerá que a matéria mesma não se modifica. Pois, assim como às outras coisas, sendo formas, não lhes é possível alterarem-se em sua essência, uma vez que sua essência consiste nisso, do mesmo modo, uma vez que o ser da matéria consiste em ser enquanto matéria, não é possível que a matéria se altere em relação ao que ela é, mas deve permanecer e, como no caso anterior a forma mesma era inalterável, assim também neste caso a matéria mesma deve ser inalterável (PLOTINO,

III.6[26] 10, 22-30, trad. BARACAT, 2006) .

Como foi mencionada, a comunicação entre matéria e forma ou matéria e entes de um modo geral precisa ser esclarecida. Em que medida esses conceitos se misturam e, havendo esse profundo diálogo, até que ponto eles se separam e o que conservam de si próprios no contexto dessa suposta separação. Plotino introduz o conceito de participação platônica para por em xeque uma espécie de senso comum:

Por isso, com efeito, creio que Platão, pensando desse modo, disse corretamente que ‘as coisas que entram e saem são cópias dos entes’, e não disse em vão que entram e saem, mas desejando que nós as compreendêssemos examinando o modo de participação, e é possível que essa dificuldade de como a matéria participa das formas não seja a que a maioria de nossos antecessores pensaram: como elas entram nela, mas, antes como estão nela (PLOTINO, III.6[26] 11,1-9, trad. BARACAT, 2006).

Ao dialogar operativamente com a forma, na condição de cooperadora passiva e persuadida pela ordem inteligível, a matéria não altera em absoluto o seu estatuto ontológico. Pois, ao receber as qualidades e os conteúdos cósmicos, não se transforma em sua natureza, mas tão somente as serve na condição de substrato. O que lhe é exterior funciona como adorno ou como arranjo cosmológico, o que, em termos de compostos corpóreos, se desagrega e se redireciona para outras configurações metafísicas pela conveniência da própria organização física:

Todavia, para a matéria, não há acréscimo nenhum em sua constituição, advenha-lhe o que quer seja: pois ela não se torna o que é quando essa coisa lhe advém, nem há diminuição quando a coisa sai: ela permanece o que era desde o princípio. Para as coisas que precisam de adorno e ordem, haveria necessidade de serem adornadas, e o adorno poderia dar-se sem transformação, como aqueles a quem revestimos (PLOTINO, III.6[26] 11,16-22, trad. BARACAT, 2006).

Entretanto, se por um lado a participação abre possibilidade de interpretar a comunicação de conceitos como matéria e forma, a implicação desse entrelaçamento resulta também na apreciação do seguinte problema: como associar matéria, mal e feio, se houver em suas definições a admissão de que participam do bem? Se for possível à matéria participar da Forma, a inferência lógica é que ela não pode ser classificada nem como mal nem como feio. Plotino parece sugerir na passagem anterior que há um tipo de relação participativa entre matéria e forma, mas quais são as implicações de se admitir essa correlação?

[...] mas se alguém fosse adornado de tal modo que o adorno lhe fosse conatural, seria preciso que se alterasse aquilo que antes era feio e que aquilo que foi adornado, tornando-se outro, se transformasse de feio em belo. Portanto, se a matéria, sendo feia, tornou-se bela, aquilo que era antes, o ser

feia, já não é mais; dessa forma, ao ser assim adornada, destrói seu ser matéria, sobretudo se não é acidentalmente feia; porém, se é feia de modo a ser a fealdade, sequer participaria do adorno, e se é má de modo a ser o mal, sequer participaria do bem (PLOTINO, III.6[26] 11,22-29, trad. BARACAT, 2006).

O filósofo recorre aos conceitos aristotélicos de acidente e essência, a fim de indagar a natureza da matéria, no que concerne à maneira com que participaria da forma. O sucesso desse empreendimento requer ter bem definidas as premissas provenientes de uma definição preliminar acerca do que é matéria. Saber-se-á qual a indicação mais adequada pelo critério da coerência ou incoerência. Ora, se em essência a matéria for feia e má, no que diz respeito à possibilidade de participar da Forma, seguem-se as respectivas inferências: 1) Ela não poderia participar da Forma, pois, no instante em ocorresse essa comunicação, a matéria deixaria de ser feia.

Uma vez que esse atributo é parte da sua essência, ao modificá-lo substancialmente não estaríamos mais falando da matéria, mas de outra coisa que surgiu ao participar do bem. 2) Sendo a matéria feia em essência, portanto, se houver um sentido em que ela participa do bem, este não pode ser em essência, mas em acidente. Para arrefecer a intercorrência desses dilemas, Plotino arrazoa a necessidade de particularizar o tipo de participação através da qual a matéria interage com o inteligível:

Assim, a participação da matéria ao ser afectada não é tal como pensam, mas de um modo diferente, como se parecesse participar. E talvez seja esse o modo que solva a aporia de como, sendo ela má, poderia aspirar ao bem, porque não destrói o que era na participação; pois, se sua suposta participação é de modo tal que permaneça a mesma sem alterar-se, como dizemos, mas seja sempre o que é, já não é admirável como ela, sendo má, participa. Pois não sai de si mesma, mas, porque é necessário que participe, participa de algum modo enquanto for o que é, mas por ser o que é devido a um modo de participação que a preserva, ela não é danificada em seu ser por aquele que assim lhe dá uma forma, e provavelmente não é menos má por isso, porque permanece sempre isso que ela é (PLOTINO, III.6[26] 11, 30-42, trad. BARACAT, 2006).

A participação correspondente ao diálogo entre matéria e Forma, por conseguinte, é acidental. A rigor, apenas parece que a matéria participa da Forma, o que indica a conotação não essencial com que interagem. Trata-se, em sentido estrito, de uma disposição da matéria para refletir em sua natureza como substrato aquilo que é espelhado da ordem inteligível. Na esteira dessa discussão, o respectivo estudo elucidada:

Desse modo, a matéria participa da forma sem realmente participar, refletindo sua imagem por sua proximidade e vizinhança (cf. III 6 [26], 14, 22-24). E esse reflexo ou essa projeção, composto da natureza da forma e da capacidade reflexiva da matéria é que produz todos os corpos, o cosmos e toda a natureza

sensível. Afinal, se não existisse a matéria, nada (nenhum reflexo passível de atualização) teria vindo à existência; assim como não haveria imagem se não houvesse espelho ou algo semelhante (cf. III 6 [26], 14, 1 -3) (GOMES, 2019, p.125).

Nesse sentido, estabelecida a devida delimitação da aplicação do conceito de participação à matéria, seria possível continuar atribuindo-a o mal. Em verdade, deve-se evitar usar esses termos ao discursar sobre a relação matéria e forma, uma vez que Plotino considera que, em última instância, a matéria não guarda nada da Forma. Torna-se válido entender porque a impassibilidade da matéria está conectada ao mal, enquanto a impassibilidade inteligível remonta ao Bem:

Pois, se participasse realmente do bem e fosse realmente alterada por ele, não seria má por natureza. Assim, se alguém disser que a matéria é má, dirá a verdade se com isso disser que ela é impassível ao bem: e isso é o mesmo que dizer que ela é totalmente impassível (PLOTINO, III.6[26] 11,42-45, trad. BARACAT).

Ao excluir do horizonte a possibilidade de se alterar o estatuto ontológico da matéria, Plotino concede maior ênfase a afirmação do conceito de matéria como substrato impassível. É em função dessa explicação que ele circunstancializa a matéria como mal, na medida em que não é afetada pelo bem. Mas, a matéria não estaria em uma condição especial? Embora não seja objetivamente afetada pelo bem, ela é um dos pilares a partir dos quais o cosmos sensível é estabelecido, sendo que este é a melhor expressão possível do arquétipo inteligível. Nessa acepção, a matéria é inserida no cosmos sem conservar as afecções que recebe, motivo pelo qual a transformação e a passibilidade acontece nos corpos, eles se modificam no devir.

Ele, então, supondo que a matéria com figuras produz as afecções dos corpos inanimados, sem que ela mesma receba esses afectos, mostra a permanência dela, permitindo-nos inferir que a matéria não recebe afecção sequer por parte das figuras, nem é por elas alterada. Pois talvez alguém diga que ocorre uma alteração nesses corpos que recebem uma figura depois de outra figura, empregando ‘alteração’ como um homônimo da mudança de figura; mas, uma vez que a matéria não possui nenhuma figura nem magnitude, como alguém poderia dizer, ainda que homonimamente, que qualquer presença de figura seja alteração? (PLOTINO, III.6[26] 12,12-22, trad. BARACAT, 2006).

Por figura pode-se entender extensão. O corpo é extenso e ocupa lugar no espaço cósmico. A matéria, todavia, é o receptáculo das qualidades que fazem do composto corpóreo algo entificável. A figura assumida pela matéria quando ela se configura como corpórea não se confunde com sua ausência intrínseca de espacialidade. Do contrário, seria possível tipificar uma matéria A tão grande que seria maior do que a matéria B cuja extensão é menor. Esse tipo de juízo não é viável justamente pelo caráter impassível da matéria.

Atribuir à matéria a grandeza equivaleria a identificá-la com o corpo, pois é este aquele que é suscetível à passibilidade. Como não é próprio da matéria ser grande ou pequena, é inadequado supor que ela seja passível a essas determinações, as quais sendo ausentes indicam o caminho da impassibilidade:

Deve-se dizer ainda que o corpo é de um tamanho determinado e é uma magnitude, mas naquilo que não é magnitude não ocorrem as afecções da magnitude e, de modo geral, tampouco se originam naquilo que não é corpo as afecções do corpo; assim, todos que fazem a matéria passível deve concordar também que ela seja corpo (PLOTINO, III.6[26] 12,52-57, trad. BARACAT, 2006).

O estatuto da matéria como condição de possibilidade para o devir está intimamente atrelado a sua função como receptáculo dos corpos. A potência produtiva inerente ao processo emanativo¹⁴⁰ se atualiza em uma dinâmica perpétua na medida em que corpos e inteligíveis se associam no *cosmos* tendo por intermédio o substrato, sem o que o “encontro” entre imagem e paradigma jamais poderia acontecer. É por isso que Plotino reivindica seguidamente a distinção entre matéria e corpo:

Contudo, é preciso investigar a causa de que cada matéria não possua sempre a mesma forma, e ela está principalmente nas formas que nela entram. Então, como se diz que ela foge? Ora, por sua própria natureza e sempre: mas que seria isso senão que, como ela jamais sai de si mesma, tem a forma de tal modo que jamais a tem? Caso contrário, não poderão usar o que eles mesmos dizem: “o receptáculo e a nutriz de todo devir”. Porque, se ela é receptáculo e nutriz, mas o devir é diferente dela, e o que se altera está no devir, ela seria existente antes do devir e da alteração; e o "receptáculo" e também a "nutriz" indicam que ela continua sendo passível no que é[.] Deve-se dizer ainda que o corpo é de um tamanho determinado e é uma magnitude, mas naquilo que não é magnitude não ocorrem as afecções da magnitude e, de modo geral, tampouco se originam naquilo que não é corpo as afecções do corpo; assim, todos que fazem a matéria passível deve concordar também que ela seja corpo (PLOTINO, III.6[26] 13,7-17, trad. BARACAT, 2006).

O que aparece em um espelho não faz parte do que é espelhado. O que se vê no reflexo é algo outro do que o que ali está projetado. Através dessa analogia, Plotino pretende reforçar que os sensíveis estão associados à matéria e que o que se distorce e se desintegra nesse entrelaçamento não envolve qualquer mudança de natureza, mas apenas a dissolução de um determinado composto para se tornar outro.

Então, se há algo nos espelhos, que assim sejam as coisas sensíveis na matéria;

¹⁴⁰ RUSSI, 2009, p.171: “The production of sensible objects is an activity that is already particularized and weakened to such an extent that it is not subject to the law of ‘productivity of the perfect’; in fact, it is not a consequence of the perfection of the cause but, rather, simply the necessary condition for the perfect cause to express itself according to its own true nature. This perfect cause, namely providence, expresses itself in the distribution of *τό εἶ ἐῖvai*, and never *τό εἶvai*, to the products of nature”.

se porém não há, mas parece haver, devemos dizer que também lá as formas parecem estar sobre a matéria, atribuindo a causa dessa aparência à realidade dos entes, da qual os entes sempre participam realmente, mas os não-entes não realmente, uma vez que eles não devem ser tais como seriam se eles mesmos existissem mas não existissem os que realmente existem (PLOTINO, III.6[26]13,49-56, trad. BARACAT, 2006).

O caráter de substrato que torna possível o vir-a-ser dos sensíveis não esvazia a matéria de estatuto cosmológico. O papel positivo que a matéria desempenha na organização de tudo que há tem sido depreciado por muitas interpretações, mas há momentos lapidares nos quais Plotino deixa mais cristalina o valor grandioso da matéria. A ela se atribui a condição *sine qua non* para existência de tudo que há, e como se afirmará em II.9, não terá compreendido a beleza do inteligível quem despreze o sensível:

Quê, então? Se não houvesse matéria, nada teria vindo à existência? Não, nem haveria imagem se não existisse um espelho ou algo do tipo. Porque aquilo que por natureza se origina em outro não poderia se originar se ele não existisse: e isso, o existir em outro, é a natureza da imagem (PLOTINO, III.6[26] 14,1-5, trad. BARACAT, 2006).

A natureza da matéria se constitui pela posição limiar entre espelhar as Formas e não poder ser definida por elas e de possibilitar aos entes serem predicados particulares das Formas. Por isso, entre esses dois conceitos se postula o vir-a-ser ou a potência, que fora bem fundamentada no II.5 *Sobre o que está em potência e o que está em ato*. No contexto argumentativo da impassibilidade da matéria, Plotino especifica como a natureza dela envolve o recebimento de determinações sem que haja adesão a elas:

Porque, com efeito, não é possível que aquilo que de algum modo existe, mesmo que exista fora do ente, deixe completamente de participar dele - pois a natureza do ente é atuar nos entes -, mas, como o completamente não-ente não se mistura com o ente, dá-se esse fato maravilhoso: como participa sem participar e como, de sua como que vizinhança, recebe algo, embora por sua própria natureza seja incapaz de, por assim dizer, aderir a ele (PLOTINO, III.6[26] 14,18-25, trad. BARACAT, 2006).

Ao aproximar forma e matéria no que tange a impassibilidade e a permanência de seus estatutos, Plotino contraria em parte qualquer leitor não habituado a suas invertidas teóricas. Por isso, nas entrelinhas de boa parte das tensões radicais que se fazem entre os conceitos, deve-se postular entre possíveis extremos um núcleo argumentativo intermédio visado pelo filósofo. De não-ser a matéria passa a ser interpretada também como suporte do devir, o que é um papel eminentemente positivo e não negativo no plano cosmológico:

Agora, a forma aparece porque não foi tragada, ao passo que a matéria permaneceu a mesma, nada tendo recebido, mas contrapondo-se à aproximação como sede repelente e receptáculo dos ingredientes que se

encontram em um mesmo ponto e lá se misturam, assim como esses recipientes lisos que aqueles que procuram obter fogo colocam voltados para o sol, preenchendo com água alguns deles para que a chama, impedida pelo elemento contrário no interior deles, não os atravesse, mas seja contida na parte externa. Portanto, esse é o modo como a matéria é causa do devir e como se concentram as coisas nela se concentram (PLOTINO, III.6[26] 14,27-36, trad. BARACAT, 2006).

A indeterminação da matéria, que outrora fora analisada sob a ótica da extensão, tem que ser pensada não apenas fisicamente pela noção de contornos espaciais, mas abstratamente pela ausência de limites. A rigor, portanto, é impossível fixar conteúdo a matéria:

Mas a razão que está sobre a matéria possui outro modo de ser externa. Pois basta-lhe a alteridade de sua natureza, sem que tenha necessidade alguma de dois limites, mas, muito pelo contrário, ela é estranha a todo limite, tendo sua imiscibilidade pela alteridade de sua essência e por nenhum parentesco; e a causa de seu permanecer em si mesma é que aquilo que entra nela não se aufere coisa alguma dela [...] (PLOTINO, III.6[26] 15,6-12, trad. BARACAT, 2006).

Ao passo que a matéria não explica nem o que é verdadeiro nem o que é falso no que diz respeito aos entes, ele é a “causa”¹⁴¹ que torna possível o aparecimento de toda a gama de configurações sensoperceptivas. A debilidade atribuída à matéria pressupõe que ela teria um mau desempenho em relação à expectativa de ser mais ou menos múltipla, portanto qual grau de proximidade ela manteria com o Uno/Bem, mas esses critérios não convêm à definição da matéria. Plotino mesmo qualifica a matéria de débil, mas, sendo ela necessária ao cosmos, não seria absurdo concluir que a matéria cumpre com perfeição sua função conceitual:

A matéria, no entanto - porque ela é muito mais débil do que alma no que diz respeito à potência e não possui nenhum dos entes, nem verdadeiro nem falso, que lhe seja próprio-, não tem algo através do qual apareça, sendo a deserção de todas as coisas, mas torna-se, sim, a causa do aparecer das outras, e não é capaz de dizer sequer ‘eu aqui’, a menos que em algum momento um raciocínio profundo a descubra, à parte das outras coisas que são entes, que ela é algo abandonado por todos os entes, mesmo por aqueles que pareciam ser posteriores a ela, algo que se agarra a todas as coisas e aparentemente as acompanha e, contudo, não acompanha (PLOTINO, III.6[26] 15, 24-34, trad. BARACAT, 2006).

A matéria é ela própria indeterminada, mas é a base sobre a qual ocorre a determinação ou individuação. A devida distinção dessas noções permite não confundir o que é sensível e o que é a matéria do ponto de vista abstrato. Tudo que é sensível é material, mas a matéria não é em si mesma sensível, mas receptáculo de todo vir-a-ser. A matéria representa a interface da

¹⁴¹ Recomenda-se ler com advertências qualquer associação da matéria à ideia de “causa”, haja vista que ela é metafisicamente estéril, ou seja, de *per si*, não causa absolutamente nada.

potência produtiva do cosmos inteligível no cosmos sensível:

Mas a matéria, sobre a qual a grandeza é obrigada a coestender-se, se oferece completamente inteira e em todas as partes; pois ela é matéria de algo determinado, mas não é algo determinado: e aquilo que não é uma coisa por si mesmo pode inclusive torna-se algo contrário por ação de outra coisa e, tornado contrário, também não é esse contrário: pois se estabilizaria (PLOTINO, III.6[26] 17,35-40, trad. BARACAT, 2006).

A conclusão do tratado é bastante sintética em relação a tudo que foi argumentado. A versão do conceito de matéria apresentado pelo III.6 consiste não apenas no reconhecimento preliminar da matéria como substrato, mas também como impassível, à semelhança do inteligível, em que a capacidade de definição do cosmos, isto é, a possibilidade do vir-a-ser ou do devir provém da matéria. Se fizéssemos uma analogia, poderíamos comparar a essência da matéria a um corpo e julgar se esse corpo muda de alguma forma quando se veste de tal ou qual maneira. A vestimenta ou adorno é “exterior” ao que seria a essência do estatuto da matéria. É como Plotino explica:

E a matéria, entretanto, conserva sua natureza, empregando essa grandeza como um vestido com que se envolveu ao correr com a grandeza, quando ela a arrastava em sua corrida; mas se quem a vestiu retirar seu vestido, ela permanece novamente ela mesma, tal como era por si mesma ou tão grande quanto a fizer a forma pela presente (PLOTINO, III.6[26] 18,19-23, trad. BARACAT, 2006).

Ao final, o texto sobre a impassibilidade auxilia na elucidação de uma das questões suscitadas pelo II.4 *Sobre a Matéria*, na medida em que a matéria é conformada de maneira accidental, ela “assume” essa natureza do inteligível. É absolutamente central o legado deixado por este tratado no que concerne à concepção de matéria como receptáculo ou mais, precisamente, como espelho:

O tratado III 6 (26) examina extensamente o estatuto do múltiplo sensível, porém sob o ponto de vista original da tese da impassibilidade da matéria, não enunciada em qualquer outro tratado. A matéria é considerada como receptáculo das imagens das formas inteligíveis, mas, em razão de sua impassibilidade, jamais se deixa afetar por essas imagens e isso acarreta dificuldades para a determinação de sua condição ontológica. A nossa pesquisa indica que o tratado III 6 (26) busca demonstrar em toda a sua amplitude a precariedade ontológica das imagens sensíveis ou dos seres corpóreos, análogos em seu estatuto às imagens de um sonho ou projetadas em meios transparentes e impassíveis como a água, o espelho ou mesmo o vazio (OLIVEIRA, 2009, p.7).

Sendo igualmente relevante a apresentação oferecida por Plotino no último capítulo do tratado III.6, a qual compara a matéria a uma mãe:

Por isso, creio, os sábios de outrora, enigmando misteriosamente nos rituais, representam o velho Hermes sempre com o órgão da geração pronto para a atividade, mostrando que o gerador das coisas no sensível é a razão inteligível, enquanto que a infertilidade da matéria, que permanece sempre a mesma, foi mostrada através dos inférteis que vão ao seu redor. Pois, fazendo-a mãe de todas as coisas - e assim a designam por considerarem-na princípio na acepção de substrato [...] mas é fêmea na medida em que é receptiva e já não é nada medida em que não engendra, porque aquilo que andou até ela nem é fêmea nem é capaz de engendrar [...] (PLOTINO, III.6[26] 19, 25-35, trad. BARACAT, 2006).

A ilustração usada por Plotino pode provocar mal entendido no leitor extemporâneo. Tal pode acontecer devido à figura da maternidade nos remeter à capacidade de geração, quando o que o filósofo quer explicitar o sentido contrário. Nesse ponto, torna-se apreensível o fulcro da argumentação que leva Plotino a designar a matéria como mal. A natureza estéril, isto é, a incapacidade da matéria de gerar – em contrassenso a todo o processo emanativo principiado pelo Uno – a coloca como a instância metafísica mais afastada do bem, sendo-lhe ausente qualquer determinação e produtividade.

Como sintetiza Gerson (2018, p.305, tradução nossa): “a matéria, como a mãe, é apenas um receptáculo passivo da Forma. É semelhante aos eunucos de Cibele¹⁴² em sua impotência, ao passo que as formas são férteis como Hermes”¹⁴³. Tendo em mente esse contexto literário precedente, pode-se dar sentido ao pressuposto de que a mãe é importante para a geração, mas como mera recebedora passiva, sendo Hermes o princípio ativo, o qual faz alusão ao papel metafísico desempenhado pelo inteligível.

Contudo, a perdurabilidade dessa associação da matéria com a forma é infinita porque infinitas são as roupagens que ela veste, se utilizarmos o vocabulário do capítulo dezoito. A bem da verdade, o conhecimento que se tem da matéria é em função da constante referência ao cosmos sensível do qual ela é um dos pré-requisitos fundamentais. Ou seja, em última análise, a matéria como separada dos princípios formais que permitem a ela ser parte de um composto sensível é efetivamente uma abstração, pois o tempo todo a experiência nos apresenta matéria e forma de forma conjugada.

À guisa de conclusão, o inteligível é impassível como o é a matéria. No entanto, ele é

¹⁴² BARACAT, 2006, p. 636: “Armstrong (1966-1988, vol. III, p.288, n.1) adverte que essa interpretação alegórica dos eunucos que rodeiam a Grande Mãe parece não ter paralelo, tendo provavelmente sido adaptada por Plotino à sua própria concepção de matéria estéril. Fleet (1995, pp.292-297) analisa com detalhes as possíveis referências mítico-religiosas e sugere que, em vez de Cibele, pode ser que Plotino tenha em mente Isis”.

¹⁴³ “Matter, like a mother, is only a passive receptacle of form. It is like the eunuchs of Cybele in its impotence, whereas the forms are generative like Hermes”.

impassível por ser causa e não efeito, enquanto a matéria é impassível por não ser nem causa nem efeito, mas condição de instanciação dos corpos e sensíveis. Embora através dela o cosmos sensível seja viabilizado, ela não é a causa suficiente.

O inteligível é ser por excelência e não é afetado pelos entes. A matéria é não-ser, isto é, está aquém do ser, portanto não pode se misturar fundamentalmente ao ser. Desta feita, ambos são impassíveis, mas por razões opostas. Ao passo que o vivente, isto é, os compostos sensíveis, são suscetíveis ao devir, sendo a passibilidade restrita a esse âmbito.

3.6 III.9 Considerações Diversas: a matéria como derivada metafisicamente

Porfírio reúne notas muito interessantes feitas por Plotino no âmbito do último tratado da terceira *Enéada*. Em geral, as ideias nele contidas reafirmam ou elucidam teses plotinianas encontradas em outros tratados. Mas há pontos singulares¹⁴⁴ nessa coletânea que expressam considerações filosóficas diversas sobre a maneira de Plotino compreender a arquitetura metafísica. Para o propósito de análise, é oportuno destacar as formulações nas quais o neoplatônico desenvolve qual seria o estatuto ontológico da matéria, a saber: indeterminada, intermediária e ininteligível em diálogo com as potências inferiores da alma:

Aquela, no entanto, está sempre acima, onde cabe à alma estar por natureza; mas o que a segue é o universo, isto é, o que está próximo dela ou o que está sob o sol. Assim, a alma parcial é iluminada ao voltar-se para o que é anterior a ela - porque se encontra com o ente -, ao passo que, voltando-se para o que vem depois dela, volta-se para o não-ente. Faz isso quando se volta para si mesma; porque, querendo voltar-se para si mesma, cria o que vem depois dela como imagem de si mesma, como se adentrasse o vácuo do não-ente e se tornasse mais indeterminada. E a imagem totalmente indeterminada dessa imagem é obscura: pois é totalmente irracional e ininteligível e muito afastada do ente. Voltada para a região intermédia, está onde lhe é apropriado, mas, olhando novamente sua imagem, como num segundo relance, a formata e, regozijando-se, a adentra (PLOTINO, III.9[13] 3,5-15, trad. BARACAT, 2006).

A leitura do tratado V.2 possibilitou a pesquisa explicitar os traços básicos da metafísica plotiniana, que se constitui por um “fluxo *continuum*” de emanção a partir do Uno com distintas fases produtivas posteriores, regidas pela emanção e contemplação. Uma interpretação descuidada, devido ao afastamento do sensível em relação ao Uno, levaria a juízos distorcidos acerca do cosmos e da natureza material dele. Ao relacionar a imagem da alma ou

¹⁴⁴ GERSON, 2018, p.369: “This series of short miscellaneous notes was inserted by Porphyry to make up the ninth treatise in the third Ennead (set of nines). The ideas contained in them may be found in other treatises, although the discussion of the unity of Intellect (3.9.1), while promoting his usual view, does give some consideration to the idea of an Intellect at rest, a concept entertained by Amelius”.

potências produtivas inferiores da alma, nomeada “alma parcial”, à matéria, Plotino esclarece que essa elaboração não é fortuita. Parte da própria alma a necessidade de produzir em conformidade com a perfeição de seu ser e essa operatividade demandará um substrato.

O capítulo terceiro do III.9 explana com maestria que a imagem da alma se volta para o não-ser, a fim de introduzir forma ao que é disforme. Ao voltar-se sobre si mesma, isto é, após uma fase conversiva ou contemplativa, a alma produz o que se constituirá a posteriori. Não trabalhará a alma inferior sobre o que é amorfo, pois jamais perderá sua natureza inteligível. Por conseguinte, confere ordem àquilo que se apresenta como completamente indeterminado. Apenas então a alma se alegra com o que compôs (matéria e forma)¹⁴⁵.

Esse excerto tem suscitado distintos pontos de vista sobre se a matéria do sensível seria de fato consequência metafísica da alma parcial. Em vez disso, há quem defenda uma posição dualista em que a matéria seria um segundo princípio, outros aceitam a relação alma-matéria, atribuindo o mal à alma, enquanto outros apelam para a inexistência da matéria:

Então, Schwyzer afirma que a matéria existe independentemente da alma e do Um. Rist admite que a matéria é um produto da alma, mas afirma que a produção de matéria pela alma é em si um ato mau; do qual deve seguir-se que pelo menos um ato mau é realizado pela alma, independentemente da presença de matéria. Enquanto Pistorius afirma que a matéria, de acordo com Plotino, simplesmente não existe (OBRIEN, 1996, p.171, tradução nossa)¹⁴⁶.

Sobre os diferentes aspectos associados à definição da matéria no contexto da ação da Alma e os conceitos de imagem e indeterminação¹⁴⁷, é instrutivo o comentário de Baracat, pois

¹⁴⁵ PLOTINO, I 6[1], 2, 5-10;10-15, trad. BARACAT, 2006: “Confrontando com o feio, porém, ela se recolhe e o recusa e dele se fastia, porque é inconsonante e alheia a ele. Pois bem, afirmamos que a alma, como é por natureza o que é e provém da essência que é superior entre os entes, quando vê algo congênera a ela ou um traço do congênera, se alegra e se deleita, e o reporta para si e rememora de si mesma e dos seus. Então, que semelhança há entre as coisas belas daqui e as de lá? E, ainda, se existe semelhança, que sejam semelhantes: mas como são belas tanto as de lá quanto as de cá? Sustentamos que as de cá o são pela participação em uma forma”.

¹⁴⁶ “Thus Schwyzer claims that matter exists independently of soul and of the One. Rist allows that matter is a product of the soul, but claims that the soul's production of matter is itself an evil act; from which it should follow that at least one evil act is performed by the soul, independently of the presence of matter. While Pistorius claims that matter, according to Plotinus, simply does not exist at all”.

¹⁴⁷ No que diz respeito à organização do cosmos e a definição dos sensíveis é útil o esclarecimento a seguir, que estabelece a vinculação entre as operações demiúrgicas e a Alma ou, mais precisamente, os princípios emanados dela: “Plotino poderia até mesmo admitir a distinção entre dois aspectos do Intelecto : um mais elevado e outro inferior (cf. Tratado 50 (III, 5), 9), mas esse último que desce num certo modo em direção ao universo sensível por intermédio da Alma, é o Λόγος e não um segundo Intelecto porque ele condena todo tipo de duplicação do Intelecto (cf. Tratado 13 (III, 9), 1). Ele se opõe assim, nesta última parte do Tratado 30 (III, 8), 8-11, às teorias medioplatônicas que atribuem ao Primeiro Deus e de uma certa maneira também ao Terceiro Princípio, uma atividade intelectual e elementos como o ser, a vida e o pensamento, os quais Plotino reserva exclusivamente ao Segundo Princípio ou Intelecto. Ele contradiz também as teorias que atribuem ao Segundo Deus operações demiúrgicas com o sensível que Plotino atribui na verdade à Alma ou Terceiro Deus” (SANTOPRETE, 2013, p.10, grifo nosso).

retoma as principais interpretações discutidas pela literatura especializada. Em suma, a imagem da alma remete, como tem sido explicado, à potencia produtiva da alma do cosmos (*phýsis*) que opera sobre o indeterminado (a matéria do sensível), a fim de constituir o cosmos sensível. Laurent, Pradeau e Igal corroboram, cada qual com suas especificidades, essa leitura geral. Posteriormente, deve-se ressaltar a compreensão de O'Brien, que tem no tratado III.9 um texto chave para a sua exegese. Vide a exposição:

Aparentemente, trata-se do engendramento da matéria: a alma parcial (entendida aqui como parte inferior da alma ou natureza) cria uma imagem de si: a matéria, que é o não-ente. Há quem sustente que a 'imagem de si mesma' é a alma inferior (O'Brien, 1996, p. 83; Laurent e Pradeau, 2003, p. 301, n. 23), ao passo que 'a imagem totalmente indeterminada' (na oração seguinte) é a matéria (Igal, 1992, vol. 11, p. 270, n. 31-32). Prefiro entender a passagem da seguinte maneira: a imagem da alma é a alma inferior, ou natureza, que produz uma imagem de si ao olhar para si mesma (cf. m. 8 [30] 4); o que inicialmente está depois da alma e que é, como entendo, previamente dado, é o não-ente, ou matéria; a natureza, então, avança para esse vazio de existência e, aí sim, cria o universo sensível, que passa a ser, num segundo momento, o que está depois dela; ao ser engendrado, o universo sensível é indeterminado, mas a alma lhe confere determinação ao avançar sobre ele (cf. Narbonne, 1994, pp. 163-169). Para minha interpretação, adoto o texto de Igal, que suprime a vírgula após *to me ón* (na linha 11) e toma *kenembatoûsa* (também na linha 11) como transitivo (BARACAT, 2006, p.696).

O tema do engendramento está associado à origem metafísica da matéria, em particular, nesse caso, a matéria do sensível. Os recursos teóricos possibilitados pelo III.9 apontam para o engendramento da matéria do sensível no contexto produtivo das potências inferiores da alma, mais precisamente como uma análoga das formas inteligíveis que principiam o ordenamento dos compostos. O intérprete resume o argumento na esteira de uma discussão bibliográfica:

A matéria é gerada por uma alma 'parcial', a alma 'que vem a ser nas plantas'. Descrições complementares são dadas, em tratados circuvizinhos (III.9.3.7-16; III.4.1), sobre como isso ocorre. Na primeira passagem (III.9.3.7-16), somos informados que a alma 'parcial' é iluminada quando ela se volta para o princípio anterior a ela; enquanto, quando ela se volta para si, 'como se estivesse caminhando no vazio e 'tornando-se mais indefinida', ela faz 'o que vem depois dela'. Este 'o que vem depois dela' é uma 'imagem' da alma, mas uma imagem que é 'sem definição' (uma vez que é o produto da própria falta de definição crescente da alma) e 'não-ser' (em um sentido técnico, conforme definido acima) [...]. Alguns estudiosos resistiram à conclusão de que, nessas duas passagens, o produto da alma é a matéria. Mas quaisquer dúvidas são dissipadas quando, na segunda passagem, aprendemos que a descendência da alma 'torna-se corpo' ao receber a 'forma' e, como corpo, 'fornece um receptáculo para o princípio que o fez nascer' (III.4.1.14- 16) (OBRIEN, 1996, pp.181-182, tradução nossa)¹⁴⁸.

¹⁴⁸ "Matter is generated by a 'partial' soul, the soul 'which comes to be in plants'. Complementary descriptions are given, in nearly successive treatises (III.9.3.7-16; III.4.1), of how this is done. In the first passage (III.9.3.7-16), we are told that the 'partial' soul is illuminated when she turns toward the principle prior to herself, whereas,

O fato de a elaboração plotiniana discorrer dessa maneira orienta aquele que busca interpretá-lo, na medida em que fundamenta a necessidade metodológica de interdependência conceitual em sua filosofia. Sobretudo do ponto de vista cognitivo, haja vista primeiro o homem ter contato com os sensíveis e este serem possíveis pelos corpos e os últimos também pela matéria. Na ordem do cosmos, todavia, sem o substrato material a emanção que engendra o universo sensível não seria viável.

Além dessa complementação argumentativa oferecida por Plotino no tratado III.9, no que se refere à estrutura de sua metafísica, também é de grande estima a contribuição sobre a teoria aristotélica do ato e da potência, bem como a relação que essa teoria tem com a conceituação da matéria como potência puramente passiva não para vir-a-ser, mas como condição para o vir-a-ser.

Não podem ser fixas as atribuições de potência e ato aos entes. Por outro lado, são noções moduláveis. Por exemplo, uma estátua em homenagem a Sócrates pode ser a atualização de uma potência artística que visou representar o filósofo de Atenas. Por outro lado, essa estátua pode ser em potência uma representação de toda a comunidade ateniense, se supusermos que a ela serão agregadas outras estátuas pertencentes a um novo e maior projeto: homenagear a vida pública de Atenas em seu período clássico.

Um mesmo objeto – a estátua de Sócrates – fora ato em relação à representação do filósofo e fora potência no que concerne à representação áurea da cidadania grega. A matização e a gradação são características marcantes da filosofia de Plotino. Com isso se quer afirmar o modo complexo com o qual ele tece as linhas de sua metafísica, distanciando-se de dualismos radicais e, portanto, dicotômicos. A relação ato e potência expressa não dois momentos estanques, mas o aproveitamento de Plotino desses recursos teóricos para designar um universo dinâmico.

A maneira como o neoplatônico particulariza suas concepções certamente não deixaria de fora a matéria. Ela também pode ser perfeita em termos de ato, porém em uma posição

when she turns toward herself, ‘as it were walking on emptiness’ and ‘becoming more indefinite, she makes ‘what comes after her’. This ‘what comes after her’ is an ‘image’ of soul, but an image which is ‘without definition (since it is the product of the soul’s own increasing lack of definition) and ‘nonbeing’ (in the technical sense, defined above) [...] Some scholars have resisted the conclusion that, in these two passages, the product of soul is matter. But any doubts are dispelled when, in the second passage, we learn that the offspring of soul ‘becomes body’ by its reception of ‘form’ and, as body, ‘provides a receptacle for the principle that has brought it to birth’ (III.4.1.14-16)”.

diferente daquela que o inteligível está. O próprio conceito do Intelecto envolve a sua perfeição, enquanto a matéria é perfeita apenas em termos de que ela cumpre a sua função de substrato.

Devido à matéria ser indeterminada, e por isso seguir as determinações da Forma, os corpos atrelados a ela irão variar de acordo com a dinâmica do universo sensível, em constante potência em relação às Formas. Mas a matéria, fora do composto, permanece matéria. O inteligível, fora do composto, permanece em si. Conforme Plotino:

O estar em ato, para tudo o que passa da potência ao ato, consiste em ter sempre aquilo mesmo que é enquanto exista; assim, a perfeição existe também nos corpos, por exemplo, no fogo; mas eles não podem existir para sempre porque estão acompanhados de matéria; todavia, o que quer que seja incompuesto e existente em ato existe sempre. Mas é possível que uma mesma coisa que esteja em ato esteja em potência sob outro aspecto (PLOTINO, III.9[13] 8, 1-5, trad. BARACAT, 2006).

Com a exposição do capítulo oitavo, Plotino deixa claro que ato e potência são parâmetros conceituais dinâmicos que podem se aplicar a distintos aspectos de uma mesma instância metafísica. Contudo, essa dinamicidade, observada sobretudo no cosmos sensível, é reflexo do entrelaçamento dos compostos, estando cada ser e não-ser em si inalterados no que diz respeito ao seu próprio estatuto.

Se por um lado os corpos, os sensíveis e a matéria podem ser considerados perfeitos sob algum aspecto, não é o caso do não-ente *simpliciter*, enquanto absolutamente não-é. Não obstante, de fato a matéria envolve o não-ente em um sentido preciso: ambos são indeterminados e, portanto, ininteligíveis em si mesmos.

A perfeição dos corpos por si só serve de argumento contra a concepção geral de que o sensível é desprezível para o neoplatonismo de Plotino, mas é instrutiva também em relação ao papel cosmológico, subjacente, da matéria, na medida em que é através dela que a transição entre ato e potência se torna plausível. A dinâmica do universo sensível se processa no contexto da matéria como substrato. Além disso, todo e qualquer conceito é perfeito em si mesmo, ao cumprir sua função dentro do quadro geral de conceitos.

Desta feita, através do aprofundamento das noções de ato e potência, propiciada pelo tratado III.9, especialmente no que concerne à relação entre os corpos e sensíveis, tendo por base a matéria, torna-se razoável inferir que o texto analisado contribui para a leitura de que, uma vez existindo funcionalidade importante para a matéria na metafísica, que este conceito não deveria ser plenamente identificado ao mal, como considerou Plotino. Oportunamente, o

paradoxo de considerar que a matéria provém da emanção e que a matéria é mal será discutido. O'Brien, do texto III.9 então lido entende que:

O produto da alma parcial é mal, não porque a alma assim o desejou, mas porque a crescente falta de definição da alma produz o que carece totalmente de definição (cf. III.9.3.7-16; III.4.1), e porque o que falta totalmente de definição não pode deixar de ser identificado com a privação, não pode deixar de ser o contrário da substância e, portanto, não pode deixar de ser mal (OBRIEN, 1996, p.190, tradução nossa)¹⁴⁹.

No escopo de uma revisão crítica, deve-se analisar de que modo a matéria, sendo derivada da emanção e não um princípio independente a ela, pode ser mal sem que a articulação metafísica de Plotino seja prejudicada. Brisson, eminente estudioso do pensamento do licopolitano, concorda com o engendramento da matéria:

[A] Matéria, que é a fonte do mal, é produzida pela parte inferior da alma do mundo, que é a alma vegetativa. Esta posição é formulada desde os primeiros tratados: tratado 13 (III 9), 3.10-14 e tratado 15 (III 4), 1.5-12. Nós a encontramos novamente no tratado 27 (IV 3), 9.20-29 e no tratado 33 (II 9), 12.39-44 (BRISSEON, 2014, p.174, tradução nossa)¹⁵⁰.

Seguindo as premissas textuais de Plotino, a matéria é engendrada por uma alma inferior ou parcial, estando a matéria no limite da emanção como indeterminada e improdutiva. Por isso, isto é, por ser privação de Forma, ela é mal para Plotino. Não obstante, com Brisson (Idem, 2014, p.174, tradução nossa): “A posição é clara, mas ela implica uma consequência problemática”¹⁵¹. Posteriormente, os efeitos filosóficos da associação matéria-mal-emanção serão abordados.

3.7 Sobre a descida da alma nos corpos IV.8[6]¹⁵²: a ontocosmologia plotiniana.

Os propósitos místicos de Plotino são inegáveis em toda sua filosofia e no IV.8 [6]¹⁵³ eles também são proeminentes. Todavia, paralelamente a essas preocupações, que perpassam

¹⁴⁹ “The product of a partial soul is evil, not because the soul has willed it to be so, but because the soul's own increasing lack of definition produces what is utterly lacking in definition (cf. III.9.3.7-16; III.4.1), and because what is utterly lacking in definition cannot fail to be identified with privation, cannot fail to be the contrary of substance, and therefore cannot fail to be evil”.

¹⁵⁰ “Matter, which is the source of evil, is produced by the lower part of the soul of the world, that is the vegetative soul. This position is formulated right from the earliest treatises: treatise 13 (III 9), 3.10-14 and treatise 15 (III 4), 1.5-12. We find it again in treatise 27 (IV 3), 9.20-29 and in treatise 33 (II 9), 12.39-44”.

¹⁵¹ “The position is clear, but it implies a problematic consequence”.

¹⁵² Os aspectos do presente estudo que se relacionam a leitura de Plotino do *Timeu* platônico foram divulgados parcialmente no âmbito deste artigo: SILVA, 2018.

¹⁵³ PLOTINO, IV.8[6] 1,1-10, trad. SOMMERMAN, 2007: “Muitas vezes ocorreu-me ser retirado de meu corpo e conduzido a mim mesmo; ser retirado das coisas externas e introduzido em mim mesmo; e então ver uma Beleza Maravilhosa, tornando-se ainda maior a clareza de que pertenço à ordem superior dos seres por ter realizado em ato a mais nobre forma de vida; ter-me identificado com a divindade; ter-me estabelecido nela; ter vivido o seu ato

as *Enéadas*, esse tratado proporciona conhecimentos sobre a arquitetura metafísica emanativa, a relação alma-corpo e o estatuto conceitual da matéria.

Por primeiro, chama-se a atenção para o papel que o corpo tem na organização cosmológica do filósofo. Se se compete à alma humana a faculdade de raciocinar e contemplar aquilo que há de mais belo, e se se pressupõe ser o corpo uma espécie de “cárcere da alma”,¹⁵⁴ de que maneira seria legítimo compreender o corpo?

Resta-nos, então, o divino Platão que, entre tantos outros belos pronunciamentos sobre a alma, tem, em muitos lugares de suas obras, falado de sua chegada a este mundo de forma a despertar em nós alguma esperança de esclarecimento a respeito do assunto. O que, então, este filósofo diz? Bem, ficará claro que ele não diz a mesma coisa em todos os casos, de modo que se poderia facilmente discernir sua intenção, mas concedendo em todos os casos pouco respeito pelo mundo sensível e culpando a alma por sua associação com o corpo, ele declara que a alma está ‘em cativeiro’ e se enterrou nela [...] no sentido de que a alma está na ‘prisão’ aqui (PLOTINO, IV.8[6] 1,24-32, tradução nossa)¹⁵⁵.

Ao consultar os escritos de Platão, o licopolitano cita, em linguagem literal, aquela consideração segundo a qual o corpo é o cárcere da alma. Mais do que isso, em um primeiro momento, Plotino afirma que Platão, em toda a sua obra, despreza o mundo sensível e reprova o consórcio da alma com o corpo. Essa impressão inicial, todavia, precisa ser articulada com os demais elementos teóricos oferecidos pelos diálogos:

E sua 'Caverna', semelhante à caverna de Empédocles, deve ser tomada, parece-me, como uma referência a este universo, vista como a 'libertação das algemas' e a 'subida' da Caverna que ele declara ser a jornada em direção ao que é inteligível. E no Fedro ele identifica a ‘perda das asas’ como a causa de sua chegada ao mundo sensível; e os ‘ciclos periódicos’ trazem a alma que ascendeu de volta para cá [...]. (PLOTINO, IV.8[6] 1,32-40, tradução nossa)¹⁵⁶.

e me situado acima de tudo quanto é inteligível, exceto o Supremo. No entanto, depois dessa estadia na região divina, quando desço da Inteligência ao raciocínio, pergunto-me perplexo como é possível minha Alma estar neste corpo, sem ela, mesmo estando no corpo, essa coisa elevada que se revelou a mim?” Nesse trecho inicial, Plotino, como alerta Sommerman (cf. PLOTINO, 2007, p.81), fala de maneira pontual sobre sua experiência mística, a qual é complementada no tratado *Sobre o Bem*. A respeito das nuances do misticismo em Plotino e em outros expoentes do neoplatonismo posterior, vide VIEIRA, 2010.

¹⁵⁴ Cf. *Fédon* 62b4, idem *Górgias* 493a1-2.

¹⁵⁵ GERSON, 2018, p. 513: “There remains for us, then, the divine Plato, who, among many other beautiful pronouncements on the soul, has in many places in his works spoken of its arrival in this world in such a way as to arouse in us some hope of clarification on the subject. What, then, does this philosopher say? Well, it will be plain that he does not say the identical thing in every instance, so that one might easily discern his intention, but granting in all cases scant respect for the sensible world, and blaming the soul for its association with the body, he declares that the soul is ‘in bondage’ and has buried itself within it [...] to the effect that the soul is in ‘prison’ here”.

¹⁵⁶ GERSON, 2018, p.513: “And his ‘Cave’, like the cavern of Empedocles, is to be taken, it seems to me, to be referring to this universe, seeing as the ‘release from the shackles’ and the ‘ascent’ from the Cave he declares to

Plotino identifica que na abordagem platônica tudo o que é negativo, em termos de feiura ou maldade, aparece à alma quando ela está associada com o corpo e com os sensíveis. Portanto, é evidente *prima facie* que, através dessa vinculação, o filósofo está a argumentar que a “descida aos corpos” é a razão pela qual existe toda sorte de infortúnios humanos.

É preciso alertar novamente que essa expressão tem origem nos mistérios órficos – o que permite interpretá-la mística e miticamente. No entanto, é possível tecer uma análise sobre ela a partir de uma delimitação restrita à filosofia, da qual se apreende a distinção entre duas naturezas distintas: uma do pensamento (alma) e outra do corpo (sensível). As afirmações atinentes ao corpo ser cárcere, se consideradas literalmente, induzem o leitor a convicção de que o desprezo pelos sensíveis é irrefutável nas filosofias de Platão e Plotino. Entretanto, a compreensão mais ampla dos conceitos parece sugerir outra direção. A exegese de Plotino amplia o escopo de estudo:

Mas, novamente, enquanto em todas essas passagens ele culpou a alma por sua chegada ao corpo, no *Timeu*, ao falar deste universo, ele elogia o cosmos e declara que ele é um 'deus bendito', e que a alma fora concedida pelo Demiurgo em sua bondade para tornar este universo inteligente, já que ele tinha de ser inteligente, e isso não poderia acontecer sem a alma. A alma do universo, então, foi enviada a ele pelo deus para este propósito, enquanto a alma de cada um de nós foi enviada para garantir a sua perfeição; uma vez que era necessário que gêneros idênticos de seres vivos no mundo inteligível também existissem no mundo sensível (PLOTINO, IV.8[6] 1,40-50, tradução nossa)¹⁵⁷.

No diálogo *Timeu*, que é um texto eminentemente cosmológico, Platão se dedica a fazer uma apologia ao universo sensível. Não é completamente feio e mal este mundo, pelo contrário, a presença da ordem e da inteligência principiada pela Alma do cosmos é perceptível àquele que o contempla com justiça, isto é, que faz jus ao fato de que os sensíveis são análogos aos inteligíveis.

Portanto, o sensível é dotado de beleza e inteligência, qualificações que são totalmente incompatíveis com trechos dos outros diálogos ou mesmo inconsistentes com o modo que o próprio Plotino parecia estar interpretando a poucas linhas atrás. Se as Formas são os

be the journey towards that which is intelligible. And in Phaedrus he identifies ‘moulting of feathers’ as the cause of its arrival in the sensible world; and ‘periodic cycles’ bring the soul which has ascended back down here [...]”.
¹⁵⁷ GERSON, 2018, p.513: “But then again, while in all these passages he has blamed the soul for its arrival in the body, in *Timaeus*, in speaking of this universe, he commends the cosmos and declares it to be a ‘blessed god,’ and that the soul was bestowed by the Demiurge in his goodness so as to render this universe intelligent, since it had to be intelligent, and this could not come about without soul. The soul of the universe, then, was sent down into it by the god for this purpose, while the soul of each one of us was sent to ensure its perfection; since it was necessary for the identical genera of living being in the intelligible world also to exist in the sensible world”.

paradigmas em função dos quais os sensíveis se orientam, não faria sentido o suposto desprezo ao corpo ou aos sensíveis:

Portanto, quando buscamos aprender com Platão sobre a situação de nossa própria alma, nos vemos necessariamente envolvidos também em uma investigação a respeito da alma em geral, como ela adquiriu um impulso natural para se associar ao corpo e o que devemos postular como sendo a natureza do cosmos no qual a alma se envolve, seja por compulsão ou por voluntariedade ou por alguma outra razão; e também sobre o criador do cosmos (PLOTINO, IV.8[6] 2,1-7, tradução nossa)¹⁵⁸.

A alma intermedia a relação entre sensíveis e inteligíveis na organização do cosmos. A hipótese inicial de que ela se contamina ao entrar em contato com o corpo não se sustenta, porque não é propriamente a alma, mas um eflúvio dela, isto é, uma imagem¹⁵⁹, que reproduz os princípios intelectivos, permitindo a alma não ser prejudicada pelo corpo, se é que ele teria a capacidade de degradá-la¹⁶⁰. Haja vista que também é belo o cosmos sensível, o que se está a fazer é uma hierarquia entre ambos os planos cognitivos, mas não uma ruptura:

O corpo [do cosmos], por outro lado, sendo perfeito e suficiente para si mesmo e autônomo, e não contendo nada de contrário à natureza, precisa apenas de um estímulo; e a alma do cosmos está sempre no estado em que deseja estar, e não está sujeita a apetites ou afeições; 'pois nada sai dele, nem nada entra nele'¹⁶¹ (PLOTINO, IV.8[6] 2,15-20, tradução nossa)¹⁶².

Paralela à reivindicação de que a Alma permanece perfeita, Plotino também nos auxilia a compreender de que maneira o cosmos sensível possui uma natureza específica. Do mundo, nada é tirado nem acrescentado, pensamento que se assemelha a fórmula consagrada pela ciência moderna: “na natureza nada se perde, nem se cria, tudo se transforma”¹⁶³. Por ser o cosmos sensível produto da imagem da imagem da Alma, ele não deixa de possuir um estatuto

¹⁵⁸ GERSON, 2018, p.513-514: “So, when we seek to learn from Plato about the situation of our own soul, we find ourselves necessarily involved also in an enquiry into soul in general, how it ever acquired a natural impulse to associate itself with body, and what we should posit as being the nature of the cosmos in which soul involves itself, whether under compulsion or voluntarily or in some other way; and also about the creator of the cosmos [...]”.

¹⁵⁹ Conforme fora explicado no âmbito da leitura do tratado III.9

¹⁶⁰ A rigor, por ter natureza inteligível, a alma mesma é impassível, sendo uma imagem da alma (*phýsis*) que insere os princípios formativos (*lógoi*) na matéria (*hýle*).

¹⁶¹ PLATÃO, *Timeu* 33c6-7.

¹⁶² GERSON, 2018, p.514: “The body [of the cosmos], on the other hand, being perfect and sufficient to itself and autonomous, and containing nothing in it contrary to nature, needs only a brief prompting; and the soul of the cosmos is always in the state that it wants to be in, and it is subject to no appetites or affections; ‘for nothing goes out from it, nor does anything enter into it’.

¹⁶³ Embora Lavoisier tenha inserido esse conceito em um contexto químico muito particular ao período moderno, essa concepção é mais propriamente helenística, na sua forma latina, mas com origens gregas em Epicuro, conforme se segue LAVOISIER, 2007 p. 97: “[...] devemos ressaltar que o tradicional enunciado: na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma não é de Lavoisier, mas sim do latino Titus Lucretius Carus (96-55 a.C.) que se baseou nas ideias do filósofo grego Epicuro (341-270 a.C.) sobre a Física [...]”.

determinado e ser ele, ao seu modo, belo também. Na medida em que reflete a perfeição inteligível no bojo da natureza material.

Ao ser reconhecido o valor dos sensíveis não se desfaz a já referida hierarquia entre esses, a alma e os inteligíveis. Plotino nos instrui a respeito de quais aspectos do corpo podem ser analisados como negativos em relação ao seu contato com a Alma: “Afinal, há dois aspectos da associação da alma com o corpo que são problemáticos: primeiro, que constitui um obstáculo aos atos de pensamento e, em segundo lugar, que infecta a alma com prazeres e apetites e dores” (PLOTINO, IV.8[6] 2,42-46, tradução nossa)¹⁶⁴”.

É válido ressaltar, por outro lado, que essas mesmas dificuldades – cognitiva e ética – dão lugar a avanços, pois é através dos sensíveis que o homem pode almejar ascender aos inteligíveis e é através da virtude da purificação que o indivíduo pode mitigar os apetites e conduzir sua vida de maneira moderada:

Mas vamos agora falar da alma humana, que supostamente sofre todos os tipos de infortúnios no corpo e 'sofre' por cair em loucuras e apetites e medos e todos os tipos de outros estados malignos, e para os quais o corpo é um 'cárcere' ou 'túmulo' [...] E pergunte que visão ele tem de sua descida que não seja discordante consigo mesma porque as causas¹⁶⁵ [que ele indica] para a descida não são idênticas (PLOTINO, IV.8[6] 3,1-7, tradução nossa)¹⁶⁶.

Não obstante do *Fédon*¹⁶⁷ e do *Fedro*¹⁶⁸ seja possível *prima facie* inferir uma compreensão exclusivamente negativa – em termos de ontoaxiologia – dos sensíveis e dos corpos, uma leitura na forma de conjunto permite entender que Platão tem uma percepção complexa acerca do estatuto dos sensíveis. Por um lado, ele é marca de decesso e degradação em relação ao inteligível. Por outro, ele é a imagem mais bela do inteligível.

Plotino insiste nos ditos efeitos danosos do corpo, mas ele próprio expõe o caráter ambíguo dessas experiências sensíveis, na medida em que elas são a via incontornável para a realização da atividade da filosofia. Para tal, ele alude para o papel da reminiscência:

¹⁶⁴ GERSON, 2018, p.515: “There being, after all, two aspects of the association of soul with body that are troublesome, first, that it constitutes an obstacle to acts of thinking, and secondly, that it infects the soul with pleasures and appetites and pains”.

¹⁶⁵ GERSON, 2018, p.515: “The cause for the descent of the human soul is not identical to the causes for the descent of the soul of the cosmos and the soul of the stars”.

¹⁶⁶ GERSON, 2018, p.515: “But let us now turn to speak of the human soul, which is said to suffer all sorts of misfortune in the body and to ‘suffer’ through falling into follies and appetites and fears and all sorts of other evil states, and for which the body is a ‘bond’ and a ‘tomb’ [...] and enquire what view he has of its descent that will not be discordant with itself because the causes [he indicates] for the descent are not identical”.

¹⁶⁷ Cf. PLATÃO, *Fédon* 65 a; 66c.

¹⁶⁸ Cf. PLATÃO, *Fedro*, 246c.

Consequente a sua queda, ele foi capturado aqui, está em sua prisão e está ativo no nível da sensopercepção, porque está impedido, desde o início, de se ativar intelectualmente, e é dito que está ‘enterrado’ e em uma ‘caverna’; ao passo que, uma vez que se voltou para a intelecção, diz-se que se libertou de suas amarras e ‘ascendeu’ quando partiu de seu exercício de rememoração para ‘contemplar os seres’; pois, apesar de tudo, sempre retém algo do transcendente (PLOTINO, IV.8[6] 4,26-33, tradução nossa)¹⁶⁹.

O estatuto imagético do cosmos sensível, à luz da hierarquia entre sensíveis e inteligíveis, pode levar a percepção do corpo como fraco e degradado se comparada ao ser imutável e perfeito do inteligível. Após um longo escalonamento através do “tempo”, isto é, através das etapas lógicas e não cronológicas da emanação plotiniana, a realidade emanada do primeiro princípio se processou até a constituição do mundo fenomênico.

Se o encadeamento metafísico das hipóstases plotinianas for levado em conta na íntegra de suas implicações teóricas, nem mesmo o cosmos sensível pode ser classificado como mero subproduto. Ele faz parte do tecido necessário a partir do qual toda causa determina um efeito. Inclusive, Plotino diz que é pedagógica a expressão temporal com que se explicam as instâncias cosmológicas, tendo em vista que esses processos lógicos devem ser concebidos na eternidade e não na temporalidade:

Se ele fala do deus os ‘semeando’, isso deve ser entendido no mesmo sentido de quando o apresenta como ‘falando’ e, de certa forma, ‘dirigindo-se a uma assembleia’, pois seu modo de procedimento requer que ele descreva como gerado e criado o que é eternamente existente na natureza do cosmos. Para fins de exposição, apresenta em sequência coisas que são perpetuamente e coisas que são eternamente (PLOTINO, IV.8[6] 4,42-44, tradução nossa)¹⁷⁰.

Para compreender o que Plotino está a dizer é preciso recorrer ao diálogo *Timeu*¹⁷¹, que consiste em uma narrativa cosmológica cujo objetivo precípuo é apresentar uma explicação sobre a origem e organização do cosmos que se diferencie daquela efetuada pelos pré-socráticos. Isto quer dizer partir de um modelo que não se explique somente pela relação entre forças naturais, mas também e fundamentalmente pela atividade da inteligência.

¹⁶⁹ GERSON, 2018, p.517: “Consequent on its fall, then, it has been caught down here, and is in its prison, and is active at the level of sense-perception, because it is impeded from the outset from activating itself intellectually, and it is said to be ‘buried’ and ‘in a cave’; whereas once it has turned itself back towards intellection, it is said to be freed from its bonds and to ‘ascend’, when it has taken its start in ‘contemplating Beings’ from its exercise of recollection; for despite everything it always retains some element of the transcendent”.

¹⁷⁰ GERSON, 2018, p.517-518: “If he speaks of the god ‘sowing’ them, that is to be understood in the same sense as when he presents him as ‘speaking’ and, in a way, ‘addressing an assembly’; for his mode of procedure requires him to depict as generated and created what is eternally existent in the nature of the cosmos, for the purposes of exposition presenting in sequence things that are always becoming and things there are eternally Beings”.

¹⁷¹ Parte dessa reflexão foi feita quando propus um breve estudo sobre a leitura cosmológica desenvolvida por Plotino no contexto da devenida do cosmos em Platão (cf. SILVA, 2018).

Nesse sentido, o personagem Timeu – cujo nome inspira o título do diálogo – ilustra o processo formativo do cosmos pela mediação da figura de um artesão, a que ele nomeia por Demiurgo. A operação do artífice não se estabelece a partir do nada (*ex nihilo*). Ele trabalha em um contexto no qual há movimentos mecânicos desordenados. Isto é, o “antes” da ordenação não era o nada.

Por conseguinte, circunscreve-se a região (*chôra*) em que é definido o espaço da vida. O Demiurgo impõe a vida por meio da Alma e a ordem por meio da inteligência, de maneira que os tais movimentos aleatórios ou mecânicos passam a seguir um padrão inteligente. A respeito da centralidade do aspecto da ordem e da finalidade no projeto cosmológico do diálogo, com o qual Plotino concorda, o comentário sobre a “Teocosmologia do *Timeu*” é pertinente:

O objetivo do discurso platônico será mostrar como a Inteligência consegue impor unidade e finalidade à desordem mecânica do visível. Para tal, esboça uma narrativa plausível, na qual a criação do cosmos vivo se desenrola nos três planos sucessivos do macrocosmos e do microcosmos, separados por um intermédio, meta-narrativo e crítico, dirigido ao plano microfísico. A narrativa visa a mostrar como três causalidades distintas – a teleológica, a mecânica e a que resulta da submissão da segunda à primeira – cooperam, interagindo na construção do cosmos (SANTOS, p.146, 2012).

Antes de empreender qualquer interpretação da narração do *Timeu* é importante ter em mente a existência de pelo menos dois níveis discursivos que apontam para a limitação e falibilidade do empreendimento explicativo do diálogo, quais sejam: verossimilhança do discurso e da narrativa¹⁷². Nesse sentido, pode ser observado que o programa cosmológico platônico não é dogmático, mas eminentemente especulativo. Logo, a interpretação puramente literal nem sempre será a mais assertiva, porque o texto não está emitindo pareceres dogmáticos, mas está a fazer um esforço investigativo objetivando constituir os princípios, as causas e as razões pelas quais o cosmos tem essa natureza e não outra:

Portanto, ó Sócrates, se, no que diz respeito a variadíssimas questões sobre os deuses e sobre a geração do universo, não formos capazes de propor explicações perfeitas e totalmente concordantes consigo mesmas, não te admires. Mas se providenciarmos discursos verosímeis que não sejam inferiores a nenhum outro é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verossímil e não procurar nada além disso (PLATÃO, *Timeu*, 29c4-29d3)¹⁷³.

¹⁷² PLATÃO, 2012, p.48: “[...] ao apontar o âmbito do verossímil como única alternativa, distingue muito claramente dois níveis discursivos: o dos “discursos verosímeis” (29c8: [*logous*] *eikotas*) e o da “narrativa verossímil” (29d2: *eikota mython*); desta concorrência ressalta, obviamente, a partilha do termo *eikos*, que vertemos por verossímil, mas também a associação desse termo a *mythos*, num caso, e a *lógos*, noutro caso”.

¹⁷³ Todos os textos citados do diálogo *Timeu* são fruto da tradução de Rodolfo Lopes. Cf. PLATÃO, 2012.

Desta forma, é possível tomar nota de como a ordem do cosmos é estabelecida: mediante a ação do Demiurgo, o qual, por sua vez, baseia-se em um paradigma, arquétipo ou modelo. Destaca-se também que o esforço explicativo do *Timeu* é feito sem esconder as limitações com as quais ele está cercado ao introduzir sua explicação sobre o cosmos¹⁷⁴. Após considerar essas advertências, pode-se analisar a devenida atribuída ao cosmos e, posteriormente, como Plotino a entende:

Quanto ao conjunto do céu ou mundo – ou ainda, se preferirmos chamar-lhe outro nome mais adequado, chamemos-lhe esse –, temos que apurar primeiro, no que lhe diz respeito aquilo que subjaz a todas as questões e deve ser apurado logo no princípio: se sempre foi, sem ter tido origem no devir, ou se deveio, originado a partir de algum princípio (PLATÃO, *Timeu*, 28b).

Por esse passo, compreende-se por que a abordagem sobre a devenida do cosmos tem caráter propedêutico: a) é o que se deve apurar primeiro b) é o que subjaz a todas as questões c) é o que versa sobre o fundamento lógico causal segundo o qual cosmos deve ser referido ou como o que sempre foi, sem ter origem no devir, ou, como o que deveio. Se devier, exige-se que seja concebido a partir de algum princípio.

A formulação dessa concepção está associada ao par de correlativos inteligível e sensível, o que permite explicar o encadeamento dos pressupostos responsáveis por distinguir aquilo que é inteligível (imutável, eterno, em si e por si) e o que é sensível (mutável, gerado e que é em função de outro). Na continuação do diálogo, esclarece-se se o cosmos deveio ou não:

Deveio, pois é visível e tangível e tem corpo, assumindo todas as propriedades do que é sensível; e o que é sensível, que pode ser compreendido por uma opinião fundamentada na percepção dos sentidos, devém e é deveniente, como já foi dito. Dissemos também que o que devém é inevitável que devenida por alguma causa. Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente. Mas ainda quanto ao mundo, temos que apurar o seguinte: aquele que o fabricou produziu-o a partir de qual dos dois arquétipos: daquele que é imutável e inalterável ou do que devém. Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos que é eterno; (PLATÃO, *Timeu*, 28b-c).

O cosmos é apresentado como deveniente pelo entrelaçamento das seguintes premissas: 1) o cosmos é visível, tangível e tem corpo, portanto reúne todas as propriedades do que é sensível; 2) o que é sensível pode ser compreendido pela opinião e tem como característica

¹⁷⁴ Para um apanhado geral sobre de que maneira a narrativa se desenrola, consultar SANTOS, 2012, p.146: “A narrativa é dividida em três partes: a que refere as obras da inteligência (29d-47e), a que se entrega à descrição das obras produzidas pela necessidade (47e-67d) e a que expõe a cooperação das duas anteriores (69a-81e)”

fundamental a devenida em contraposição ao inteligível, que é captado pelo pensamento; 3) segue-se que o cosmos, por ser sensível, também devém.

Sobre a abordagem do *Timeu* a respeito do que devém, embora ela seja descrita em termos de criação, Wilberding a interpreta como uma exposição pedagógica. Para ele, Platão não endossa a ideia de que o universo ordenado tenha um início temporal, portanto seja sujeito a criação¹⁷⁵. Tal leitura, conforme Wilberding próprio alega, não é defendida apenas por ele, mas por vários filósofos antigos, dentre os quais se insere Plotino¹⁷⁶.

Wilberding argumenta que essa abordagem, ainda que sabidamente controversa, pode ser inferida a partir do texto platônico. Consideremos os seguintes passos de sua explicação¹⁷⁷: 1) no estágio pré-cósmico de desordem, a matéria¹⁷⁸ é descrita como visível, porém isso deveria ser impossível, uma vez que *Timeu* insiste em afirmar que nada pode ser visível sem fogo, e o fogo ainda não fora introduzido no estado pré-cósmico.

2) Do mesmo modo, o movimento é postulado no estado pré-cósmico, embora o princípio de movimento, a alma, ainda estivesse para ser introduzido; 3) o demiurgo cria o corpo e depois a alma, todavia é dito que o corpo não foi de fato criado antes da alma¹⁷⁹. Por

¹⁷⁵ WILBERDING, 2002, p.6: “Despite this avowal that the cosmos must be generated and despite the fact that we are presented with an account of its generation, Plato does not in my view and in that of many ancient commentators really endorse a temporal beginning to the orderly universe”.

¹⁷⁶ Idem, 2002, p.6: “Almost all ancient readers understood the Tim. in this way, including Plotinus (cf. note to ii.1.1.1) and Xenocrates, the second head of the Academy after Plato and Speusippus. Proclus only names Atticus and Plutarch as reading the Tim. as a temporal creationist account of the cosmos (In Tim. 1.276.30f), but Aristotle’s name should also be added to that list. Baltes discusses Atticus and Plutarch as well as some of their followers who also held that the world came to be in time in (1976: 38–69). Later Christian thinkers like Philoponus were, of course, also likely to read it this way (AP, passim). Cf. Taylor (1928:66 V.)”.

¹⁷⁷ Ibidem, 2002, p.7: “In the precosmic state of disorder, for example, matter is said to be visible, but this should be impossible since *Timaeus* insists that nothing is visible without fire and fire does not yet exist in the precosmic state. Likewise, there is motion in the precosmic state, even though the principle of motion, soul, has yet to be created. Moreover, the atemporal order of the account itself points

¹⁷⁸ Repetimos o termo “matéria” usado por Wilberding, mas pontuamos que essa recepção é problemática, conforme argumenta Trindade no artigo em que defende que no *Timeu* não há um conceito de matéria: “Penso que os Gregos clássicos não prestaram atenção à pergunta – “De que são feitas as coisas?” –, mas a outras, como – “Por que são as coisas como são?” –, ou “Como se geram e destroem as coisas?”. Para tal, tiveram de pensar em “coisas”, mas, a ideia de que há um constituinte amorfo, comum a todas elas, não é sequer pressuposta em qualquer destas perguntas. Por outro lado, há que contar com a perspectiva pela qual a questão é encarada. Não contesto que, no *Timeu*, Platão implica que todos os corpos se geram a partir de fogo, ar, água e terra, e se corrompem neles. Pergunto, sim, e adiante tentarei mostrar que a análise platônica do conceito de ‘elemento’ não implica um conceito de ‘matéria’. SANTOS, 2010, p.45-46.

¹⁷⁹ Não se está ajuizando se a interpretação de Wilberding é correta, mas a apresentamos como uma das leituras que corroboram o caminho de análise segundo o qual o cosmos deveria ser tomado como perpétuo. O que é visto em Plotino, mas não necessariamente em Platão. **Talvez Wilberding, ao comparar a mudança de prioridade entre alma e corpo ao longo diálogo, esteja a confundir a ordem do cosmos com a ordem narrativa do diálogo.** O mais importante é registrar como Plotino entende a descrição platônica do processo de constituição do cosmos. É válido realizar um estudo imanente aos diálogos de Platão a fim de validar ou não essa perspectiva.

todas essas razões, Wilberding defende a posição de que a abordagem do *Timeu* platônico é melhor compreendida se a lermos como visando fins didáticos (διδασκαλίας χάριν), conforme instruiu o texto (cf. PLOTINO, IV.8 [6], 4, 40-45).

Essa é a interpretação fundamental de Plotino do diálogo *Timeu*, a qual é pressuposta em diferentes textos cuja articulação filosófica se volta para a questão do cosmos. Isto é, a descrição da existência do cosmos como apresentada pelo diálogo tem caráter figurado e didático. Os termos gregos referentes à passagem do *Timeu* 28b são¹⁸⁰: “ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, **πότερον ἦν ἀεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ’ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος**” (grifo nosso); enquanto os de Plotino nessa passagem¹⁸¹ são: “ἃ γὰρ ἐν φύσει ἐστὶ τῶν ὄλων, ταῦτα **ἢ ὑπόθεσις γεννᾶι τε καὶ πονεῖ εἰς δεῖξιν προάγουσα ἐθεξῆς τὰ ἀεὶ οὕτω γιγνόμενά τε καὶ ὄντα**” (grifo nosso). Logo, o tratado se refere diretamente ao passo que versa sobre o princípio constitutivo do cosmos.

No caso da leitura de Plotino, ao relacionar o que tem origem “ἢ ὑπόθεσις γεννᾶι” com o que não tem origem “ἀεὶ”, ele quer dizer que a formulação platônica sobre o princípio tem função pedagógica¹⁸². Exemplo do modo como o cosmos é postulado como perpétuo em Plotino é o primeiro tratado da segunda *Enéada* pela ordem sistemática, em que o licopolitano considera o mundo existente desde sempre, preservando a unidade não em número, mas na forma:

Se, dizendo que o cosmos sempre existiu antes e sempre existirá, embora tenha corpo, atribuímos sua causa à vontade de deus, talvez, inicialmente, diríamos a verdade, porém nenhum esclarecimento forneceríamos. Em seguida, a transformação dos elementos e o perecimento dos viventes sobre a terra, uma vez que preservam sua forma, talvez nos façam pensar que assim sucede também com o universo, porque a vontade de deus, ainda que o corpo escapula e flua sempre, é capaz disto: impor a mesma forma ora a uma coisa, ora a outra, de modo que seja preservada perpetuamente, não a unidade em número, mas a unidade na forma (PLOTINO, II 1 [40], 1, 1 -10, trad. BARACAT, 2006).

No tratado II.9, *Contra os gnósticos*, também é possível assinalar textualmente a compreensão do cosmos como perpétuo: “Bem, que este cosmos não teve começo nem terá fim, mas ele também existe para sempre, enquanto existirem aquelas, está dito” (PLOTINO, II. 9 [33] 7, 1-2, trad. BARACAT, 2006). Nesse contexto, a argumentação de Plotino consiste em derivar a perpetuidade do cosmos da relação com os inteligíveis. Conforme explicita Baracat

¹⁸⁰ Consulta dos termos gregos na Tetralogia VIII do *Platonis Opera*. Cf. BURNET, 1903.

¹⁸¹ Para ler em grego, tradução bilíngue: PLOTINUS, 1987, p.410; apoiada em HENRY, P.; SCHWYZER, 1982.

¹⁸² Para conhecer outros aspectos da leitura de Plotino do cosmos platônico, leia-se SILVA, 2018.

(2006, p.467), Plotino, ao usar a expressão “enquanto existirem aquelas”, refere-se aos inteligíveis, cujo fundamento não teve começo, analogamente o do cosmos também não.

O encadeamento metafísico que se principia no Uno se desdobra do Intelecto para a Alma. A Alma, por sua vez, tem uma potência que lhe é inerente e que resulta em ordenar o inferior, isto é, à matéria, constituindo o cosmos sensível. É desse arranjo que é produto o mundo, não de um estabelecimento estritamente cronológico:

Nesse sentido, então, embora a alma seja um ser divino e derive dos lugares de cima, ela vem a ser encerrada em um corpo e, conquanto sendo um deus, ainda que de baixa posição, ela vem a este mundo por uma inclinação autônoma e por sua própria força, com o objetivo de por ordem no que lhe é inferior [...]. Em virtude de ser como ela é, no entanto, todos são levados a se perguntar o que está dentro dela em razão da multiplicidade que é exterior a ela [...] (PLOTINO, IV.8[6] 5,25-30; 35-40, tradução nossa)¹⁸³.

Sobre essa dimensão necessária e, portanto, não acidental, da introdução do cosmos sensível no esquema metafísico de Plotino, é importante avaliar a natureza da alma e o quanto a sua razão de ser implica na produção hipostática. A saber, a potência da alma é realizar o ato de ordenamento do que vem a ser o cosmos em observância aos princípios emanativos. Acerca da interpretação plotiniana da cosmologia platônica no contexto do presente tratado, O’Brien disserta:

Ele [Plotino], porém, faz uma concessão ao *Timeu* ao reconhecer que o mundo é tão bom como se tivesse sido planejado com o melhor raciocínio divino (III. 2 [47] 14.1-6; VI 2 [43] 21,32-8; VI 7 [38] 1,28-32; VI 8 [39] 17,1-12), embora ele argumente, como a maioria dos platônicos, que a fixação de uma origem temporal para o mundo não deve ser tomada literalmente (III 2 [47] 1,20-6, IV 3 [27] 9,16-20, VI 7 [38] 3,1-9). Esta geração plotiniana é contínua e não termina com inteligência, mas deve continuar até a matéria (IV 8 [6] 6, v 2 [11] 2.1-5), assim como o cosmos sensível deve conter todas as criaturas vivas possíveis (Tim. 30c – d, 39e) (OBRIEN, 2015, p.295, tradução nossa)¹⁸⁴.

A maneira com que Plotino descreve a relação de causa e efeito conducente ao cosmos sensível impressiona. É por uma força necessária que a ordem e a inteligibilidade se impõem

¹⁸³ GERSON, 2018, p. 518-519: “In this way, then, though soul is a divine being and derives from the places above, it comes to be encased in a body, and though being a god, albeit of low rank, it comes thus into this world by an autonomous inclination and at the bidding of its own power, with the purpose of bringing order to what is inferior to it [...]. As it is, however, everyone is brought to wonder at what is inside it by reason of the variegation of what is outside [...]”.

¹⁸⁴ “He does, however, make a concession to the *Timaeus* by acknowledging that the world is as good as if it had been planned with the best divine reasoning (III. 2 [47] 14.1–6; VI 2 [43] 21.32–8; VI 7 [38] 1.28–32; VI 8 [39] 17.1–12), although he argues, like the majority of Platonists, that fixing a temporal origin to the world should not be taken literally (III 2 [47] 1.20–6, IV 3 [27] 9.16–20, VI 7 [38] 3.1–9). This Plotinian generation is continual and it does not terminate with intelligence, but must continue to matter (IV 8 [6] 6, v 2 [11] 2.1–5), just as the sensible cosmos must contain all possible living creatures (Tim. 30c–d, 39e)”.

ao universo, o que significa que ele participa do Bem. No presente capítulo, Plotino reafirma aqueles princípios emanativos segundo os quais a causa permanece em si, inalterada e não desgastada; enquanto da causa provém o seu produto. Ao participar em algum nível do Bem, aquela afirmação do corpo e dos sensíveis como desprezíveis se torna mero efeito de retórica para potencializar a hierarquia metafísica. Leia-se a exposição do sexto capítulo:

O que é superior permanece sempre em seu próprio lugar, enquanto o que se segue é, de certa forma, gerado a partir de uma força inexprimível, tal como é característico daqueles níveis superiores de ser, para os quais não é uma opção permanecer de uma forma inativa; ao contrário, sempre prossegue, até que todas as coisas, tanto quanto possível, atinjam seu estado final, sob o impulso de um imenso poder que se estende de si para todas as coisas [...] Pois não há nada que impeça alguma coisa de ter parte na natureza do Bem, na medida em que cada coisa é capaz de participar dele. (PLOTINO, IV.8[6] 6,10-20, tradução nossa)¹⁸⁵.

O sexto capítulo ainda reserva uma importante reflexão sobre a matéria e a sua posição dentro do quadro metafísico de Plotino. Em relação ao estatuto da matéria (*hýle*), Plotino constrói seu raciocínio através de duas hipóteses de trabalho¹⁸⁶: se a matéria é sempre existente no sentido de não possuir origem. A segunda hipótese é se a matéria deve ser compreendida como tendo origem lógica em princípios anteriores:

Então, ou a natureza da matéria existiu desde toda a eternidade, nesse caso não foi possível para ela, como existente, não participar daquilo que proporciona o bem a todas as coisas na medida em que são competentes para recebê-lo; ou a sua geração decorreu necessariamente das causas que o precederam, mesmo nesse caso não é possível para ela separar-se, como se aquilo que lhe concedeu

¹⁸⁵ GERSON, 2018, p.519: “The higher element remains always in its proper seat, while what follows it is, in a way, generated from an inexpressible power such as is characteristic of those higher levels of being, for whom it is not an option to remain in a way inactive; rather, it always proceeds, until all things so far as possible reach their final state, under the impulsion of an immense power that extends from itself over all things [...] For there is actually nothing that prevents anything from having a part in the nature of the Good, insofar as each thing is capable of participating in it”.

¹⁸⁶ Como desdobramento dessa exposição, é oportuna a consulta à nota escrita por Igal: “Cf. Platón, (Timeo 52a8, con la n.*ad locum* de Cornford (Plato's Cosmology, Londres, 1952, pág.192, n.1). La interpretación de este difícil pasaje (6, 18-23) ha sido y sigue siendo objeto controversia cf. D. O'Brien Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter, 1981, pp.102-123 (bibliografía pertinente en la pág.120. En mi opinión, de las dos hipótesis consideradas por Plotino (si...si) la primera se basa en una interpretación literal del *Timeo* al estilo de Plutarco y de Ático: la materia existía desde siempre independientemente de todo principio y, por tanto, existía anteriormente a la actividad ordenadora de la divinidad; la segunda hipótesis expresa la reinterpretación filosófica del propio Plotino, que rechaza la interpretación literal del *Timeo*: la materia no existía desde siempre, independientemente de todo principio, sino, lo que es muy distinto, se originó desde siempre como consecuencia necesaria de principios anteriores. En la primera hipótesis, la participación de la materia en el bien se explica más fácilmente (aunque esto no quiere decir que sea la hipótesis verdadera, cf.VI.5, 8,8-10) porque la actividad ordenadora de la divinidad va dirigida expresamente a ordenar la materia. En la segunda hipótesis, la participación de la materia en el bien es más difícil de explicar porque el término final de la procesión que arranca del Uno-Bien es la existencia misma de la materia, no todavía su ordenación, que requiere una nueva iniciativa. Pero aún sí - arguye Plotino en este lo mismo que en el pasaje paralelo II.9,3, 17-21 - es inconcebible que la materia quedara al margen de la acción benéfica de unos principios omnipotentes y omnipresentes, separada de ellos como por una muralla”.

a sua existência por uma espécie de dom cessasse por falta de poder antes de alcançá-la (PLOTINO, IV.8[6] 6,18-23, tradução nossa)¹⁸⁷.

A articulação entre as hipóteses propicia pensar que de um modo ou de outro a matéria se associa ao processo emanativo que se baseia, em última instância, no Uno. Nesse sentido, haja vista estar o universo integrado ao arquétipo, ele se comunica com o Ser e o com o Bem, pois os têm como princípio indissociável de sua natureza. A matéria não é trivial à ontocosmologia de Plotino, ela é um efeito necessário de causas anteriores. Ou seja, a matéria é engendradora e associada à emanção.

De um modo mais geral, se for entendido que todo ente existe em função de si próprio ou em razão de outro – assim como é dito que o universo sensível subsiste como imagem do inteligível - e for acordado que a matéria existe – terá de ser dito que ou a matéria existe em si mesma ou em outro. A autossuficiência plena pertence apenas ao Uno, e tudo o mais deriva dele. Logo, a articulação causal aqui subsumida indica que a matéria subsiste porque possui causas para tal. Toda causa, por sua vez, responde ao mecanismo de desdobramento metafísico da emanção (*próodos*), emanado do Uno (*hén*).

Além da necessidade e da perpetuidade que se atribuem ao cosmos sensível, para que se descarte qualquer resquício de má interpretação no que concerne ao desprezo do que é material e corpóreo, Plotino reforça a beleza do sensível como oriunda da suma beleza inteligível. Há um fluxo *continuum* a partir do qual toda metafísica se estrutura:

Aquilo que é melhor no mundo sensível é uma manifestação do que há de melhor no mundo inteligível, tanto de seu poder quanto de sua bondade, e todas as coisas são mantidas juntas para sempre, tanto no mundo inteligível quanto no mundo sensível, as primeiras existindo por si mesmas, enquanto as últimas assumem sua existência eterna participando daquelas, imitando sua natureza inteligível na medida do possível (PLOTINO, IV.8[6] 6,24-30, tradução nossa)¹⁸⁸.

Se lida comparativamente, a matéria, o corpo e os sensíveis serão quase sempre qualificados como origem para o mal e para o feio. Esse tratamento se explica porque a causa será sempre maior que o efeito, mas também é verdade que o efeito conserva algo da causa.

¹⁸⁷ GERSON, 2018, p.519-520: “So, either the nature of matter existed from all eternity, in which case it was not possible for it, as existing, not to participate in that which provides the good to all things insofar as they are competent to receive it; or its generation followed of necessity on the causes which preceded it, in which case not even so is it possible for it to stand apart, as if that which granted it its existence by a sort of gift came to a halt through lack of power before it reached it”.

¹⁸⁸ GERSON, 2018, p.520: “That, then, which is finest in the sensible world is a manifestation of what is best in the intelligible world, both of its power and of its goodness, and all things are held together forever, both the intelligible world and in the sensible world, the former existing of themselves, while the latter assume their eternal existence by participation in these, imitating their intelligible nature insofar as they can”.

Nesse sentido, quando tematizada individualmente, Plotino esclarece que a materialidade do cosmos não somente não é exclusivamente negativa quanto é dotada de beleza e valor.

No capítulo sete, ao utilizar o termo “melhor” para se referir ao inteligível em relação ao sensível, fica então razoável consignar a qualificação negativa do que é corpóreo a uma abordagem hierárquica em que ela é ontologicamente inferior ao inteligível, mas não é por isso desprezível:

Dado que a natureza da alma é dupla, inteligível e sensível, é melhor para a alma estar no inteligível, mas é necessário, no entanto, que ela participe também do sensível, possuindo tal natureza; e não deve ficar descontente consigo mesma, se não puder, em todos os aspectos, aderir ao melhor, visto que ocupa uma posição intermédia entre as coisas que existem. Embora pertencendo à ‘parte divina’, ainda assim está situada no limite do inteligível, de modo que, compartilhando uma fronteira comum com a natureza sensível, dá algo ao sensível que é próprio a ela (PLOTINO, IV.8[6] 7,1-8, tradução nossa)¹⁸⁹.

A menção feita de que o cosmos sensível é imagem da imagem da Alma é por Plotino explicitada no capítulo oito. A natureza da alma é distinta do corpo, por isso se mantém voltada para a contemplação dos inteligíveis, já que sua faculdade principal é a de pensar, mas seu eflúvio se associa ao corpo para conformá-lo aos paradigmas intelectivos. Essa descrição do mundo é importante para compreender que Plotino adota uma abordagem bastante complexa em que há uma extensa escala metafísica que parte do Uno até chegar ao grau máximo de multiplicidade, aquele após o qual se torna impossível ao pensamento cogitar o ser. Vide as linhas do tratado:

O fato é que mesmo nossa própria alma não desce em sua totalidade, mas há algo dela sempre no mundo inteligível. Contudo, se aquela parte que está no mundo sensível se torna dominante, ou melhor, se ela é dominada e sujeitada a perturbações, isso não permite que haja autoconsciência em nós daquilo de que a parte superior da alma está [tem consciência] em contemplação (PLOTINO, IV.8[6] 8,1-8, tradução nossa)¹⁹⁰.

O modo como a Alma impõe ordem ao universo não é à semelhança do raciocínio humano. Tal princípio pode ser entendido se compreendida adequadamente a diferença entre

¹⁸⁹ GERSON, 2018, p.520: “Given that soul’s nature is twofold, intelligible and sensible, it is better for the soul to be in the intelligible, but it is necessary nonetheless for it to partake also of the sensible, possessing such a nature as it does; and it must not be discontented with itself if it cannot in all respects adhere to the better, seeing as it holds a median position among things that exist. Though belonging to the ‘divine portion’, it is yet situated at the outer limit of the intelligible, such that, sharing as it does a common border with the sensible nature, it gives something to this from what is proper to it [...]”.

¹⁹⁰ GERSON, 2018, p. 521: “the fact is that even our own soul does not descend in its entirety, but there is something of it always in the intelligible world. However, if that part which is in the sensible world becomes dominant, or rather if it is dominated and subjected to disturbance, it does not permit there to be self-awareness in us of that of which the upper part of the soul is in contemplation”.

Intelecto e razão. O primeiro possui natureza não proposicional. Em outras palavras, não transiciona entre um estado ausente de conhecimento para outro no qual haveria de ter adquirido conhecimento. Por isso conhece perfeitamente a si mesmo de maneira eterna e de nada tem carência de conhecer; enquanto o segundo, isto é, a razão, trabalha para conhecer aquilo que não conhece¹⁹¹. Leia-se o excerto:

Pois toda alma possui uma parte que se inclina para baixo em direção ao corpo e outra que se inclina para cima em direção ao intelecto. Agora, a alma universal ou a alma do universo impõe ordem a todo o universo com aquela parte dela que se inclina para o corpo, permanecendo acima dele livre de qualquer esforço, porque não tem que empregar o raciocínio calculativo [discursivo] como nós, mas sim intelecto, a fim de administrar o que está abaixo dele como um todo (PLOTINO, IV.8[6] 8,12-18, tradução nossa)¹⁹².

A leitura do IV.8[6], ao trabalhar a dinâmica conceitual da relação entre alma e corpo, permite depreender que Plotino estabelece uma clara hierarquia na qual a natureza do pensamento é responsável por tornar compreensível o sensível, e por isso é mais elevada e é, portanto, na ordem lógica, anterior a experiência perceptiva.

Contudo, a beleza do corpo provém justamente do arquétipo e de não ser desvinculado dele. Afirma-se o caráter ambíguo das implicações metafísicas do corpo e dos sensíveis, quais sejam: cognitivas e éticas, a partir das quais se diz que tanto o corpo limita a alma quanto possibilita a ela transcender ascencionalmente aos inteligíveis. Em todo caso, não é o cosmos sensível desprezível, mas belo e bom à sua maneira. Sobre a relação entre alma e corpo, do ponto de vista da lógica hierárquica que está implicada a essa perspectiva do tratado de “descida da alma aos corpos” é útil a seguinte explanação:

[...] caso a parte que desceu até o sensível domine, ou melhor, seja perturbada ou dominada por algo externo, não será possível nós termos a sensação (*aísthesis hemin*, nossa sensação) daquilo que contemplemos com a alma que permanece lá em cima. Para que as realidades inteligíveis cheguem até “nós”, elas devem descer até a *aísthesis*, isto porque estamos identificados com aquilo que tem *aísthesis*. Pois não conhecemos (*ginósketai*) tudo o que ocorre em qualquer parte de nossa alma, até que chegue ao todo da alma. Por exemplo, o desejo que permanece na parte apetitiva (*tò epithymetikôi*), nós não conhecemos, mas apenas quando quer que nós o apreendamos (*antilambómetha*) ou com a potência interna da sensação (*tê(i) aisthetikê(i) tê(i) éndon dynáme(i)*) ou com o pensamento discursivo (*dianoetikê(i)*), ou

¹⁹¹ Sobre a diferença do Intelecto para a razão no pensamento de Plotino, são interessantes as notas de leitura: SILVA, 2020; 2019 b.

¹⁹² GERSON, 2018, p. 521: “For every soul possesses an element which inclines downwards towards body, and another which inclines upwards towards Intellect. Now the universal soul or the soul of the universe, imposes order upon the whole universe with that part of it which inclines towards body while remaining above it free from any effort, because it does not have to employ calculative reasoning as do we, but rather intellect, in order to administer what is below it as a whole”.

ambos. Toda a alma tem um aspecto (*ti*) que fica embaixo, direcionado para o corpo, e um no alto, direcionado para o Intelecto (PINHEIRO, 2010, p.52).

O contraste entre as primeiras linhas do tratado - nas quais se evocou o desprezo ao corpo, em conformidade com as leituras que se fazem de Platão e de Plotino - e as linhas que se sucederam a essas é claro: primeiro se absolutizou a degradação da matéria e dos corpos ao ponto de nada deles se aproveitar. Depois, reconheceu-se que há um escalonamento ontológico no qual não se pode desprezar o papel do cosmos sensível, o qual, por sua vez, é material. De maneira que no tratado não existem apenas implicações negativas do corpo, da matéria ou do sensível. Há também consequências positivas provenientes do papel que essas instâncias metafísicas desempenham no cosmos.

Nesse sentido, ao analisar os textos em uma perspectiva de conjunto, entende-se que a materialidade é, na descrição de Plotino, motivadora da emergência do mal – enquanto fator cognitivo de apreensão do distanciamento que existe entre o sensível e o inteligível - e simultaneamente torna possível ao homem aspirar ao bem por admiração à beleza do cosmos sensível.

O tratado ratifica o engendramento da matéria a partir de princípios metafísicos que a tornam possível, confirmando também o papel da matéria como cooperadora passiva de uma excelente obra: a constituição do cosmos sensível. Na ordem do ser, o ente (sensível) necessita da matéria. Por isso, a matéria não apenas é concebida emanativamente quanto participa do ser, não por herdar dele a Forma, mas por exercer a função de substrato.

Entretanto, ao ser exposta a ordem processional, torna-se uma vez mais oportuna a concepção da matéria como expressão do limite emanativo, no qual se acha o “não-ser”. Em diálogo com a posição de Plotino em I.8, a matéria é o último. Na medida em que se afirma que a matéria é mal, e a matéria é necessária ao engendramento principiado pelo Uno, conclui-se que o mal é concebido como necessário à emanção.

3.8. II.9 [33] *Contra os Gnósticos: o cosmos contra o dualismo fundamental*

É abundante entre os estudos técnicos sobre as *Enéadas* de Plotino a advertência em relação à disposição editorial empreendida por Porfírio. Determinados textos foram compilados para performar o conjunto de seis novenas. Um dos argumentos mais robustos para se defender

essa tese é o chamado grupo de tratados antignósticos, quais sejam: II.9, III.8¹⁹³, V.5 e V.8¹⁹⁴. A maior parte dos pesquisadores concorda com essa percepção editorial e filosófica¹⁹⁵.

Da tetralogia antignóstica, a presente pesquisa irá se debruçar especialmente sobre o II.9 [33]. Na medida em que este tratado explora as questões de modo mais pertinente ao estudo do tema, uma vez que se atém proeminentemente ao cosmos sensível e aos seus aspectos correlatos. Tendo em vista a perspectiva adotada ser aquela que considera o II.9 como o coroamento da compreensão de Plotino sobre a defesa do estatuto material do sensível em contraposição aos gnósticos¹⁹⁶.

Antes de passar a investigação do tratado II.9, pode ser interessante explorar algumas notas do tratado V.8[31], elencado por Porfírio como cronologicamente anterior ao texto em pauta, e sendo parte da tetralogia, consegue antecipar a intuição filosófica a ser analisada ao longo do *Contra os Gnósticos*. Acerca do estatuto do cosmos sensível, Plotino é bastante assertivo ao dizer que a imagem imita o modelo em tudo. Ou seja, negar beleza ao cosmos sensível seria depreciar o inteligível e não exaltá-lo como se supõe uma primeira impressão dos diálogos platônicos e mesmo de alguns tratados de Plotino:

[...] é necessário que exista um universo diferente daquele, um universo que nasceu belo enquanto imagem do belo; nem na verdade é lícito que não exista uma imagem bela do belo e do ser. Decerto, a imagem imita o modelo em tudo. Possui, na verdade, seja a vida e isto que pertence ao ser enquanto imitação, seja o ser bela enquanto vem dali. Mas possui também a eternidade daquele enquanto imagem; senão o modelo terá algumas vezes uma imagem, outras vezes não, não sendo a imagem uma criação da arte. Mas cada imagem

¹⁹³ GALLEGO, 2009, p.98: “O tratado III.8, intitulado ‘*Da Natureza, da contemplação e do Uno*’, é um sumário da metafísica plotiniana. Seu mote principal é o de que todas as coisas encontram-se engajadas na contemplação, ou *theoria*, mesmo plantas, objetos inanimados e a Terra, empenhando-se, assim, na busca pela unidade, que é manifestada apropriadamente no nível do intelecto, visto que a ação é, apenas, uma contemplação de menor amplitude. Neste tratado, Plotino concebe a Natureza como a instância inferior da Alma, mas, também, como o princípio de crescimento para todas as coisas; diferentemente dos gnósticos, portanto, ele entende a natureza não como algo intrinsecamente ruim ou degradado, mas como instância necessária para o evoluir dos seres”.

¹⁹⁴ SOARES, 2003, p.111: “Harder anuncia a tese de que o nosso tratado é uma parte de um único escrito antignóstico que teria sido dividido em quatro tratados na seguinte ordem: III, 8 [;30], V, 8, V, 5 [32], II, 9 [33], intitulados respectivamente: Sobre a natureza, a contemplação e o Uno; Acerca da Beleza Inteligível; Sobre o fato de os inteligíveis não serem externos ao Intelecto, e sobre o Bem; Contra os Gnósticos. Estes constituiriam um único texto contínuo empenhado essencialmente em refutar o pensamento gnóstico. Ele defende essa tese do ponto de vista tanto cronológico como temático, demonstrando, ainda, através de um estudo filológico, os “recortes” sofridos pelo texto”.

¹⁹⁵ Há, entretanto, quem flexibilize o teor crítico dessa tetralogia, vide SINNIGE, 1999, p.65: The so-called “long treatise”, consisting of Enn. III 8, V 8, V 5 and II 9 (chron. 30-31-32-33), is generally considered as an anti-Gnostic document in its entirety. This, however, is a distortion of the perspective. The greater part of the long treatise is a quiet and well-balanced exposition of Plotinus' metaphysical theory, and not a discussion of Gnostic problems”.

¹⁹⁶ MILES, 1999, pp.98-99: “What Plotinus primarily deplored about Gnostic teachings was their non-negotiable condemnation of body and the sensible world [...]. For him, the universe informed and sustained by the One exhibits goodness and beauty throughout; some entities have more, some less according to their spiritual proximity to the One”.

por natureza existe enquanto perdura o modelo (PLOTINO, V.8 [31] 12, 11-20, trad. SOARES, 2003).

A perspectiva de considerar meramente fortuita a ocorrência das imagens não encontra respaldo em Plotino. No excerto acima, o filósofo esclarece que, enquanto perdurar o arquétipo, de igual modo deve permanecer a imagem e esta opera não por voluntarismo do modelo, mas por causalidade inerente à natureza produtiva do anterior que engendra o posterior. O posterior, ao contemplar o anterior, mimetiza-o na medida do possível.

A atemporalidade com a qual é tecida a relação entre arquétipo e cosmos sensível retoma a discussão do tratado V.2 e III.9. Esse traço é constante na argumentação das *Enéadas* porque sinaliza para o encadeamento metafísico almejado por Plotino. Aqui, ele estabelece a mesma relação de derivação ao mesmo tempo em que expõe a dificuldade no âmbito da linguagem em dar conta da formulação atemporal supracitada:

Por isso não estão certos aqueles que destroem o universo sensível se o universo inteligível perdura, e o geram, como se o criador tivesse deliberado criá-lo, visto que não querem compreender qual seja a natureza de uma tal criação, nem sabem que até o momento em que aquele splende, as outras coisas nunca podem se esvaír, mas, a partir do momento em que este existe, também essas coisas existem. Mas o universo inteligível sempre foi e será. De fato, dada a necessidade de querer explicar, é preciso usar estas palavras. (PLOTINO, V.8 [31] 12, 20-25, SOARES, 2003).

Conforme o comentário de Soares em sua tradução, conclui-se dessa passagem do texto que o sensível também perdura em função da eternidade do inteligível (Cf. SOARES, 2003, p.134.). Contudo, é possível observar o emprego de expressões como “gerar” e “criar”. Tal procedimento, ao final do capítulo 12, é esclarecido como sendo reflexo de uma limitação discursiva. A necessidade de explicar impõe o uso de certas palavras que denotam uma ideia de tempo, quando os operadores referentes a passado, presente e futuro tem a função de apenas reforçar a perdurabilidade ontológica do cosmos:

Porque estas expressões de passado, presente e futuro não têm sentido quando se fala da natureza inteligível, que é eterna; Ele as usa por causa da nossa dificuldade de linguagem para falar da realidade inteligível. Cf. I, 6 [1],9, 39. Do inteligível, enquanto é eterno, pode ser apenas dito que é; falar da sua natureza no passado ou futuro serve apenas para ressaltar a sua imutabilidade. E é assim, por não termos uma linguagem apropriada para falarmos do inteligível (SOARES, p.134, 2013).

O encadeamento entre as hipóstases impõe – por estarem imbricadas em uma ordem eterna, do ponto de vista lógico – a compreensão do cosmos como incluso nesse processo. Para melhor entender essas implicações, é preciso ter em mente que a cosmologia de Plotino é

inspirada naquela que é apresentada pelo *Timeu*. As ideias postuladas pelo diálogo em sua fase inicial, no tocante aos seus princípios lógico-causais, estão intimamente relacionadas com o tópico discutido (vide análise do tratado IV.8 *Sobre a Descida da alma aos corpos*).

II.9[33] Contra os gnósticos

O II.9 é posicionado nas *Enéadas* como último da série que fora pressuposta como tetralógica, integra, portanto, o combate de Plotino à cosmologia gnóstica. Por essa razão subjacente ao texto plotiniano, Porfírio sugeriu como título alternativo para esse tratado: “Contra aqueles que dizem que o demiurgo do cosmos e o cosmos são maus”¹⁹⁷.

Esse texto é central para o empreendimento de tentar compreender como Plotino articula inteligível e cosmos sensível, de que maneira ele os valora à luz de uma consideração acerca da base material do universo. Antes da leitura do tratado, torna-se pertinente indagar quem são os “gnósticos” com os quais Plotino está se propondo a discutir:

Pela historia, sabemos que, depois dos triunfos de Alexandre Magno (356-323 a.C), infiltraram-se no mundo grego-romano ideias orientais, especialmente o dualismo e o misticismo, além de mitos, que se fundiram com as noções de Platão, dos órficos, dos pitagóricos (*sôma-sêma*), dos persas (princípio do bem e do mal) e até dos hindus. Essas ideias foram fermentando e, no início de nossa era, acrescidas de elementos cristãos. Tudo isso colaborou na formação do gnosticismo [...] (ULLMANN, 2002, p.97).

Ao reconhecer ser difícil estabelecer uma definição unívoca sobre o gnosticismo, devido às diversas correntes e às tão diversas influências que cada uma delas sofre, Ullmann se dedica a identificar características que são fundamentais a maior parte das doutrinas gnósticas¹⁹⁸, sendo a primeira delas a que corresponde à discussão levantada por esse trabalho, pois se limita a abordagem metafísico-cosmológica:

É um sistema de pensamento, que visa responder às cruciais questões da origem do mundo, [...] do mal, do motivo por que os homens aqui se sentem como estrangeiros, do que acontece após a morte, das injustiças [...] e do caminho da salvação (ULLMANN, 2002 p.98).

Uma vez compreendido que o gnosticismo não é rigorosamente um grupo singular, mas um termo que designa múltiplas correntes de pensamento; e discernido que, apesar dessa

¹⁹⁷ Cf. V.P 24. 56-57.

¹⁹⁸ Ibidem, 2002, p.98 “Dada à heterogeneidade das ideias que contém [...], devemos recorrer, então, à descrição das características essenciais, comuns aos múltiplos sistemas gnósticos”.

pluralidade de posições, é possível apontar elementos comuns a essas doutrinas, tais como o da preocupação de distinguir dualisticamente o bem do mal; pode-se efetivamente ensaiar uma possível identificação de pensadores majoritários com os quais o neoplatônico estava discutindo:

Podemos, agora, perguntar a que tipo de gnósticos Plotino se refere, nas suas diatribes, uma vez que não os nomeia diretamente. Até o presente momento, dispomos especialmente de duas fontes, para identificar os gnósticos combatidos por Plotino: a *Vita Plotini*, de Porfírio, capítulo 16, e o nono tratado da *Enéada II*. Outro acervo valioso é o da biblioteca de Nag-Hammandi¹⁹⁹, descoberta em 1945. Com a publicação e o aprofundamento dos estudos dessa biblioteca, é de esperar-se que apareçam aspectos ainda desconhecidos do gnosticismo. Plotino, é certo, refere-se tanto aos sethianos como aos valentinianos (ULLMANN, 2002, p.101).

O neoplatônico desenvolve o argumento de que os gnósticos, ao depreciarem o cosmos sensível, assumem uma providência imperfeita e com essa postura desvalorizam também o artífice (o inteligível). Os grupos combatidos por Plotino almejam alcançar uma espécie de terra perfeita, livre dos males típicos da região sensível, mas descrevem um quadro teórico em que não há espelhamento entre as ordens espiritual e material.

Para defender uma compreensão da realidade que é orientada para o Bem e que é regida inteligentemente, sem incorrer na duplicação quase que pueril entre mundo inteligível e mundo sensível ou material²⁰⁰, é que o filósofo se contrapõe às teses gnósticas. No contexto do tratado II.9, Plotino intenta demonstrar que o cosmos não pode ser analisado separadamente do arquétipo perfeito a partir do qual foi estabelecido²⁰¹.

¹⁹⁹ DULLIUS, 2009, p.161: “Ao invés de fertilizante, camponês egípcio encontra jarro contendo uma das maiores descobertas do século XX, e o troca por cigarros e algumas frutas. Foi em 1945, nas encostas da região de Nag Hammadi, Alto Egito, que Muhammad Ali avistou um vaso contendo ao todo 13 códices de papiro, num total de 52 textos (mais de 1300 fólhos), datando entre o ano 60 d.C. ao ano 350 d.C. aproximadamente. Esses textos, originalmente escritos em grego e traduzidos para o copta, foram salvos para a posteridade provavelmente por monges do mosteiro de São Pacômio, que os esconderam nas cavernas de Jabal al-Tarif quando em 367 d.C Athanasius de Alexandria ordenou que uma lista de textos que circulavam na época fossem destruídos. [...] Pode-se dizer que são alguns dos mais notáveis textos inéditos que vieram à tona no último século, jogando uma nova luz ao que foi o pensamento filosófico e religioso na antiguidade. Esses códices são uma fonte de material para o estudo do Cristianismo, do Neoplatonismo, do Hermetismo, dos Sethianos e Valentinianos”.

²⁰⁰ A duplicação dos mundos antecede às acusações contra Plotino. Ela é atribuída a Platão. Vide MARQUES, 2011, p.245-246: “A suposta teoria dos dois mundos diz que, ao diferenciar *doxa* e *episteme*, no final do livro V, Sócrates separaria a tal ponto esses modos de representar as coisas e de conhecer, assim como seus objetos, que seria justificado dizer que Platão propõe uma visão que implica em compreender a realidade como cindida entre duas totalidades paralelas: o mundo das aparências e o mundo das ideias. Os termos já são tão comuns e já ficaram tão gastos que talvez não signifiquem mais o que dizem. Entretanto merece nossa atenção o fato de que a separação radical entre esferas ontológicas, conduzindo a um paralelismo epistemológico, tenha se tornado, ao longo dos séculos uma marca do platonismo e supostamente de Platão. Por isso, considero relevante examinar criticamente esta concepção, que considero uma ficção [...]”.

²⁰¹ Nessa mesma linha de argumentação adotada por Marques, no que se refere a uma rejeição de uma teoria dos dois mundos, Brandão (2018, p.234) segue com Plotino: “A percepção das formas inteligíveis, a *nóēsis*, não é o

Os gnósticos, por sua vez, separam a perfeição de Deus da imperfeição do Demiurgo, o que não se sustenta à luz dos princípios cosmológicos clássicos, segundo a perspectiva de Plotino. Sobre esse embate filosófico que enseja a escrita do II.9:

Ao analisarmos a estrutura da criação do cosmos e o papel do demiurgo gnóstico, compreendemos porque o tratado de Plotino se chama *Contra os gnósticos* ou *Contra aqueles que dizem que o demiurgo do cosmos e o cosmos são maus*. É preciso, porém, dizer algo além. Plotino considera que o mal é o não ser (a matéria), mas não existe ontologicamente e nem algo foi criado como sendo mal, tampouco o mundo – ou seja, o mal não é personificado ou entificado. A visão gnóstica sobre o mal será, portanto, novamente ignorância em relação à estrutura do que existe e como existe. Em consequência disso, aceitar o mal no cosmos e no mundo produz um pessimismo a respeito de tudo que está separado do divino. No gnosticismo, o mundo é criado com a presença do mal porque o demiurgo não é Deus, mas um ser imperfeito (às vezes perverso, vingativo, prepotente) que transfere a sua imperfeição ao mundo [sic] (MAROLDI, 2017, p.320).

Consecutiva a percepção sumária de quem são aqueles que Plotino pretende criticar em seu tratado II.9[33], pode-se iniciar mais adequadamente a leitura do texto. Passados os dois primeiros capítulos introdutórios, já no terceiro Plotino propõe um estudo do cosmos sensível a partir do caráter produtivo do inteligível. Para o filósofo, tudo o que é perfeito produz e o que vem na sequência do Intelecto é a Alma, a qual, por sua vez, desdobra-se na constituição do cosmos. A lógica da efluência emanativa é pressuposta:

Então, sempre iluminada e possuindo a luz perpetuamente, ela a doa às coisas, e estas são sempre conservadas e nutridas por essa luz e se beneficiam desse viver na proporção em que podem; é como se houvesse fogo situado em um centro e se aquecessem aqueles a quem é possível. Todavia, o fogo está em uma medida; mas, quando potência não são mensuráveis para que não sejam excluídas dos entes, como é possível que elas existam sem que coisa alguma participe delas? (PLOTINO, II.9[33] 3, 1-7, trad. BARACAT, 2006)

O licopolitano esclarece o mecanismo de causa e efeito através do qual tudo é estabelecido em seu sistema, excluído o Uno, que é causa incausada. O sentido do termo “ter origem”, observado no trecho abaixo, está associado ao reconhecimento das causas e não ao surgimento ou dissolução daquilo que é. Por conseguinte ao pressuposto de que todo ser possui sua causa, e esse processo se instaura no inteligível, tudo o que é posterior, inclusive a matéria, é beneficiário da “luz” conformadora proveniente do inteligível. O que garante esse inter-relacionamento é a superabundância do Uno, pois é através dele que todas as naturezas se

conhecimento de entes que se encontram em um outro mundo, separado do nosso, mas a captação de uma outra dimensão da realidade, pressuposta pelo sensível. Não há dois mundos em Plotino, mas um apenas, uno e múltiplo”.

firmam. Assim é que Plotino narra o enleamento dessas questões:

É necessário, portanto, que todas as coisas existam sequencialmente umas às outras e sempre, mas que umas sejam originadas por provirem de outras. Portanto, não se originaram, mas se originavam e se originarão todas as coisas que são chamadas 'originadas'; nem se dissolverão, com exceção das que têm em que se dissolver; mas o que não tem em que se dissolver não o fará. E se alguém disser que se dissolverá em matéria, por que não diz que também a matéria se dissolverá? E se disser que a matéria também, que necessidade havia, perguntaremos, de ter-se originado? E se disserem que ela é uma consequência necessária, também agora há a necessidade. Mas se ela, solitária, será abandonada, os seres divinos não estarão em todo lugar, mas em um espaço delimitado e como que emparedados: mas, se isso não é possível, ela será iluminada (PLOTINO, II.9[33] 3,12-17, trad. BARACAT, 2006).

É bastante elucidativo o quarto capítulo por estabelecer que o juízo negativo atribuído ao cosmos sensível se sustenta na comparação com o cosmos inteligível. Não é mau o mundo das sensações, apenas não é possível tomá-lo como de igual valor àquele que o causa. É necessário, portanto, afirmar o estatuto imagético do sensível e enaltecer seu imenso valor, que representa com perfeição o paradigma. Se por perfeição se entende a realização da natureza de cada um, e a do sensível é a de ser imagem, ele a executa com maestria:

E não se deve conceder que este cosmos tenha se originado de modo ruim por haver nele muitas coisas desagradáveis: isso é próprio daqueles que conferem a ele um maior valor, se estimam que seja o mesmo que o cosmos inteligível e não uma imagem dele. Ora, que outra imagem dele haveria mais bela? Que outro fogo seria melhor imagem do fogo de lá que o fogo aqui? Que outra terra, além desta, seria a melhor depois da terra de lá? Que esfera seria mais exata e mais majestosa ou mais bem ordenada em seu movimento depois da circuntenção do cosmos inteligível em si mesmo? E que outro sol, depois daquele, preferível a este visível? (PLOTINO, II.9[33] 4, 22-32, trad. BARACAT, 2006).

No capítulo quinto, Plotino critica uma concepção fisicista do universo assim como a transcendente dos gnósticos. A redução do cosmos sensível a quatro elementos e a suposição da coesão entre eles é frágil filosoficamente. Porque exclui o princípio inteligente capaz de tornar possível a complexidade do cosmos, e é essa mesma inteligência que leva invariavelmente a aceitação de que os sensíveis são bons ao seu modo, e não maus. Para além da ausência de fundamentos racionais indispensáveis à tarefa de explicar a natureza sensível, a cosmovisão gnóstica se revela ainda mais falsa porque induz os seus adeptos a desprezarem esta terra para almejar uma terra nova:

Irracional também é a introdução por parte deles dessa outra alma que eles constituem a partir dos elementos; pois como teria alguma vida uma constituição a partir dos elementos? Porque a fusão destes produz ou o calor, ou frio, ou sua mistura, ou secura, ou umidade, ou a mescla de ambas. E como

pode ser ela a coesão dos quatro elementos, se originou-se a partir deles? E quando acrescentam a essa constituição percepção, vontade e outras mil coisas, que se poderia dizer? Entretanto, como não honram esta criação nem esta terra, dizem que há para eles "uma terra nova", para a qual, daqui, partirão (PLOTINO, II.9[33] 5,17-25, trad. BARACAT, 2006).

Plotino elenca os princípios da filosofia platônica que devem ser apreciados e com isso pretende afastar distorções, na medida em que os gnósticos teriam deturpado a metafísica da tradição. A valorização do inteligível acima do corpo não implica recusar o corpo por si mesmo, mas decidir não se limitar a ele. Em verdade, o filósofo pretende fazer justiça ao platonismo perante as inconsistências interpretativas dos gnósticos. Antes, contudo, é preciso explicitar aquilo que há de mais elevado em Platão e com o que até mesmo os gnósticos expressam estar em conformidade:

[...] Recebendo cordialmente seus ensinamentos como mais antigos que são e tomando deles as belas coisas que dizem: a imortalidade da alma, o cosmos inteligível, o deus primeiro, o dever da alma de fugir do intercurso com o corpo, sua separação deste, a fuga do devir para a essência; pois fazem bem quando expõem claramente esses ensinamentos tal como estão em Platão (PLOTINO, II.9[33] 6, 36-42, trad. BARACAT, 2006).

Se ficou alguma dúvida em relação a como Plotino interpreta a cosmologia platônica, é cristalina a sua crítica àqueles que atribuem origem e destrutibilidade ao sensível. Destarte, não se deve desprezar este universo, nem culpar a associação da alma com o corpo. De igual modo, deixar de contemplar a beleza e inteligibilidade do universo é cometer injustiça e erro:

Porque, na verdade, as coisas ditas pelos antigos acerca dos inteligíveis são muito superiores e estão ditas com erudição, e aqueles que não foram enganados pelo engano difundido entre os homens facilmente reconhecerão as teses posteriormente tomadas daqueles por estes, mas que receberam algumas adições nada convenientes, às quais desejam opor-se introduzindo gerações e destruições completas, desprezando este universo, culpando a associação da alma com o corpo, censurando o governante deste universo, levando o demiurgo à identidade com a alma e atribuindo-lhe as mesmas afecções que aos particulares (PLOTINO, II.9[33] 6, 52-64, trad. BARACAT, 2006).

Em virtude da estreita relação de causalidade que orienta o cosmos é que Plotino vinculará à eternidade do modelo a perpetuidade do sensível. Se a imagem é *mimesis* do inteligível, e este último é eterno, perdura a imagem por ser imitação do arquétipo. Dizer que o convívio da alma com o corpo é ruim significa tomar a parte pelo todo. Não é porque o corpo parcialmente impõe limites às faculdades cognitivas humanas que, no cômputo geral do universo, não seja positivo. A união cósmica entre alma e corpo é que confere primor a essa imitação do inteligível:

Bem, que este cosmos não teve começo nem terá fim, mas ele também existe para sempre, enquanto existirem aquelas, está dito. E foi dito antes deles que a associação de nossa alma com o corpo não é positiva para a alma; no entanto, considerar a alma do universo a partir da nossa é como se alguém, considerando classe dos oleiros ou dos bronzistas em uma cidade bem governada, censurasse toda ela (PLOTINO, II.9[33] 7, 1-7, trad. BARACAT, 2006).

A mera pergunta pela origem do cosmos é insensata à luz da filosofia de Plotino. Assim ele entende porque o universo não é produto de voluntarismo, mas de necessidade da própria natureza do ser. Quando o ser produz ele não deixa subtrair nada de si próprio, pois a emanção funciona por transbordamento e não por subtração. Nesse sentido, a causa não se transforma ao comunicar sua essência ao efeito:

Perguntar por que ela produziu o cosmos é o mesmo que perguntar por que existe uma alma e por que o demiurgo produziu. Primeiro, isso é próprio dos que assumem que há um princípio do que é eterno; depois, crêem que o demiurgo é causa da criação voltando-se de uma coisa para outra e transformando-se. É preciso, então, ensinar a eles, se o tolerarem com cortesia, qual é a natureza desses seres, para que cessem os insultos que inescrupulosamente lançam contra eles, em vez da grande reverência que lhes cabe. Porque ninguém poderia corretamente desaprovar o governo do universo uma vez que ele, em primeiro lugar, demonstra a grandeza da natureza inteligível (PLOTINO, II.9[33] 8,1-10, trad. BARACAT, 2006).

Atinente aos desdobramentos do capítulo oitavo, o estudo de Maroldi assevera o equívoco do modelo cosmológico dos gnósticos, o qual consiste na deturpação da natureza do princípio que constitui o mundo. No caso de Plotino, que é orientado pelo legado da tradição grega, o cosmos espelha uma ordem inteligível que não pode ser objeto de criação; enquanto que para os gnósticos o demiurgo cria um mundo imperfeito conforme suas próprias imperfeições, de modo a comprometer a integridade do universo²⁰²:

O demiurgo platônico é um mero artesão do mundo (não é o arquiteto), um executor de algo definido fora dele (no mundo inteligível). O demiurgo gnóstico, por outro lado, não tendo este modelo, tem que realmente criar e construir por si mesmo. Para Plotino, isso é inadmissível porque o demiurgo não tem essa capacidade. A alma do mundo, criada pelo demiurgo e que organiza a matéria dando-lhe forma, não pode ser criadora; ela é sempre receptiva das Formas (MAROLDI, 2017, p.315)

O ser, para o filósofo, tem duas atividades fundamentais: a de permanecer em si mesmo

²⁰² Idem, 2017, p.315: “Se a estrutura do cosmos é perfeita, falar em criação é desconhecê-lo e ultrajá-lo. Por isso, Plotino questiona a queda de Sofia: por que caiu [...]? Mais adiante, ele pergunta: [...] por que, arrependida, não destrói este mundo e evita que novas almas reencarnem neste vale de lágrimas? Portanto, as críticas têm sentido se tomadas comparativamente à cosmogênese grega e a noção de ordem e imutabilidade natural, já que o gnosticismo implica em uma desorganização e maldade que inexistem e é impossível no cosmos grego”.

e a de transmitir a outrem sua essência²⁰³. Se, como foi dito, o que pavimenta metafisicamente esses conceitos é a eternidade, tudo se desdobra necessariamente. Logo, se o cosmos sensível é a imagem do paradigma, como poderia existir outro mais potente e fidedigno? Por força desses argumentos, conclui-se que o universo sensível é o melhor dos mundos possíveis:

[...] como poderia alguém não o declarar um monumento límpido e grandioso dos deuses inteligíveis? Se, porém, porque o imita, não é aquele, isso mesmo está de acordo com sua natureza: se não, já não estaria imitando-o. Mas é falso que o imite dissemelhantemente: não lhe faltou nada do que uma bela imagem natural pode ter. Pois era necessário que a imagem existisse, e não como resultado do raciocínio ou do artifício; pois não era possível que o inteligível fosse o último. Pois sua atividade devia ser dupla: uma em si mesmo, outra dirigida a outro. Portanto, era preciso existir algo após ele: pois apenas aquele baixo do qual nada mais há é o mais impotente de todos. Mas, lá, corre uma potência maravilhosa: e assim se produziu. Se, pois, há outro cosmos melhor do que este, qual é ele? Mas se este deve necessariamente existir e não há outro, este é o que preserva a imagem dele (PLOTINO, II.9[33] 8,15-28, trad. BARACAT, 2006).

A descrição metafísica e cosmológica empregada por Plotino instrui o leitor a entender que há uma longa cadeia gradativa na qual todos os graus decorrentes do Uno conservam dele traços da beleza e da fertilidade ontológica de produzir sempre. O contexto dessa argumentação torna difícil compreender de que maneira emerge o problema do mal e de que maneira a matéria estaria situada em relação a ele. O'Meara, ao fazer um estudo do oitavo capítulo, articulando-o com o tratado I.8, dispõe a sua maneira de perceber essa gradação. O intérprete aponta para uma série finita na qual haveria um último termo ou estágio, que ele entende ser a matéria:

[...] *Enéada* II.9[33]8,22-25 [...] Pondo essa passagem junto com o argumento da *Enéada* I.8[51]7, nós podemos dizer que a realidade deriva do Bem (ou do Uno) em uma série de graus de bondade, unidade e poder de intensidade decrescente, alcançando o último grau, o qual é privado de qualquer forma de bondade, unidade e poder: a matéria ou mal absoluto. Mas isso ainda não torna claro porque a série precisa ser finita. Não poderia a série continuar como uma série infinita de graus decrescentes de bondade e poder? Plotino pensa a realidade inteligível como em si mesma constituindo uma série finita de graus de poder decrescente, finalizando no mais baixo dos níveis da alma. O mais baixo nível do inteligível representa o mais baixo grau de poder produtivo:

²⁰³ Essas atividades, que são agrupadas sob a chamada “Teoria da dupla atividade”, estão atreladas aos conceitos já estudados: emanção e conversão. Elas podem ser compreendidas como expressando uma atividade interna e outra externa, conforme fundamenta HANKINSON, 1998, p.417: “Thus there are two activities involved, one proper to the internal nature of the thing, and which indeed constitutes it, the other which it induces in the external world. The necessity of this external induction is ascribed directly to the Good (2. 9. 3): it is of the nature of the Good to give of itself. Thus the whole of reality consists in a descending ladder whereby higher entities, in virtue of their external activities, create the characteristic internal activities of beings on the rung below; indeed, the externally directed activity of the higher entity actually becomes the lower (5. 4. 2). These activities are, even at the lowest level, properly speaking immaterial”.

então, produz algo, a matéria, que não possui nenhum poder produtivo. A matéria é, portanto, o último número da série emanada pelo Bem, porque esse é necessariamente o produto do último número da série de realidades inteligíveis que tem poder. Mas isso ainda deixa aberta uma questão: porque a série produtiva da realidade inteligível precisa ser finita. A série de produtos que derivam do Bem é finita porque a série de inteligíveis produzindo é finita. Mas porque então é a última série finita? (O'MEARA, 2005, pp.181-182, tradução nossa)²⁰⁴.

O argumento de O'Meara sobre o processo emanativo se estruturar à semelhança de uma série finita requer uma atenção especial. Na parte final desse trabalho, tal ideia será reavaliada. Ullmann também comenta a respeito da matéria dos sensíveis, isto é, do substrato do cosmos sensível então defendido por este tratado, ser a última instância da emanação:

Ela é como que o horizonte mais longínquo em que a luz irradiadora do Uno se confunde com o lusco-fusco. Para Platino, princípio do mal não tem, em absoluto, o sentido gnóstico-maniqueísta. Significa, simplesmente, que a matéria representa a última possibilidade de algo existir: Para além dos limites dela, não há mais processão nenhuma. Terminada a processão descendente, ainda não está tudo concluído. Tudo quanto provém do Uno há que percorrer o caminho de retorno. A exigência precípua da filosofia de Platino é a *homoíosis* com Deus. (ULLMANN, 1995, p.164).

Ainda explorando as consequências do capítulo oitavo no qual Plotino disserta sobre uma última etapa metafísica no interior da emanação, pode-se consultar outras formas de interpretar este “último”. No respectivo estudo, a matéria é entendida como um “zero”:

[a matéria] é o polo oposto do Uno; em relação ao Ser, é o polo oposto em relação ao Intelecto, mas, para ambos, não no sentido em que seria uma grandeza negativa e uma contra-potência. Matematicamente falando, seria possível reduzir essa matéria ao valor de zero (SCHWYZER, 1973, p. 277, apud. NARBONE, 2014, p. 128).

²⁰⁴ “[...] *Ennead* II,9,8,21-25 [...] Putting this passage together with the argument of *Ennead* I,8,7, we can say that reality derives from the Good (or the One) in a series of degrees of goodness, unity and power of diminishing intensity, reaching a last degree from which is absent any form of goodness, unity and power: matter, or absolute evil. But this still does not make clear why the series must be finite. Could not the series go on as infinite series of degrees of diminishing goodness and power? Plotinus thinks of intelligible reality as itself constituting a finite series of degrees of diminishing power, ending in the lowest levels of soul. The lowest level of the intelligible represents the lowest degree of productive power: it therefore produces something, matter, which has no productive power. Matter is therefore the last member of the series emanating from the good, because it is the necessary product of the last member of the series of intelligible realities having power. But this still leaves open the question as to why the series of productive intelligible realities must be finite. The series of products deriving from the Good is finite because the series of producing intelligibles is finite. But why then is the latter series finite?”.

O uso da metáfora de uma série matemática que relaciona a matéria ao zero também foi aproveitada por Chiaradonna²⁰⁵. Ainda sobre esse recurso compreensivo, Narbonne (2014, p.128) comenta: “Essa assimilação da matéria ao 'zero' havia sido defendida antes de Schwyzer por J. Rist, que, ao mesmo tempo, concedia à matéria certo poder, na medida em que ela produz efeitos contrários. Por sua vez, F.-P. Hager sustenta que a matéria é apenas uma negação do Bem, e não um 'contrário absoluto do Bem' ”. Para os propósitos do tratado, mais modestamente, nos limitaremos a constatar a importância que Plotino confere ao “último” como o mais afastado do primeiro em termos emanativos. Assim, analisar como o último, pertencendo à emanção, poderia de fato ser entendido como “mal”.

A objeção aos gnósticos pode seguir outra linha de raciocínio. Ao pensar em função dos pressupostos deles próprios, Plotino identifica uma contradição: ora, como o artífice é bom e providente, ao passo que se afirma a obra como má?

Logo, além disso, se deus é providente de vós, por que descuidaria do cosmos inteiro em que vós mesmos estais? Pois, se é por que não lhe sobra tempo para olhar para ele, também não lhe será lícito olhar cá para baixo; e, se para eles, por que não olha para fora e olha também para os cosmos em que estão? Mas, se não olha para fora para não vigiar o cosmos, também não olha para eles (PLOTINO, II.9[33] 9, 64-70, trad. BARACAT, 2006).

Então, de onde vêm os males? Essa é a pergunta que norteia o tratado I.8 [51] e que sempre está presente nos textos de Plotino quando o tema da matéria e do sensível aparece. Se o mal provém do ser e é causado por ele significa que no inteligível há o mal. Entretanto, para livrar o intelecto dessa contradição, deve-se trabalhar com a ideia de que o mal precisa ser pensado como posterior, na ordem da emanção, ao ser.

É incontornável a investigação das causas cosmológicas, se é que elas existem, a fim de que se delimite corretamente o problema e se avenge soluções. A aporia de associar o mal ao que é bom é responsável pela identificação entre mal e não-ser. Do contrário, as causas teriam de ser os princípios inteligíveis. É o que Plotino problematiza:

Pois a iluminação da escuridão, ao ser examinada, os fará reconhecer as verdadeiras causas do cosmos. Pois por que era necessário iluminar, se não era necessário totalmente? Ora, essa necessidade ou era conforme à natureza ou contrária à natureza. Agora, se era conforme à natureza, foi sempre assim; mas se era contrária natureza, haverá também nos seres de lá o contrário à natureza e os males serão anteriores a este cosmos, e o cosmos não será causa dos males, mas os seres de lá o serão para este cosmos, e os males não irão daqui para a

²⁰⁵ CHIARADONNA, 2009, p.158. “Se l'uno corrisponde, nella gerarchia metafisica plotiniana, a una sorta di 'infinito', *la materia corrisponde dunque allo 'zero'*: essa è privazione di essere. Il problema sta nel comprendere quale sia esattamente lo statuto di una simile 'privazione' e quale il suo rapporto con i gradi che la precedono”.

alma, porém de lá para cá; e o argumento chegará aos seres primários, referindo-lhes o cosmos. E se é mesmo assim, também aparecerá de onde veio a matéria. Porque a alma que está inclinada, dizem eles, viu a escuridão já existente e a iluminou. Então, de onde veio a escuridão? Se disserem que a alma a produziu ao inclinar-se, é obvio que não havia para onde ter se inclinado e que não foi a escuridão ela mesma a causa da inclinação, mas a própria natureza da alma. E isso é o mesmo que uma necessidade preestabelecida: assim, a causa recai sobre os seres primários (PLOTINO, II.9[33] 12, 30-45, trad. BARACAT, 2006).

A demonstração do filósofo de que é impossível atribuir ao arquétipo a explicação para o mal indica como caminho alternativo o não-ser. Através da figura de linguagem “escuridão” o neoplatônico salienta que pressupor os males entre os princípios primários pode gerar uma série de implicações filosóficas deletérias. Plotino, na defesa da harmonia do todo e, por conseguinte, do cosmos sensível, argumenta em favor da articulação metafísica caracterizada pelo encadeamento rigoroso entre as diversas partes:

Dessa forma, aquele que critica a natureza do cosmos não sabe o que faz nem a que ponto chega essa sua ousadia. E isso, porque não conhecem a ordem sucessiva dos primeiros segundos e terceiros, e assim sempre até os derradeiros, e não sabem que não devem ultrajar aqueles que são inferiores aos primeiros, mas devem gentilmente convir com a natureza de todos os seres, correndo ele mesmo para os primeiros, depois de terminar essa tragédia de horrores, como imaginam eles, nas esferas do cosmos, que certamente ‘preparam para eles todas as delícias’ (PLOTINO, II.9[33] 13,1-8, trad. BARACAT, 2006).

Se por um lado os males não podem tem respaldo nos princípios primários, isto é, nas hipóstases, tampouco o cosmos sensível deveria receber essa alcunha. Se Plotino adotasse essa linha, estaria reproduzindo as premissas gnósticas, as quais, por sua vez, tanto expuseram os ideais platônicos a problemas. O estudioso da tetralogia antignóstica demonstra a relevância que a natureza harmônica do cosmos representa o pensamento de Plotino:

Há, ao longo das *Enéadas*, uma tese fundamental sobre a natureza do cosmos: o universo é um todo organizado, harmônico, perfeito, divino e em simpatia consigo mesmo. É a chamada tese “cosmobiológica” dos estoicos, mas que já aparece no *Timeu* e no *Filebo* de Platão. Essa tese apresenta o cosmos como “Animal total” ou como “Animal vivente” ou ainda “Vivente total”, um macrocosmo orgânico e animado comparado ao microcosmo humano e animal. Mas parece que foi Platão quem mais procurou justificar e argumentar em favor dessa tese, antes do estoicismo. No *Timeu*, ele afirma que o cosmos é um grande Vivente que compreende em si todos os outros viventes; e que seria ímpio não pensar que a mais bela obra não tenha sido produzida pelo mais excelente autor. Além disso, o conjunto do universo não seria belo se fosse desprovido de inteligência. Mas como a inteligência só pode se exercer em uma alma, e como a alma só pode se exercer em um corpo, o autor do universo instalou a inteligência em uma alma e a alma em um corpo, formando a mais bela e excelente obra [...] (GOMES, 2019, p. 16-17).

A densidade conceitual presente na proposição de que são positivos os corpóreos e

sensíveis é exemplificada por Plotino. O filósofo engloba tanto seres animados quanto inanimados. O homem é digno de valor, assim como o são os astros. Não é o inteligível estruturado e o sensível caótico. A realidade de um se espelha na do outro. Há uma cooperação entre todas as partes distinguíveis, não havendo descarte de nada que possa desempenhar funções no cosmos:

Pois, se os corpos delas são ígneos, não se as deve temer, uma vez que são simétricas ao universo e à terra, mas sim olhar para suas almas, pelas quais eles mesmos por certo se consideram honoráveis. Todavia, também seus corpos se distinguem em tamanho e em beleza, porque cooperam e colaboram com as coisas que se originam de acordo com a porque natureza, que jamais deixarão de originar-se enquanto existirem os seres primários, e porque complementam o universo e são partes importantes do universo. E se os homens são algo honorável em comparação com os outros viventes, os astros o são muito mais, pois não estão no universo para serem tiranos, mas para fornecerem-lhe ordem e ordenação (PLOTINO, II.9[33] 13, 11-20, trad. BARACAT, 2006).

O fato de haver distinções hierárquicas introduz graus a partir dos quais se podem fazer qualificações diversas. Mas esses conceitos não podem ser absolutizados porque cada um exerce seu papel devido a sua natureza. Não se pode cobrar altura da propriedade de ser profundo. De igual modo, não se pode reivindicar da sensação que ela seja razão e vice-versa. Embora o posterior seja inferior ao primeiro, ele não é mau, como segue argumentando Plotino em favor de critérios gradativos:

E, mais uma vez, não se deve exigir que todos sejam bons nem, porque isto não é possível, criticar prontamente as coisas daqui, mais uma vez, por pensarem que elas não devem diferir em nada daquelas, e não se deve pensar que o mal seja outra coisa que carência em sabedoria, um bem inferior e sempre a caminho do menor; como se alguém dissesse que a natureza é má porque não é sensação, e a sensibilidade, porque não é razão. Se não, serão obrigados a admitir que os males existem também lá: pois lá a alma é pior do que o intelecto e este é inferior ao outro (PLOTINO, II.9[33] 13, 25-35, trad. BARACAT, 2006).

Doravante, pode-se assimilar em que sentido o tratado II.9 apresenta um elogio ao cosmos sensível e, por conseguinte, ao que possui natureza material, de modo a apresentar uma concepção metafísica complexa, portanto não redutiva nem aos princípios intelectivos nem à matéria.

Ao estudar as diferentes filosofias da tradição que trataram da relação da alma com o corpo, Plotino destaca duas doutrinas com as quais ele pretende se confrontar. Há aqueles que pretendem agir como deuses, como se fosse possível ignorar por completo o corpo e como se ele não influenciasse, para o bem e para o mal, o modo de estar no mundo. Por outro lado, há

aqueles, tais como Epicuro, que valorizam de tal maneira os prazeres oriundos do corpo que o levam a condição de fim²⁰⁶. Nesse sentido, acabam por rejeitar tanto a providência quanto, evidentemente, a inteligência responsável por engendrará-la no contexto da cosmologia.

Entre uma espécie de transcendentalismo, tal como parece ser o caso dos gnósticos, a partir da interpretação plotiniana de que eles multiplicam os princípios inteligíveis, e o materialismo de ordem atomista, aproveitado por Epicuro, deve-se elogiar o cosmos sensível, sem atribuir-lhe nem mais nem menos ao que lhe é devido. Apesar de o texto anunciar inicialmente a posição gnóstica, na ordem expositiva, ele elenca primeiro a discussão da filosofia atomista e depois detalha o que será o cerne de seu itinerário no II.9, a saber: suas objeções aos gnósticos. Leia-se a introdução:

Isto, principalmente, não nos deve passar despercebido: o que essas doutrinas causam nas almas dos que as ouvem e são persuadidos a menosprezar o cosmos e as coisas que nele estão. Há, pois, duas doutrinas para a consecução de um fim, uma que postula o prazer do corpo como fim, outra que elege o belo e a virtude e cujo desejo de seus adeptos pende de deus e para deus, como será especulado alhures; Epicuro, por sua vez, suprimindo a providência, exorta a buscar o prazer e o comprazer-se, que era aquilo mesmo que restava; mas esta doutrina, menosprezando ainda mais energeticamente o senhor da providência e a própria providência, desrespeitando todas as leis daqui e a virtude descoberta para todo o sempre, e pondo em ridículo essa temperança, de modo que nada belo seja visto a sobreviver por aqui, acabou com a temperança, com a justiça que é conatural aos caracteres e é aperfeiçoada pela razão e pelo exercício, e de modo geral, com as coisas conforme às quais um homem se tornaria sábio (PLOTINO, II.9[33] 15, 1-18, trad. BARACAT, 2006).

No que concerne à crítica feita ao materialismo de Epicuro, Plotino trata do plano metafísico responsável pela pressuposição do materialismo, mas também das implicações éticas associadas a esse contexto filosófico. O neoplatônico argumenta de maneira sintética²⁰⁷

²⁰⁶ Não parece completamente justa a crítica que Plotino faz a Epicuro. O filósofo do jardim não apostava na busca desenfreada e desmesurada dos prazeres (*hedoné*), mas cultivava a vida simples e a educação dos sentidos. O respectivo estudo indica a maneira restrita com que o prazer é pensado em Epicuro, distante da compreensão vulgar que se tem sobre o hedonismo. Vide, GOMES, 2003, p.158: “Para garantir o atingimento da *aponía* e da *ataraxía*, Epicuro distinguiu: prazeres naturais e necessários; prazeres naturais, mas não necessários; prazeres não naturais e não necessários. Estabeleceu depois que atingimos o objetivo desejado satisfazendo sempre o primeiro tipo de prazer, limitando-nos em relação ao segundo tipo e fugindo do terceiro”. No que diz respeito aos outros aspectos da discussão, trata-se de examinar a coerência da crítica do neoplatônico tendo em vista seus próprios pressupostos e objetivos, os quais são distintos dos de Epicuro.

²⁰⁷ Sobre a maneira condensada com que Plotino agrupa múltiplas e complexas teses e como a partir de pequenos excertos se podem realizar longas análises, leia-se a exposição NINCI, 2016, tradução nossa, p.158: “Eu creio que é significativo que o núcleo central do meu capítulo seja constituído por uma curta passagem das *Enéadas*, em vez de uma longa análise conceitual. E isto porque o pensamento de Plotino é marcado por uma capacidade não usual de concentração: Plotino é capaz de encapsular, até nos mais curtos textos, todas as coordenadas necessárias à expressão das ideias fundacionais de sua filosofia - em outras palavras, seu pensamento como um todo. Vide: “I believe it is significant that the core of my chapter is constituted by a short passage from the *Enneads*, as opposed to a long conceptual analysis. And this [...] because Plotinus’ thought is marked by an unusual capacity for

apresentando pelo menos dois problemas associados à concepção de Epicuro: 1) O filósofo materialista toma equivocadamente o prazer do corpo como fim. 2) Suprime a providência.

Ainda seria possível acrescentar um terceiro e um quarto problema, os quais, entretanto, como se mostrará, não estão textualmente indexados a Epicuro. O terceiro, contudo, está praticamente embutido no segundo, qual seja: 3) Menospreza o Senhor da providência (metáfora para princípio inteligente). Essa crítica foi direcionada aos gnósticos, mas é aplicável a Epicuro. O quarto, por sua vez, é textualmente exclusivo aos gnósticos, mas também se fará o exercício de pensá-lo em função da leitura plotiniana de Epicuro: 4) Destitui a virtude temperança (*sophrosyne*)²⁰⁸ de sua relevância filosófica.

Em linhas gerais, apenas para facilitar a apreensão adequada da exposição de Plotino, pode-se sumarizar a filosofia de Epicuro²⁰⁹ como apoiada sobre ideias atomistas, segundo as quais o que existe é fruto da agregação e desagregação dos átomos. Estes, por sua vez, definem-se como princípios infinitamente minúsculos, incapazes de serem apreendidos enquanto tais. São indivisíveis, infinitos, imutáveis e juntamente com o vazio explicam a dinâmica da *phýsis*, isto é, a complexidade da natureza manifestada na reunião desses átomos que compõe os corpos materiais, esses sim percebidos pela sensação (*aisthesis*)²¹⁰.

A faculdade da sensação da qual o homem é dotado é a fonte fundamental do conhecimento²¹¹. O engano, para Epicuro, portanto, não pode residir nas sensações, mas nas opiniões que se emitem sobre aquelas. Não posso estar enganado a respeito de sentir ou não sentir determinado corpo. Mesmo a noção de alma pode ser assimilada como um modo mais sutil de disposição dos átomos. Assim, a antropologia filosófica não precisa recorrer a nada que

concentration: Plotinus is capable of encapsulating even in the shortest of texts all the coordinates necessary to express the foundational ideas in his philosophy – in other words, his thought as a whole”.

²⁰⁸ Para uma leitura introdutória desse conceito: cf. SILVA, 2018.

²⁰⁹ O meio adotado nesse trabalho para referenciar o texto clássico de Epicuro segue a compilação de Diogenes Laércio, em que “DL” é a abreviação de Diôgenes Laértios, “X” é o número do livro em algarismos romanos, no qual se encontra as Cartas de Epicuro, e o número “40”, por exemplo, seguido após o livro, indica a passagem específica do texto.

²¹⁰ DL X, 40-41, p.292. “Se aquilo que chamamos vazio ou espaço, ou aquilo que por natureza é intangível, não tivesse uma existência real, nada haveria em que os corpos pudessem estar, e nada através de que eles pudessem mover-se [...] Além dos corpos e do vazio nada pode ser apreendido pela mente nem concebido por si mesmo ou por analogia, já que os corpos e o vazio são considerados essências inteiras e seus nomes significam, por isso, essências realmente existentes e não propriedades ou acidentes de coisas separadas. Além disso, alguns corpos são compostos, enquanto outros são os elementos de que se compõe os corpos compostos. Esses elementos são os átomos, indivisíveis e imutáveis [...]”.

²¹¹ DL, op. cit., X, 32, p. 290: “A veracidade das sensações é garantida pela existência efetiva das percepções imediatas. Ver e ouvir são tão reais quanto sentir a dor; logo, é necessário que nossas inferências sobre aquilo que não cai no âmbito dos sentidos provenham do mundo dos fenômenos”.

extrapole aos átomos e às sensações.

O modelo atômico propicia a Epicuro compreender, por exemplo, que o homem não deve temer a morte porque sua alma não será castigada pelos deuses nem sofrerá qualquer tipo de infortúnio. Tal pensamento se ampara no pressuposto de que tanto o corpo quanto a alma, compostos por átomos, uma vez desagregados, reorganizam-se em outras configurações atômicas e não mais serão motivo de dor²¹². Nesse sentido, a tarefa ética fundamental consiste em um projeto de educação dos sentidos para o cultivo dos prazeres (*hedoné*) e para a imperturbabilidade (no corpo, *aponia*; na alma *ataraxia*). O sofrimento deve ser evitado e o prazer cultivado²¹³.

Plotino entende que, ao pressupor que além dos estímulos sensoriais existem aqueles oriundos da razão, não é correta essa concepção que toma o prazer como fim. Não é desprezível o que se obtém da sensopercepção (*aisthesis*), mas ela não é um fim em si mesmo nem um fim a ser buscado pelo homem. Trata-se de apreender o caráter imagético dos sensíveis e de valorizá-los nessa dimensão. Evidentemente, os filósofos em análise partem de perspectivas e vocabulários distintos, mas são esses os motivos subjacentes à crítica introduzida por Plotino no referido capítulo quinze.

Na medida em que a natureza se dinamiza em função de mecanismos de agregação e desagregação dos átomos, conseqüentemente o materialismo de Epicuro não irá admitir a ideia de providência, pois não faria sentido pressupor causas mais fundamentais aos átomos, para além dos quais não há nada. Plotino diverge dessa posição porque identifica no cosmos sensível princípios intelectuais que ordenam as experiências sensíveis, conferindo-lhes parâmetros não redutivos a percepção. Mitchell resume os pontos centrais da concepção plotiniana sobre a providência²¹⁴:

O exame do tratado de Plotino sobre a providência mostra que ele identifica a

²¹² DL, op. cit., X, 124, p. 312 : “Acostuma-te a crer que a morte nada é para nós. Efetivamente, todos os bens e males estão na sensação, e a morte é a privação das sensações. Logo, o conhecimento correto de que a morte nada é para nós torna fluível a mortalidade da vida, não por atribuir a esta uma duração ilimitada, mas por eliminar o desejo de imortalidade”.

²¹³ DL, op. cit., X, 131, p. 313, grifo nosso. “O hábito de alimentar-se com simplicidade, e não suntuosamente, não só garante a boa saúde e faz com que o homem enfrente sem hesitação as inevitáveis necessidades da vida, mas ainda o predispõe melhor a apreciar as mesas suntuosas que se lhe oferecem às vezes, e o torna destemeroso diante da sorte. Então, quando dizemos que **o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo** com a voluptuosidade dos dissolutos e **com os gozos sensuais**, como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão; **por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma**”.

²¹⁴ Para aprofundamento no tema da providência, é indispensável a leitura dos tratados: III.2[47] *Sobre a Providência I*; III.3[48] *Sobre a providência II*.

providência com o próprio ser do universo, caracterizada a providência como uma ordem ou arranjo. Ressalta essa caracterização ao se referir ao *Kósmos*, enfatizando que a atividade da providência se estende do inteligível a todas as partes do sensível. Ele usa várias metáforas para esse ordenamento: a unidade de uma harmonia ou sinfonia musical [...], a liderança empreendida por um general militar, os recursos do corpo vivo para curar doenças [...]. No contexto de seu sistema metafísico de emanção da realidade a partir do primeiro princípio, o Um, a providência não é uma *arché*, mas está relacionada ao *Noûs* como um dos seus aspectos especificados por um qualificador temporal. A providência é a operação do *Noûs* no mundo sensível providenciando para o futuro. O cosmos é sempre vir-a-ser, subsistindo e sendo conservado pelo *Noûs*. É necessário que ele estabeleça uma ponte entre o inteligível e o sensível. Como um agente tanto do *Noûs* quanto da Alma, o *Lógos* está envolvido em ambos [...] É essa combinação entre *Noûs* e *Lógos* que produz ordem no mundo. Embora a providência atinja toda a realidade, não é uma ordem controladora, ele [Plotino] insiste na liberdade humana e na responsabilidade moral ao decidir como responder às condições (MITCHELL, 1997, tradução nossa, p.1)²¹⁵.

Assim, o neoplatônico atribui à providência a existência de ordem no cosmos. A ideia de um princípio racional (*Lógos*) emanado entre o *Noûs* e a Alma garante a integração entre a constituição dos sensíveis - em constante vir-a-ser – e as suas causas intelectivas. É preciso ser dito também que, embora Plotino admita a providência, contra Epicuro, esta concepção se distingue da posição estoica por, entre outras coisas, superar o fatalismo, ao sustentar tanto a transcendência quanto a espontaneidade geradora do *lógos*. É por essa razão, inclusive, que Mitchell acertadamente assinala que Plotino defende a liberdade e a responsabilidade moral humana, mesmo considerado o contexto da providência.

No que diz respeito ao menosprezo ao “senhor da providência” referido aos gnósticos, mas que está implícito na descrição de Plotino de que Epicuro suprime a providência, trata-se de uma derivação ou desdobramento do ponto anterior. Isto é, deve-se entender essa expressão como uma figura de linguagem que pretende sustentar o seguinte argumento: se não for reconhecido que o cosmos é ordenado, naturalmente se terá rejeitado os eventuais princípios

²¹⁵ “The examination of Plotinus' providence treatise shows that he identifies providence with the very being of the universe, characterizes providence as an order or arrangement, underscores that characterization by referring to the *kósmos*, emphasizing that the activity of providence extends from the intelligible world to every part of the sensible world. He uses various metaphors for this ordering: the unity of a musical harmony or symphony [...] the leadership given by a military general, the living body's resources for healing illness [...]. Within the context of his metaphysical system of the emanation of reality from the first principle, the One, Providence is not an *arché*, but is related to *Noûs* as one of its aspects and specified by a temporal qualifier. Providence is the operation of *Noûs* in the sensible world providing for the future. *Noûs* confers on the universe its very existence. The *kósmos* is forever becoming, subsisting and being conserved by *Noûs*. It is necessary for him to establish a bridge between the sensible intelligible worlds. As an agent of both *Noûs* and Soul, the *Lógos* is involved in both [...]. It is this combination of *Noûs* and the *Lógos* flowing from it which produces order in the world. Although providence reaches all of reality, it is not a controlling order, he insists on human freedom and moral responsibility in deciding how to respond to conditions”.

que teriam engendrado ordem no universo. Logo, Plotino enfatiza sua crítica ao materialismo no âmbito da questão da providência, de modo a delinear o que para ele é extremamente problemático: desconhecer o ordenamento do cosmos sensível e as causas que lhe são inerentes.

No que concerne a uma espécie de esvaziamento da virtude (*sophrosyne*), aparentemente atrelada a Epicuro na tradução “mas esta doutrina, menosprezando ainda mais energeticamente o senhor da providência e a própria providência, desrespeitando todas as leis daqui e a virtude” (II.9[33] 15, 10-15), é preciso esclarecer que ela textualmente se refere aos gnósticos, bem como tudo o que se diz na sequência, conforme explicitam Gerson e Ullmann²¹⁶.

Entretanto, não seria absurdo supor que essa crítica também poderia ser implicada a abordagem de Epicuro, seguindo as premissas interpretativas de Plotino. O argumento do neoplatônico, especificamente nesse caso, relaciona-se ao fato de que a sabedoria humana e as suas virtudes dependem de haver na ordem sensível paralelo com a ordem inteligível que lhe serviria de modelo. Logo, se rejeitada a atuação da providência no âmbito sensível, enfraquece-se a possibilidade de desenvolvimento da virtude. Essa é a tônica da crítica aos gnósticos nesse aspecto ético.

Não obstante, a fim de lançar luz sobre qual seria a leitura plotiniana sobre a virtude no que diz respeito às suas críticas a Epicuro, pode-se recorrer, por exemplo, à concepção do papel dos prazeres em sua reflexão sobre a felicidade. Ao se afastar da tese de que a vida boa seria resultado do prazer, tal como supõe Epicuro, o neoplatônico parece associar o homem virtuoso àquele que consegue se utilizar da razão para ponderar sobre o bem, enquanto o vício consistiria no exclusivo desfrute do prazer corpóreo sem o seu devido exame. Essa linha raciocínio é perseguida pelo segundo capítulo do respectivo tratado dedicado à felicidade:

[...] se sustentam que o bem é a afecção e o viver bem é esse [...] estado em que alguém sabe que o bem lhe está presente, devemos perguntar a eles se esse alguém vive bem porque sabe que lhe está presente o que está presente, ou se ele deve saber não apenas que é prazeroso, mas que esse é o bem. Entretanto, se é preciso saber que isso é o bem, isso não é trabalho da sensação, mas de uma faculdade [...] superior [...]. Portanto, o bem viver não cabe àqueles que se comprazem, mas àquele que é capaz de saber que o prazer é o bem. Com certeza, a causa do bem viver não será o prazer, mas o poder de julgar que o prazer é o bem. E a capacidade de julgar é superior à que concerne à afecção; pois é razão ou intelecto, enquanto que o prazer do sujeito que recebe é afecção: de modo algum o irracional é superior à razão (PLOTINO, I.4[46] 2,

²¹⁶ GERSON, 2018, p.229, grifo nosso: “but this [**Gnostic**] doctrine criticized the sovereign lord of providence and providence itself in a still more sophomoric manner; it belittled all of the laws of this world, and ridiculed the virtues”. ULLMANN, 2002, p.106-107, grifo nosso: “ao que passo que **essa** (= **doutrina dos gnósticos**) é bem mais temerária, porque ridiculariza a virtude da temperança”.

15-25, trad. BARACAT, 2006).

Dessa forma, do ponto de vista da argumentação filosófica, não causaria estranheza se as críticas finais do capítulo quinze fossem dirigidas a Epicuro, no que se refere à virtude, em vez de terem sido encaminhadas aos gnósticos. Haja vista que há um problema comum a essas doutrinas: o da providência. Nesse aspecto, são intercambiáveis as respectivas críticas, salvaguardadas as particularidades dos seus modelos teóricos.

Dando sequência ao apontamento de elementos presentes no pensamento de Plotino que o levariam a imputar o problema da virtude a Epicuro, pode-se reforçar o argumento de que o atendimento ao corpo desencadeia vícios e enfraquece a virtude. Segundo Brandão, quando a alma se concentra no corpo passa a ter apetites desmedidos e com isso se multiplicam os vícios:

A considerar a vida do composto como sua própria vida, esquecendo sua natureza imaterial, a alma se torna cheia de falsas opiniões. Temendo sua aniquilação com a destruição do composto, o que é inevitável, dado seu fundamento corpóreo, ela passa a ter medo e, voltada para o sensível e concentrando no corpo, visando sua gratificação, passa a ter apetites desmedidos. Com isso, os vícios se multiplicam (BRANDÃO, 2012, p.193).

De outro modo, a prática da virtude envolve não o pleno atendimento às sensações, mas o cultivo das experiências corpóreas reguladas pela contemplação racional. Em outras palavras, só é possível distinguir o que é vicioso do que é virtuoso se houver um paradigma orientador. A passagem do tratado sobre as virtudes esclarece que tal conceito precisa introduzir métrica e ordem aos desejos:

Por conseguinte, as virtudes cívicas [...] nos ordenam realmente e nos tornam melhores, porque delimitam e metrificam os desejos e, em geral, metrificam as afecções e eliminam as falsas opiniões através daquilo que é absolutamente melhor e pelo qual as virtudes são delimitadas e são exteriores ao sem-metro e ao sem limite, por estarem de acordo com o que está metrificado; e, porque elas mesmas foram delimitadas, exatamente enquanto metro da alma na matéria, se assemelham ao metro de lá e possuem um vestígio do melhor de lá (PLOTINO, I.2[19] 2, 15-20, trad. BARACAT, 2006).

Todavia, se há apenas matéria ou corpos compostos de átomos²¹⁷, qual seria o referencial cognitivo para diferenciar essas duas categorias éticas? A ideia de que o prazer é um fim não oferece recursos teóricos para avaliar quais prazeres seriam viciosos, pelo menos não sem perfazer uma lógica circular de recorrer à sensação para explicar ela mesma.

²¹⁷ Esse trabalho pressupõe o uso de matéria como inferência ao campo semântico dos corpos e dos átomos, pois como bem adverte o estudo de Stanford (KONSTAN, 2018, grifo nosso): “As for bodies (note the plural: **Epicurus does not typically speak of matter *per se***) and void as the basic physical principles, the senses, Epicurus affirms, testify to the existence of bodies”.

Nesse sentido, implícita a objeção aos gnósticos, a qual será discutida adiante, pode-se perceber uma contraposição semelhante ao materialismo porque este também leva ao enfraquecimento do exercício da virtude. Sem parâmetros ontoepistemológicos para se aspirar ao Bem, a ordem sensorial fica desprovida de meios para tentar se aproximar, ainda que precariamente, da Beleza em si - responsável por tornar possível a predicação da experiência sensível como bela.

Após ter sido ampliado o horizonte crítico a partir do qual Plotino apreciou a doutrina epicurista, é válido direcionar a atenção para as objeções que o neoplatônico faz aos gnósticos, as quais, na verdade, representam um agravamento do que Plotino atribui ao materialismo de Epicuro. Em outras palavras, o licolitano entende ser mais danosa a filosofia gnóstica do que a epicurista. Não é despropositadamente que ele adjectiva “mais energicamente” quando se refere ao presente grupo:

Mas esta doutrina, menosprezando ainda mais energeticamente o senhor da providência e a própria providência, desrespeitando todas as leis daqui e a virtude descoberta para todo o sempre, e pondo em ridículo essa temperança, de modo que nada belo seja visto a sobreviver por aqui, acabou com a temperança, com a justiça que é conatural aos caracteres e é aperfeiçoada pela razão e pelo exercício, e de modo geral, com as coisas conforme às quais um homem se tornaria sábio (PLOTINO, II.9[33] 15, 10-18, trad. BARACAT, 2006).

Ou seja, ao negar os instrumentos cognitivos disponíveis ao homem, capazes de lhes tornar perceptível o mundo que o cerca, o gnóstico trilha um caminho teoricamente complicado. A sensopercepção é o que pode servir de subsídio à análise – ensejada pelo assombro causado pela beleza sensível - de que devem existir causas mais primordiais para justificar o fato de que a percepção possui determinada natureza e não outra.

Entretanto, quando se rejeita o postulado de uma homologia entre o sensível e o arquétipo, como fazem os gnósticos ao não reconhecerem a providência no cosmos sensível, parecem se esgotar os recursos teóricos propedêuticos ao ato de se cogitar a perfeição da ordem inteligível ou espiritual, se partirmos da perspectiva gnóstica. Sobre a ruptura entre esses planos atribuída aos gnósticos, o filósofo assevera: “Isto, principalmente, não nos deve passar despercebido: o que essas doutrinas causam nas almas dos que as ouvem e são persuadidos a menosprezar o cosmos e as coisas que nele estão” (PLOTINO, II.9[33] 15, 1-5, trad. BARACAT, 2006). Consequentemente, se não há providência no cosmos sensível, como haverá no inteligível? É o que questiona Plotino na continuidade do argumento:

Desde que se nega que a providência se estenda aos seres deste mundo ou a qualquer, como se pode ser piedoso? Como podem ser consoantes consigo mesmos? Pois eles, por sua vez, dizem que há providência apenas para eles. Mas quando estiveram lá ou estando também aqui? Se quando estavam lá, como vieram? Mas, se aqui, como ainda estão aqui? (PLOTINO, II.9[33] 16, 15-19, trad. BARACAT, 2006).

A posição crítica de Plotino aos gnósticos, concernente à sua defesa do sensível em detrimento da rejeição do cosmos propalada por este grupo de pensadores, pode causar estranheza ao leitor que tenha se acostumado a interpretar Plotino como integrante de uma tradição que nega o corpo e a natureza material. Em alguns momentos, ele atribui predicados negativos a esses conceitos, sugerindo tratar com desprezo o que é sensível, propondo até mesmo uma espécie de fuga dessas experiências corpóreas (cf. I.6[1] 8, 22-28)²¹⁸.

Em outros contextos, contudo, ele ressalta a existência da beleza sensível (Cf. II.9[33] 16, 36-56), a dignidade dos corpos e a função cosmológica da matéria como receptáculo (conforme argumentado nos textos I.8[51] e II.4[12]). Essa configuração retórica pode ser repensada se os textos forem analisados em conjunto e posicionados cada um deles nas suas cercanias teóricas, quais sejam: objetivos, métodos e questões específicas.

Em outras palavras, se Plotino pudesse responder a indagação sobre por que ora aparentemente negativa ora positiva sua descrição do que é material, talvez dissesse que está fazendo isso em um contexto muito específico, no qual está a comparar a matéria com os inteligíveis, por exemplo. O que não quer dizer que ele não admire o valor dos sensíveis.

Essa interpretação pode ser respaldada quando ele considera “o investigar acerca dessas coisas não é próprio do homem razoável”, conforme excerto citado na sequência. Ou seja, ele assume como evidente que o sensível participa da beleza e que o cosmos como um todo é produto de causas inteligentes que o ordenam. Para Plotino, esse pressuposto é elementar ao modo platônico de pensar a filosofia:

[...] e o investigar acerca dessas coisas não é próprio do homem razoável, mas de alguém cego e completamente desprovido tanto de sensibilidade quanto de intelecto e que está a léguas de ver o cosmos inteligível, alguém que não olha este cosmos. Pois que música seria um homem que, tendo visto a harmonia no inteligível, não fosse movido ao escutar a que está nos sons sensíveis? Que especialista em geometria e em números não se deleitaria ao ver através dos

²¹⁸ Ao chegar à conclusão de que terminologias como “fuga” conotam metáfora e não uma intenção real de Plotino de rejeitar o corpo, o respectivo estudo descarta qualquer possibilidade de identificação entre o tratamento negativo que os gnósticos conferem aos sensíveis e a maneira particular como Plotino estrutura seu pensamento, ULLMANN, 2002, p.110-111: “Em face de tudo isso, concluímos carecer de fundamento a afirmação de que Plotino era gnóstico. Pelo contrário, a visão gnóstica de mundo e do homem dos seus opositores deveu parecer-lhe uma caricatura do seu pensamento”.

olhos o simétrico, o proporcional e o ordenado? Se nem mesmo em pintura aqueles que vêem através dos olhos as obras de arte vêem de modo igual as mesmas coisas, mas reconhecem na obra sensível uma imitação da que está no inteligível, perturbam-se e alcançam a reminiscência da obra verdadeira; é exatamente a partir dessa experiência que se movem os amores. Agora, se quem vê a beleza bem representada em um rosto se transporta para lá, haverá alguém de pensamento tão preguiçoso e que não será movido a nada outro que, olhando para a totalidade das belezas presentes no sensível, e a totalidade da simetria, e este grandioso ordenamento, e a forma transluzente nos astros embora sejam distantes, não deduza disto, - e a veneração o arrebatada -, a partir dessas conseqüências, como são aqueles inteligíveis? Então, esse nem compreendeu estas coisas nem viu aquelas (PLOTINO, II.9[33] 16, 36-56, trad. BARACAT, 2006).

Esse juízo feito por Plotino foi seguido à retomada do argumento de que os gnósticos assumem uma providência imperfeita e com isso, ao depreciarem a obra, desvalorizam também o artífice. Como não depreender da música, da geometria, das proporções e obras de arte a participação na beleza inteligível?

O licopolitano atribui preguiça intelectual àqueles que não conseguem perceber a beleza do cosmos sensível. Tal é a importância que o filósofo confere ao material que ele assevera que quem não é capaz de contemplar o belo sensível jamais ascenderá à beleza inteligível. O elogio de Plotino ao sensível não é mero efeito retórico, mas expressa uma genuína admiração e até veneração a totalidade do que se apresenta tanto a razão quanto a percepção. Essa obra de arte – para usar os termos do filósofo – é *mimesis* do inteligível.

Talvez se se dissesse, então, que não foi o neoplatonismo de Plotino o responsável pela depreciação da corporeidade na história da filosofia, mas sim o platonismo que o precedeu²¹⁹. Todavia, o próprio filósofo argumenta que essa é uma distorção dos diálogos platônicos, bastando para chegar a essa conclusão a apreciação da análise generosa feita pelo Mestre da academia do cosmos como derivado do inteligível. O licopolitano espera com isso fazer justiça aos diálogos:

Entretanto, mesmo que lhes tenha acontecido de odiar a natureza do corpo porque o ouviram o tanto que Platão repreendeu ao corpo pelos tipos de impedimentos que põe a alma - ele disse que toda natureza corpórea é inferior -, eles deviam, suprimindo-a com a pensamento, ver o que resta uma esfera inteligível circunscritiva da forma sobre o cosmos [...] (PLOTINO, II.9[33])

²¹⁹ Sobre a confusão histórica que se fez entre supostas ideias do platonismo e interpretações gnósticas dessas teses, ULLMANN, 2002, p.95: “Durante séculos, exerceu influxo a ideia platônica de *gnôsis* como sinônimo de conhecimento. Porém, com o correr do tempo, ela sofreu profundas mudanças, revestindo-se de sentido religioso-soteriológico. Correntes de pensamento houve, que se diziam intérpretes de Platão; no entanto, fizeram um amálgama de ideias místicas e cristãs, que resultou em doutrinas salvíficas escusas, abrangidas pelo termo genérico de gnosticismo”.

17,1-7, trad. BARACAT, 2006).

Plotino orienta como deveria ser feita a leitura adequada do empreendimento cosmológico: reconhecendo as virtudes do artífice em todos os seus feitos, o que inclui conferir beleza e bondade ao cosmos sensível. Os corpos participam da beleza por representarem a ordem do cosmos inteligível:

[...] é assim que deviam refletir a respeito do cosmos, atribuindo à alma do cosmos tanta potência quanto ela usou para fazer que a natureza do corpo, que não era bela, participasse da beleza na medida em que era capaz de embelezar-se; e é precisamente isso o que move as almas, divinas que são (PLOTINO, II.9[33] 17, 17-23, trad. BARACAT, 2006).

Dessa harmonia do todo e do fato de que as partes são integradas, decorre que ou se valoriza a beleza inteligível e sensível ou se deve desprezar ambas. Não há meio termo em relação a essas questões. Por isso, a oposição radical de Plotino contra os gnósticos. É razoável negar todo o conjunto de sensopercepções que dignificam aquilo que é composto de matéria? O filósofo considera até mesmo experiências do cotidiano e as ressalta como reveladoras da beleza:

Mas, quando disserem que menosprezam a beleza daqui, bem fariam em menosprezar também a beleza nas crianças e nas mulheres, para não cederem à lascívia. Mas deve-se saber que eles não se vangloriariam se fosse feio o que menosprezam, mas que o desprezam depois de terem dito que é belo; e como as repartem? Em seguida, que não há a mesma beleza na parte e no todo, em todos e o no universo; e, ademais, que há belezas tais, tanto nos sensíveis quanto nos particulares, como a dos daímones, que nos faz admirar seu produtor e acreditar que provêm de lá, e declarar a partir daqui que a de lá é uma "beleza inconcebível", sem nos atermos a estas coisas, mas indo destas para aquelas, mas sem desprezar estas; e se são belas também em seu interior, deve-se dizer que o inferior é consoante ao exterior (PLOTINO, II.9[33] 17, 28-38, trad. BARACAT, 2006).

O cosmos sensível é belo, embora possua suas particularidades em relação aos inteligíveis. No que se refere às limitações inerentes ao que é material, deve-se tomar os devidos cuidados e isso impõe uma educação voltada para o cultivo das virtudes. Por outro lado, rejeitar a natureza daquilo que é corpóreo está fora de cogitação.

Deve-se sempre admitir a ambiguidade da experiência sensível, a saber, os efeitos que ela pode produzir em termos de enganos epistemológicos e vícios potenciais; bem como a possibilidade de ascensão aos inteligíveis e formação de virtudes que imponham medida. Sobre a interpretação desse trecho do tratado antignóstico, é elucidativo o estudo que respalda a

compreensão trilhada até aqui de que se deve valorizar a corporeidade e a sensibilidade em Plotino:

Nesse sentido, a contemplação superior não consiste em uma fuga e evasão da sensação, mas em uma metamorfose e transformação do olhar sensível. Logo, é preciso reconhecer a beleza sensível para, por uma espécie de reminiscência e aprofundamento, irmos destas para aquelas (das sensíveis para as inteligíveis), sem nos atermos a estas; porém, sem denegri-las e desprezá-las. Por conseguinte, não permanecer estagnado apenas no nível dos sensíveis não significa, para Plotino, repudiá-los; pelo contrário, pois, reconhecer verdadeiramente sua beleza consiste em contemplar e reconhecer sua origem. Denegrir e odiar a casa sensível não é, então, decididamente para Plotino, sinal de libertação e sabedoria; mas, mais propriamente, sinal de ignorância e de paixão camuflada e travestida (GOMES, 2013, p. 93).

Até aqui se pode inferir do tratado II.9 que, sendo belo o cosmos sensível, a matéria não o compromete ontoaxiologicamente. A natureza material, por outro lado, não é fortuita, mas necessária à concepção do sensível. Todavia, em relação ao inteligível, o próprio corpo é tematizado como inferior. A matéria, por ser indeterminada, é comparada a uma “escuridão”. Essa descrição complexa da ontocosmologia plotiniana é também associada a dois impulsos complementares que dialogam no seio da filosofia de Plotino. Antes de chegar a essas duas espécies de vocações, o intérprete menciona as oscilações aparentes às *Enéadas*:

Ele [Plotino] revela certa insegurança ao lidar com a relação entre a matéria e o mal. Por um lado, ele parece pensar que a paixão religiosa é mais bem percebida como uma fuga da prisão do corpo; por outro lado, ele insiste, contra os gnósticos, que o material não deve sua existência à perda de asas por parte da alma (II.9.41), e que a matéria, longe de ser privada da alma, é profundamente penetrada por ela (II.9.3,17). Além disso, não é uma emissão vergonhosa e acidental do *pleroma*, mas, pelo contrário, é a imagem mais adorável que poderia haver do mundo espiritual (II.9.4,26) (MEREDITH, 1985, p.391, tradução nossa.)²²⁰.

Em seguida, o estudo apresenta uma hipótese sobre o porquê de Plotino tratar o tema, recorrentemente, de maneira ambígua: “Parece plausível que Bréhier está correto ao sugerir que há em Plotino um conflito entre dois caminhos opostos de pensamento: o pessimismo religioso e o otimismo metafísico” (MEREDITH, 1985, p.393, tradução nossa)²²¹.

²²⁰ “He betrays a certain unsureness in his handling of the relationship of matter and evil. On the one hand he seems to think that the religious passion is best realized as an escape from the prison of the body; yet on the other hand he insists, against the Gnostics, that the material does not owe its existence to loss of wings on the part of the soul (II.9.41), and that matter, far from being deprived of soul, is deeply penetrated by it (II.9.3,17) and, further, is no shameful and accidental emission from the *pleroma*, but on the contrary the loveliest image there could be of the spiritual world (II.9.4, 26)”.

²²¹ “It seems probable that Bréhier is correct in suggesting that there exists in Plotinus a conflict between two opposed ways of thinking, the religious pessimism and the metaphysical optimism”.

A retomada dessa tese de Bréhier é importante porque ela expressa duas perspectivas diferentes que igualmente são respaldadas pelas *Enéadas* de Plotino. Por um lado, a tarefa mística de buscar a união com o Uno, citada na abertura do tratado IV.8²²², por se mostrar urgente a necessidade de defender o desprendimento em relação às experiências corpóreas e mesmo racionais, a fim de que se almeje chegar a experiência mística propriamente dita. Por isso, não é de se surpreender que retoricamente o filósofo utilize adjetivos críticos à matéria, aos corpos e aos sensíveis de um modo geral.

Por outro lado, do ponto de vista metafísico, é necessário que o Uno, tão buscado pelo filósofo, sendo perfeito, emane sempre o que é excelente. Nesse sentido, tudo que provém do Uno, por mais distante e múltiplo que seja, tem de ser considerado em algum nível bom, e mal apenas como negação do bem que lhe falta. Não se pode separar a metafísica da mística, mas essa divisão didática permite entender a maneira ambígua com a qual o filósofo aborda a matéria e os sensíveis.

A concepção que reúne as duas perspectivas aparentemente antagônicas pode ser apreendida no capítulo dezoito, pois reconhece tanto o aspecto negativo quanto positivo dos corpos. É expressa a possibilidade de o homem ser afetado por viver em um corpo, que é proveniente do risco de se tomá-lo como o único canal possível de conhecer a si mesmo e o universo; assim como o é a possibilidade da convivência com o corpo sem que produza efeitos danosos, se forem exercitadas as virtudes. Se por um lado o que é material pode distanciar o homem da verdade, igualmente pode ser o ponto de partida para a ascensão aos princípios intelectivos que viabilizam as experiências sensíveis:

Pois, ora, legítimo é não coligar-se em parentesco com aqueles que são vis, mas com os que se tornaram bons e que não são corpos, mas almas em corpos e capazes de habitar neles de um modo que é mais próximo à morada da alma do todo no corpo universal. E isto consiste em não nos chocarmos nem ouvirmos aos prazeres exteriores que nos sobrevêm, ou não nos perturbamos com as coisas que são vistas, ainda que sejam duras. No entanto, a alma do universo não é golpeada: pois não tem por quem; mas nós, aqui estando, podemos já repelir os golpes através da virtude, tornando alguns deles menores pela grandeza de nosso pensamento, ao passo que outros, por nosso vigor, sequer nos golpeiam (PLOTINO, II.9[33] 18, 20-31, trad. BARACAT,

²²² IV.8[6] 1,1-10: “Muitas vezes ocorreu-me ser retirado de meu corpo e conduzido a mim mesmo [...] e então ver uma Beleza Maravilhosa, tornando-se ainda maior a clareza de que pertença à ordem superior dos seres por ter realizado em ato a mais nobre forma de vida; ter-me identificado com a divindade; ter vivido o seu ato e me situado acima de tudo quanto é inteligível, exceto o Supremo. No entanto, depois dessa estadia na região divina, quando desço da Inteligência ao raciocínio, pergunto-me perplexo como é possível minha Alma estar neste corpo? [...]”. Nesse trecho inicial, Plotino, como alerta Sommerman (cf. PLOTINO, 2000, p.81), fala de maneira pontual sobre sua intrigante experiência mística.

2006).

O arremate do tratado segue a linha interpretativa que integra a beleza do cosmos inteligível e a do sensível, retratando o que possui natureza material como reflexo da ordem imposta pelos princípios inteligentes (*lógoi*) resultantes do longo processo emanativo que perpassa o Uno, o Intelecto e a Alma. Em outras palavras, o sensível é a melhor imagem possível: “e, além disso, não é uma emissão vergonhosa e acidental do *pleroma*, mas, pelo contrário, é a imagem mais adorável que poderia haver do mundo espiritual” (MEREDITH, 1985, p.391, tradução nossa).

Não é solitária a leitura segundo a qual Plotino trabalha de maneira complexa a sua valoração dos sensíveis e do que é material. Ullmann, partindo desse mesmo horizonte compreensivo de que cosmos sensível, mundo, corpo e matéria podem ser articulados como partes de um mesmo campo lexical, reconhece ter Plotino superado um dualismo semelhante ao gnóstico em prol de uma construção metafísica mais integral na qual tanto inteligível como sensível são belos. A matéria enquanto substrato do mundo sensível, que é belo, não parece representar fielmente a instância metafísica completamente destituída de referência ao processo emanativo principiado pelo Uno:

Antes de Plotino tomar nítida posição antignóstica, encontram-se teorias, em vários tratados das *Enéadas*, que, por seu dualismo acentuado, parecem assemelhar-se às ideias dos gnósticos: a concepção do corpo como mau, a morte como libertação, a condenação das coisas materiais, um certo pessimismo, etc. Cumpre notar que, apesar das analogias entre Plotino e os gnósticos, o problema inicial do velho sábio grego é idêntico ao deles e ao de sua época – salvar a alma e libertar-se do mundo. Na evolução do seu pensamento, Plotino atenua o dualismo e considera a matéria, i.é, o mundo belo, servindo de degrau para elevar-se à Beleza em si, ao Uno (ULLMANN, 2002, p.107-108).

A hipótese que parece mais plausível é que quando Plotino adotou uma espécie de dualismo metodológico ao realizar sua exposição orientada pelo objetivo de enaltecer o inteligível, não quis nem mesmo nesse contexto rejeitar o que é material e corpóreo, mas exercitar o apelo retórico de reforçar a importância de não se parar o exercício da filosofia no estágio da percepção sensível. Nos momentos em que efetivamente se dedicou a pensar o cosmos sensível e aquilo que é composto de matéria, sempre valorizou o âmbito dos sensíveis, até que ofereceu um verdadeiro elogio ao cosmos e à materialidade do mundo no tratado II.9[33].

Contudo, não se pode confundir o conceito de matéria “*per se*” com a natureza material do cosmos. Em relação à matéria, ao ser a instância metafísica qualificada como “última” e por

ser destituída de inteligibilidade, Plotino a entende como explicação para a “escuridão” ou esterilidade produtiva, não sendo possível à matéria engendrar como sempre ocorrera em todos os níveis metafísicos. Como não-ser e privação, o neoplatônico não exime a matéria do mal. Mas o fato de a matéria estar vinculada ao processo emanativo principiado pelo Uno e de exercer função cooperativa à empresa do cosmos, inquieta o leitor da filosofia de Plotino sobre a associação matéria-mal, o que ainda demanda análise.

3.9 SÍNTESE SISTEMÁTICA DOS TRATADOS

Após analisar pelo menos oito²²³ tratados expressivos do conjunto de textos nos quais Plotino aborda os conceitos e a relação matéria e mal no contexto de sua metafísica²²⁴, pode-se dar suporte textual a alguns postulados incipientemente explanados nos capítulos iniciais dessa pesquisa. Assim, propor uma articulação sistemática dos argumentos pertinentes e ensaiar a formulação de uma concepção geral a ser objeto de análise interpretativa à luz de um debate oportunizado pela literatura especializada.

Para embasar essas inferências, é oportuno indicar, de maneira sumária, as principais teses dos tratados nos quais Plotino aborda o tema em estudo. O tratado **II[6]** de Plotino nos oferece elementos propedêuticos para compreender o tópico da pesquisa. Nele, o neoplatônico se propõe a pensar a natureza do Belo, apresentando o inteligível como belo em si e o sensível como belo na condição de participante da Forma. No bojo dessa explicação, faz-se uma comparação entre os dois conceitos, constitui-se uma hierarquia segundo a qual é superior o inteligível e inferior o sensível. O que, à primeira vista, pode reforçar a intuição de que o neoplatonismo se alinha a correntes filosóficas que desprezam o corpo.

Ao contrário, essa hierarquia, apontando para o caráter superlativo da beleza inteligível, respalda a beleza corpórea. A matéria seria a instância destituída de Forma. Por conseguinte, o filósofo aproxima a matéria do mal, se intuirmos da relação belo e feio, o par bem e mal. O sensível é belo e bom como combinado de matéria e forma, de modo que a alma produz ontologicamente e lida com a matéria a adornando, pois não se voltaria ao que se lhe apresenta como amorfo e feio.

Ao retratar a fealdade como uma mistura oriunda do composto sensível, atribuindo à Forma o Belo, infere-se que a natureza material é responsável por obscurecer a beleza e bondade

²²³ I.6 [1], I.8 [51], II.4[12], II.5 [25], III.6 [26], IV.8 [6], II.9 [33].

²²⁴ CORRIGAN, 2005, p.45: “Read what Plotinus says in II, 4 (12); II, 5 (25); III 6 (26); and I 8(51)”.

inteligível. A natureza produtiva da alma, como se pôde ler a partir dos tratados subsequentes, não dispensa a matéria para o engendramento sensível. Desta feita, a matéria não compromete por inteiro o cosmos sensível, ao passo que é uma das condições *sine qua non* para a sua respectiva concepção. Isoladamente, por ser amorfa, a matéria seria mal nessa acepção: ausência de bem inteligível.

No tratado **I.8**, Plotino investiga a origem metafísica do mal a partir da noção de não-ser e privação de Bem. Postula dois caminhos investigativos complementares pelos quais se poderia definir o mal, mesmo não sendo possível, a rigor, captar o mal como se apreende o semelhante pelo semelhante, visto que o mal não se assemelha ao bem, mas se constitui por ausência deste e negação a este. O filósofo propõe, então, pensar o mal ou como um último termo da emanção proveniente do Uno ou como privação de Bem.

No desenvolver de sua argumentação, Plotino entende que a matéria seria a instância metafísica última em relação à primeira, ao passo que seria simultaneamente concebida como privação (*stéresis*) de Bem. No entanto, a matéria é necessária à constituição do sensível, sem ela o cosmos não existiria. Desta feita, apesar de não-ser, amorfa e última, a matéria pertence à emanção e existe. Logo, a matéria fornece a descrição e explicação do princípio do mal por nela não haver Bem inteligível, isto é, por ser indeterminada e estéril.

Contudo, ainda cabe indagar essa conceituação quanto ao fato de que, embora não seja determinada inteligivelmente, a matéria possui uma natureza, existindo e cumprindo uma nobre função metafísica. Tal predicação – da matéria como substrato de uma bela obra – ainda dialoga com um problema que emerge da posição de Plotino em I.8: a de que, estando matéria e mal indissociados como derivados da emanção, de algum modo o neoplatônico pense o mal como implicação do Bem.

A respeito da matéria como último necessário ao engendramento principiado pelo Bem, tal faz sentido por ela ser a fase indeterminada que não foi dotada de capacidade ontológica para produzir. Ao resguardar o todo da emanção, ela tornou possível a conclusão da produção ontológica da alma, que encontrou o receptáculo útil à concepção do cosmos. Assim, a matéria como último termo da emanção garante à emanção o término do sistema como um todo harmônico.

Todavia, a defesa da necessidade do mal como uma exigência do Bem não parece ser a formulação metafísica mais rigorosa a se interpretar do conjunto das premissas filosóficas

postuladas pelo filósofo. Ou seja, não é autoevidente a inferência de Plotino de que, por ser a matéria o último, o mal também seria último em relação ao Bem. Pelo menos não o seria como contrapolar do Uno, mas apenas da Forma.

O I.8 identifica matéria-mal-privação, mas a matéria nem é mal nem privação *simpliciter*. Ou seja, ela é par dialético das Formas sendo substrato para os princípios inteligíveis. O mal possibilitaria o bem? A privação, por si, consegue explicar a natureza receptiva e passiva da matéria? A distinção entre matéria e mal-privação como conceitos diferentes é pressuposta, mas em razão de a matéria também ser concebida como privação e não-ente, a matéria é qualificada como explicação para o mal.

Desta feita, estabelece-se o fulcro do problema: o afastamento de Plotino da premissa de que a matéria seria um neutro capaz de receber as determinações, identificando negativamente privação e matéria, contra Aristóteles. Com o saldo de escapar ao tratado como articular o mal, de maneira coerente, com o engendramento de uma emanção que é pautada pela bondade e unidade.

No texto **II.4**, Plotino discorre sobre a matéria como indeterminação e substrato e tem em mente instrumentos conceituais platônicos (*chôra/hypodoché*) e aristotélicos (*hýpokeímenon, hýle*), dedicando-se especialmente a elaborar o estatuto teórico daquilo que subjaz às determinações ontológicas. O tratado elucida com menção de louvor qual o papel da matéria na filosofia de Plotino. Ela é fundamental para pensar tanto o inteligível quanto o sensível, ao que o neoplatônico defende a existência de “duas matérias”, quais sejam: a matéria ou substrato do inteligível e a matéria ou substrato do sensível.

A matéria do inteligível poderia ser pressuposta como a “díada indefinida”, isto é, como a condição de possibilidade para a multiplicidade que é resultante da perfeição emanada pelo Uno. Esta primeira efluência metafísica, ao retornar contemplativamente para o Uno, constitui a possibilidade ontológica da definição da segunda hipóstase, isto é, do Intelecto, já como amálgama do “que pensa” com “o que é pensado”.

A matéria inteligível viabilizaria a relação uno/múltiplo em que ser e pensar são o mesmo, ou seja, em que Intelecto e Inteligíveis são articulados. Em termos emanativos, antes do que procede da causa se constituir como determinado, necessita-se pressupor uma fase indeterminada, este seria o domínio conceitual da matéria.

Através dessa assunção, torna-se plausível pensar a emanação de Plotino como assente sobre um único principal fundamental, que tem primazia sobre tudo o mais: o Uno. Como lemos em VI.8, o Uno é o primeiro ato e a potência de tudo. A emanação se estabelece metafisicamente como um monismo cuja perfeição exige um dualismo que será estruturante do ser e da realidade, isto é, a diáde. Desta feita, a emanação é principiada por um monismo e organizada como um dualismo de princípios subsequentes, em uma ordem ontológica, ao Uno. Sendo esta a origem metafísica da matéria, entende-se como ocorre o engendramento da matéria no sistema emanativo de Plotino.

A matéria do inteligível seria o substrato das Formas inteligíveis sendo a segunda hipótese plotiniana a expressão indissociável desse amálgama, o que explica o *Noûs* ser efetivamente o campo da ontologia e Plotino ter discordado de Aristóteles quanto ao pensamento puro e ao ser serem considerados o princípio metafísico primevo. Para o neoplatônico, é necessário pensar em um princípio anterior à dualidade e à multiplicidade, qual seja: o próprio Uno como para além-do-ser.

Todavia, a grande dificuldade passa a ser como entender a chamada matéria dos sensíveis. A função metafísica dela é muito clara: servir como receptáculo, isto é, como substrato dos sensíveis, que nada mais são do que compostos individuados pela intervenção da alma (*phýsis*) ao inserir ordem (*lógos*) na matéria (*hýle*).

Como em I.8 Plotino relaciona a matéria ao mal, e esta é relacionada ao feio em I.6, ter-se-ia que, de antemão, esclarecer como matéria-mal deveriam ser pensados à luz da emanação plotiniana. Metodologicamente, deixando o “mal” em segundo plano, deve-se intuir que a matéria objeto de problema ontológico não é a matéria do inteligível, mas do sensível. Por conseguinte, esta matéria não pode nem ser concebida diretamente do Uno, nem por derivação do Intelecto, nem, a princípio, poder-se-ia relacioná-la com a Alma.

A alma hipótese é de natureza inteligível, como ela produziria uma natureza dessemelhante a si mesma? Para dar conta desse aspecto, são relevantes as notas de Plotino compiladas por Porfírio em **III.9** – Considerações Diversas – nas quais se torna possível interpretar que a matéria dos sensíveis é explanada em razão de produções inferiores e distantes da primeira efluência proveniente do Uno.

Nesse caso, o efeito se afastou tão impensavelmente das primeiras causas que, estando na fase da indeterminação, não teve capacidade ontológica para contemplar nem gerar mais

absolutamente nada. Por isso, a matéria é alteridade e não-ser, pois diferenciou-se do ser, não conservando nenhum atributo ou qualidade dele.

Em outros termos, a matéria do sensível pode ser pensada a partir do III.9 como engendradora no contexto de uma imagem da alma ou potência produtiva inferior da alma do cosmos, isto é, a natureza, que constitui o universo sensível em conjugação com a instância metafísica passiva e receptiva, a saber, a matéria do sensível. Através da interpretação conjunta dessa hipótese de leitura do III.9 com as duas matérias de II.4 pode-se pensar a matéria do sensível como uma análoga da matéria inteligível, sendo ambas substrato e condição de possibilidade para a determinação ontológica ulterior.

Em virtude de toda matéria ou substrato requerer, por definição, a indeterminação, e de a matéria e o mal estarem associados, seria válido indagar, no contexto do II.4, se a matéria inteligível seria princípio explicativo para o mal. Não é o tratamento que ela recebe, na condição de efluente do Uno, a matéria inteligível é fundamental ao engendramento da segunda hipóstase (*noûs*) como plena união entre Intelecto e inteligíveis.

Na segunda hipóstase, uma vez plenamente determinada pela contemplação ou retorno (*epistrophé*) ao Uno, tem-se um amalgama indissociável entre Matéria Inteligível e Forma Inteligível. No campo do cosmos sensível, abstrai-se dos compostos sensíveis um princípio formal e um princípio material, sendo o material aquilo que obscurece a luz inteligível. No entanto, usando uma linguagem de III.6, é a matéria do sensível que permite o espelhamento da beleza inteligível até o cosmos sensível.

Do ponto de vista concreto, considerando que apenas o composto se dissolve, sempre se transformando em outro, matéria e forma estão sempre associados no cosmos, sendo este, como um todo proveniente de causas inteligentes, belo e bom. O encadeamento metafísico a partir do Uno e, em particular, a importância da indeterminação como condição para a multiplicidade (díade), na esteira de uma analogia metafísica entre matéria do inteligível e matéria do sensível, suscita certo estranhamento com essa redução da matéria ao mal.

Na exposição do “*Sobre o que está em potência e o que está em ato*” (II.5), Plotino estabelece a hipóstase Inteligível como ato puro, sendo eternamente o que é, não podendo deixar de ser. Ao introduzir uma acepção distinta para o termo “potencial”, o neoplatônico explica que toda instância ontológica capaz de contemplar e produzir tem potência, mas não como alteração de si e sim como constituinte de outro.

A potência como transição para o ato, que constitui a dinâmica natural, dá-se entre os compostos sensíveis, permanecendo os princípios inteligíveis e a matéria em si mesmos. Desta feita, o que está em potência sem poder produzir, e que está em potência sem possibilidade de vir-a-ser, é o não-ente, isto é, a matéria.

A matéria é concebida como pura potência, expressão metafísica da passividade e receptividade que caracteriza o substrato. Ao conceber potência e improdutividade como termos pertencentes a um mesmo campo conceitual, subentende-se que Plotino pensa a matéria como mal por ela ser estéril, isto é, pura potência sem capacidade de gerar. A pergunta que o tratado pode deixar, ao final, é: quais implicações metafísicas o neoplatônico assume ao reduzir o mal à improdutividade e, portanto, à matéria?

No tratado **III.6** a matéria é descrita como impassível como o é o inteligível. No entanto, ela é impassível por não ser nem causa nem efeito, mas condição de instanciação dos corpos e sensíveis; ao passo que o inteligível é impassível por ser causa sem ser afetado por nenhum efeito subsequente. A matéria é pensada como um dos requisitos para constituição do cosmos sensível, mas não é a causa suficiente.

Se de um lado o inteligível é ser por excelência e não é afetado pelos entes, de outro, a matéria é não-ser, isto é, está aquém do ser. Portanto, a matéria não pode se misturar fundamentalmente com o ser. Desta feita, ambos são impassíveis, mas por razões opostas. Ao passo que o vivente, isto é, os compostos sensíveis, são suscetíveis ao devir, sendo a passibilidade restrita a esse âmbito.

Como o adorno proveniente do Bem inteligível é exterior à natureza da matéria, ela é mal ao mesmo tempo em que exerce o papel metafísico de “espelhar” e ser como uma “mãe” para a expressão produtiva da alma no contexto do cosmos sensível.

O tratado **IV.8** ratifica o engendramento da matéria a partir de princípios metafísicos que a tornam possível, afastando a hipótese da matéria como princípio opositivo e equipotente ao Uno, sem que fizesse parte da emanção principiada pelo Uno. O texto confirma também o papel da matéria como cooperadora passiva de uma excelente obra: a constituição do cosmos sensível. Na ordem do ser, o ente (sensível) necessita da matéria. Por isso, a matéria não apenas é concebida emanativamente quanto participa do ser, não por herdar dele a Forma, mas por exercer a função de receptáculo informe.

Entretanto, ao ser exposta a ordem processional, torna-se uma vez mais oportuna a

concepção da matéria como expressão do limite emanativo, no qual se acha o “não-ser”. Paralelamente, o tratado IV.8 propicia o entendimento de que alma “desce” à matéria não de forma fortuita e prejudicial, mas por necessidade interna à natureza produtiva. Portanto, a matéria cumpre com perfeição o seu papel conceitual e metafísico, encadeada em um tecido explicativo necessitarista ²²⁵e não voluntarista.

Na tetralogia antignóstica, III.8, V.5 e V.8, **II.9**, da qual se destacou a leitura do último texto da série, Plotino faz uma apologia ao cosmos sensível por este ser reflexo de princípios inteligíveis em contraste com a leitura gnóstica segundo a qual a natureza material seria produto de um demiurgo mau ou imperfeito. Na descrição gnóstica, haveria a oposição de duas naturezas - a sublime e a que seria expressão da obscuridade e do mal.

O tratado II.9, na linha do que fora dito acerca do IV.8, qualifica o cosmos sensível como imagem bela do universo inteligível. No contexto de uma ampla cadeia metafísica regida pelo movimento emanativo do Uno ao múltiplo, é feita uma apologia ao que tem natureza corpórea e material, uma vez que nada está alheio ao que provém do Uno, do ponto vista do todo do universo.

Esse texto coroa a empresa filosófica de Plotino no que diz respeito a um pensamento que articula a realidade como um todo proveniente da emanção. A matéria não é excluída desse discurso, mas não deixa de ser predicada por Plotino como princípio explicativo do mal e do feio. Igualmente, resulta questionar por que não sendo a matéria privação e mal *simpliciter*, ela tenha de ser a origem metafísica do mal na esteira de sua privação de forma Inteligível. As implicações filosóficas associadas aos textos trabalhados poderão ser agora tematizadas à luz de um debate interpretativo.

²²⁵ Cabe enfatizar que sempre que me refiro a uma concepção “necessitarista” ou ao “necessitarismo” estou a pressupor a perspectiva metafísica de que a produtividade ontológica não é fortuita aos níveis da realidade conforme concebidas por Plotino.

4. O DEBATE INTERPRETATIVO SOBRE O PROBLEMA METAFÍSICO DA RELAÇÃO ENTRE MATÉRIA E MAL NA FILOSOFIA DE PLOTINO

Após terem sido analisados e discutidos os textos capitais sobre os conceitos e a relação matéria e mal na filosofia de Plotino, torna-se oportuno refletir sobre as implicações metafísicas que as elaborações filosóficas do neoplatônico suscitaram, retomando o conteúdo dos tratados em diálogo com um debate interpretativo que permita ao itinerário de pesquisa ponderar sobre o ensino de Plotino acerca da identificação matéria-mal e indagar se ele é internamente coerente.

A bibliografia sobre a relação matéria-mal é bastante vasta, profícua e complexa. Contudo, para evitar repetições demasiadas, o presente estudo reuniu as posições que paradigmaticamente tocam nos aspectos mais cruciais à compreensão da temática. Este percurso pode ser reexaminado e enriquecido pela análise integral de textos aludidos por esse trabalho. A exposição segue a conveniência dialógica das ideias.

A posição crítica de Schäfer ao binômio matéria-mal e o debate revisitado por Opsomer.

Há uma ampla discussão sobre o problema do mal e a sua associação com a matéria na filosofia de Plotino. Na década passada, as aludidas discussões foram objeto do *paper* de Opsomer (2007), no qual ele pretendeu dar continuidade ao antigo debate existente sobre o tema. Prévia à incursão em seu trabalho, é importante retroceder ao texto de Schäfer (2004), que apresentou uma robusta tentativa de refutação da leitura “tradicional” explicitada na introdução dessa pesquisa. Em suma, o estudioso se propôs a investigar o rigor com que de fato Plotino teria feito da matéria o princípio explicativo para o mal:

Para a maioria dos intérpretes, o caso parece ser claro: Plotino identifica matéria e mal, como ele afirma sem rodeios no I.8 [51] que a 'última matéria' é 'mal', e até mesmo 'mal em si'. Neste artigo, eu desafio esta visão: como e por que Plotino deveria ter pensado a partir da matéria, [...] de sua derivação ontológica do Uno e do Bem, o mal? Uma reconstrução racional dos princípios de Plotino não deve admitir o paradoxo de que o mal vem do Bem, nem fugir da tarefa de interpretar os textos sobre o mal enquanto parte compatível com a sua filosofia como um todo. [...] Quando Plotino chama a matéria de mal, ele o faz metonimicamente [...] (SCHÄFER, 2004, p. 266, tradução nossa)²²⁶.

²²⁶ “To most interpreters, the case seems to be clear: Plotinus identifies matter and evil, as he bluntly states in Enn. 1.8[51] that 'last matter' is 'evil', and even 'evil itself'. In this paper, I challenge this view: how and why should Plotinus have thought of matter [...] of his derivational ontology from the One and Good, evil? A rational

A posição de Schäfer é a de que Plotino não identificou matéria e mal, pois “[...] se a matéria é identificada com o mal, isso nos traz de volta ao paradoxo de que o ‘Bem faz o mal’-o que contradiz o dogma platônico [*República* 379b] ἀγαθὸν κακῶν ἀναίτιος” (2004, p. 269, tradução nossa)²²⁷. Nesse sentido, o estudioso entende que o texto mais contundente de Plotino (cf. I.8.5) deve ser pensado não apenas em diálogo com os demais tratados das *Enéadas*, como deve-se se basear em uma rigorosa análise da metafísica plotiniana. Ao compreender a filosofia do neoplatônico de forma integral, não faria sentido admitir que o licopolitano pudesse ter identificado matéria-mal, o que produziria o paradoxo de que o Bem faz o mal ou que do Bem se possa deduzir o mal.

Em termos metafísicos, o estudioso tem em conta as premissas apreendidas por este trabalho mediante a leitura de textos como V.2; IV.8 e III.9, os quais expressam o pensamento de Plotino como uma totalidade muito bem encadeada do Uno ao múltiplo, de modo que defendemos esse sistema explicativo como fundado em um monismo cuja emanção radica a multiplicidade, pela qual faz-se toda a realidade ulterior se desdobrar por um dualismo (determinado, indeterminado; uno e múltiplo).

Na esteira dessa análise, fora argumentado que a Alma engendra a matéria não de forma fortuita e prejudicial ontologicamente, mas como pressuposto necessário ao belo empreendimento que desenvolve por sua própria natureza produtiva. Ou seja, a matéria faz parte do todo da emanção e cumpre com perfeição a sua função de receptáculo. Nessa linha:

A alma, portanto, definitivamente faz o que é certo e age bem e de acordo com o Bem (do qual, em última análise, deriva e ao qual terá de voltar), quando, em imitação e prolongamento do que o *Noûs* faz, ela possibilita a *diffusio boni* ao trazer um *hýpokeímenon* destinado a servir de substrato necessário para um nível posterior de realidade (SCHÄFER, 2004, p.271, tradução nossa)²²⁸.

Para Schäfer, Plotino textualmente refere-se à matéria como mal porque:

Na verdade, a perspectiva que Plotino adota é bastante clara: ele fala da matéria exclusivamente do ponto de vista da alma, relatando como a alma se sente incomodada pela simultânea avidez e incapacidade de ser da matéria amorfa [...] Como isso pode ser compreendido e o que tudo isso tem a ver com

reconstruction of Plotinus's tenets should neither accept the paradox that evil comes from Good, nor shirk the arduous task of interpreting Plotinus's texts on evil as a fitting part of his philosophy on the whole. When Plotinus calls matter evil, he does so metonymically [...].”

²²⁷ “If matter is identified with evil (and even evil 'itself'), that either brings us back to the paradox that ‘Good makes evil’ (which contradicts the Platonic dogma [*República* 379b] ἀγαθὸν κακῶν ἀναίτιον”.

²²⁸ “Soul, therefore, definitely does right and acts well and according to Good (which it ultimately stems from and will have to revert to) when in imitation and prolongation of what *Noûs* does, it enables the *diffusio boni* by bringing forth a *hýpokeímenon* meant to serve as a necessary substrate for a subsequent level of reality”.

o (s) mal (es) advindo ao mundo, como sugerem as citadas passagens das *Enéadas*? (SCHÄFER, 2004, p.274, tradução nossa)²²⁹.

O estudioso entende que Plotino disserta de maneira “negativa” sobre a matéria tendo em perspectiva o fato de que a descida da alma à matéria representa um grau inferior em relação à natureza inteligível. Em relação à luz, a matéria é escuridão. Contudo, a matéria não está destituída de participação no sistema emanativo. Portanto, ela não seria o “mal em si”, mas o “mal relativamente à alma”. Da formulação bastante assertiva em que Plotino conceitua a matéria como amorfa e estéril do ponto de vista produtivo, o intérprete entende que:

Embora Plotino fale da matéria como inerte, sem estrutura, impotente e incapaz, etc., isso não torna a matéria *ipso facto* o mal [...] Portanto, a Alma tem que ser ela mesma diretamente responsável tanto pela produção da matéria quanto pela cobertura da matéria com forma . [...] o mal, no entanto, não tem necessariamente que ser um 'item' ontológico fixo ou pelo menos determinável (para escolher um termo o mais vago possível), como alma e matéria são (SCHÄFER, 2004, p.277; 278, tradução nossa)²³⁰.

Ou seja, por um lado, a matéria representa um mal para a alma, na medida em que esta passa a lidar com o que é inferior ontologicamente. Não obstante, a matéria é engendrada pela alma, fazendo parte da emanação. Nesse sentido, a alma teria que, de algum modo, ser responsabilizada pela produção do mal, assim como ela o é pelo ornamento conferido à matéria, que enseja a constituição do cosmos sensível como imagem mais bela do inteligível. Em última instância, a matéria tem papel metafísico específico: ela serve como substrato para a inserção dos *lógoi* pela alma.

Em conformidade com o que argumentamos, o mal não tem essa referência ontológica específica, a não ser como um suposto último em relação ao primeiro. Essa dedução do mal como último, se não expressar um mero jogo de palavras, tem caráter circular porque pressupõe a matéria como mal. Ou seja, como último, entende-se a matéria, mas parece que não necessariamente compreende-se o mal. A relação de sinonímia matéria-mal não tem consistência ontológica, uma vez que a matéria apresenta estatuto próprio: a instância

²²⁹ “As a matter of fact, the perspective Plotinus adopts is plain enough: he speaks exclusively from the soul's point of view on matter, telling how soul feels bothered by amorphous matter's simultaneous greed and incapacity for being [...] How is this to be understood, and what has all this, as the quoted passages of the Enneads suggest, to do with evil(s) coming into the world?”

²³⁰ “Although Plotinus speaks of matter as inert, structureless, powerless, and incapable, etc., this does not render matter *ipso facto* evil [...] Soul therefore has to be herself directly responsible both for the production of matter and for the covering of matter with form". [...] evil, however, does not necessarily have to be a fixed, or at least determinable, ontological 'item' (to choose a term as vague as possible), as soul and matter are”.

metafísica passiva capaz de receber as determinações ônticas. Tal noção não é reduzível a uma privação *simpliciter*.

Schäfer toma por base o tratado I.8 de Plotino, citando a interpretação de Gerson (cf. 1994, p. 192) “a matéria [é] vista em relação à forma e ao Bem” (2004, p.280, tradução nossa)²³¹. E prossegue: “Isso é exatamente o que Plotino diz em *Enn.* I.8 [51] .9,16-18 (matéria em oposição à forma), e 9,26f (matéria como *tó autoi*)”²³². Gerson segue a leitura mais intuitiva do texto de Plotino, que se converte na chamada interpretação “tradicional”, mas Schäfer ressalta que há o mútuo aceite de que a matéria está sendo pensada por Plotino como pareada à forma. Tal premissa pode servir de base ao seguinte entendimento:

As severas contradições, paradoxos e inconsistências que surgem dentro da própria filosofia de Plotino, se tal identificação tão simplista for admitida, - a qual torna a matéria o *salva veritate* substituto do mal, - são devidas não apenas à surpreendente leitura dos intérpretes em admitir que um 'primeiro Plotino' contradiz claramente um 'Plotino tardio' ou um 'dualista monista latente confesso', etc. [...] O método de Plotino para falar sobre o mal e a matéria e o que eles têm a ver um com o outro [é o seguinte]: a matéria não pode ser apreendida como 'em si mesma' ou 'como tal'; mas, *ânabaínon* e *katabaínon*, a alma entra em contato com a matéria, experimentando-a como potencialidade pura e ocasionalmente como mal (SCHÄFER, 2004, p. 286; 289, tradução nossa)²³³.

A matéria é qualificada como princípio explicativo para o mal na medida em que é concebida pela alma como potencialidade pura, nesse sentido específico ela é circunstanciada como mal, não prejudicando o todo harmônico que expressa a filosofia de Plotino. Por isso, o intérprete havia dito que “quando Plotino chama a matéria de mal, ele o faz metonimicamente”. Na proposta de Schäfer: “sugiro uma leitura do mal em Plotino como o resultado de uma interação incongruente de matéria e alma, sustentando simultaneamente que nem a alma nem a matéria devem ser consideradas como mal”²³⁴. Ou seja, o mal é privação *simpliciter* e associado

²³¹ “matter viewed in relation to form and Good”.

²³² “This is exactly what Plotinus says in *Enn.* I.8[51].9,16-18 (matter as opposed to form), and 9,26f (matter as *tó autoi*)”.

²³³ “The severe contradictions, paradoxes, and inconsistencies arising within the philosophy of Plotinus itself if such an all too simplistic identification- which renders matter the *salva veritate* substitute of evil - is admitted, are due not only to the astonishing readiness of interpreters to let an 'early Plotinus' plainly contradict a 'late Plotinus', or a 'self-confessed monista latent dualist', etc. [...] Plotinus's method in talking about evil and matter and what they have to do with each other: matter cannot be grasped as 'in itself' or 'as such'; but *ânabaínon* and *katabaínon*, soul gets into contact with matter, experiencing it as pure potentiality and occasionally as evil”.

²³⁴ “Therefore, I suggest a reading of evil in Plotinus as the outcome of an incongruent interaction of matter and soul maintaining simultaneously that neither soul nor matter are to be considered as bad or evil” .

à matéria como noção relativa à alma. Sendo metonímica a referência textual que Plotino faz sobre a supracitada identificação.

A pesquisa está em pleno acordo no que diz respeito às inferências metafísicas empreendidas por Schäfer no tocante ao binômio matéria-mal ser problemático à filosofia de Plotino. Todavia, tenho que discordar da posição final de que seria metonímica a identificação matéria-mal encontrada em I.8.5. Como argumento, aponto o capítulo no qual Plotino, mesmo após ponderar sobre correntes de pensamento que consideraram a matéria como não associada ao mal, manteve a sua posição: “certas doutrinas acreditam que a matéria deva ser completamente abolida e outras que ela, mesmo existindo, não seja má” (I.8.11).

De modo complementar, os demais tratados, tais como I.6, II.4, II.5 e III.6, seguem textualmente o paralelo da matéria como associada ao mal, como foi possível apreender da leitura imanente aos textos. Ou seja, não é ocasional a identificação matéria e mal nos escritos de Plotino. A especulação sobre o aspecto subjetivo da questão, isto é, se Plotino mesmo possuía dúvidas e hesitações a respeito das formulações que empreendeu, não admite um trato rigoroso. Por outro lado, as implicações filosóficas das premissas subjacentes ao binômio matéria-mal admitem.

Ao se debruçar sobre as críticas de Schäfer ao que estamos a chamar de leitura tradicional, Opsomer também acabará por divergir da posição final ora explicitada. Antes da leitura correspondente, é pertinente tomar nota de como o intérprete entende que Plotino, ao se referir à matéria “em si”, estaria expressando uma espécie de quasi-propriedade, não sendo cabível à matéria o estabelecimento de propriedades em sentido estrito, uma vez que é privada de determinações. Um dos aspectos dessa quasi-propriedade da matéria seria o mal (Cf. OPSOMER, 2007, p. 182)²³⁵. Nessa perspectiva, chega a dizer que a matéria não apenas é carente de determinações, mas é algo pior, a saber: o mal²³⁶. O’Meara discorda que a matéria seja pior, pois não há nada pior do que a ausência de bem. Logo, a matéria é o mal para ambos os autores, mas sob diferentes pontos de vista (O’MEARA, 2019, p.154)²³⁷.

²³⁵ “Plotinus emphatically claims that matter is evil and explains why he thinks this is so. He even goes to great lengths in order to explain why something that lacks all qualities can nevertheless – or more accurately, for that very reason – be evil. The reasons with which he comes up refer to what matter is in itself, i.e. to its own characteristics (quasi-properties, one could say; not «properties», since matter consists in the absence of properties)”.

²³⁶ Cf. Idem, p.179 “For Plotinian matter is not just the complete loss of goodness, but something worse: it is evil”.

²³⁷ “Opsomer (in *Problems with Plotinus’ Theory*, 179–180) rejects my criticism (in *Metaphysics of Evil*) of Proclus, since he appears to think that evil, for Plotinus, is a “characteristic” or “quasi-property,” and so will be possessed by the cause of matter, the One, to a higher degree. Matter for Plotinus, he says, “is not just the complete

Em seu artigo, Opsomer conclui que textualmente é evidente a identificação entre matéria e mal, o que justifica toda sorte de críticas a Plotino, por ser a abordagem desse tema incoerente com as premissas neoplatônicas e/ou monistas em geral. Essa posição nos leva a reforçar a premissa metodológica defendida por esse trabalho de que há dois grandes problemas na identificação entre matéria e mal nas *Enéadas* de Plotino - um de natureza exegética e outro de natureza filosófica.

Embora essas questões estejam unidas, é válido articular essas duas dimensões do problema. Isto é, uma que envolve depreender das linhas de Plotino aquilo que rigorosamente é o que filósofo diz e, outra, a de avaliar se o que é dito é internamente coerente. O argumento de Opsomer tem Proclo como ponto de mediação²³⁸:

A posição de Proclo é clara e firme: em si mesma a matéria não é nem Bem nem mal. E isso, eu penso, é o que Plotino também deveria ter dito, não apenas pelo argumento acima, mas também para se manter fiel às suas próprias intuições metafísicas. Qualquer platonista que queira sustentar uma metafísica monista deveria sabiamente recusar-se a tomar a matéria como princípio do mal. (OPSOMER, 2007, p.170, tradução nossa).²³⁹

A conclusão a que Opsomer chega ao final de seu artigo, portanto, conforme fora introduzido, é de que textualmente Plotino identificou matéria e mal, mas que não se sabe se isso era o que o filósofo neoplatônico queria realmente dizer, até pelo fato de não ser coerente a compreensão da matéria como princípio do mal se observadas as premissas monistas e neoplatônicas em geral, que estão presentes em toda a leitura das *Enéadas*. Entretanto, ao concluir que o caminho exegético mais rigoroso é este, admite então que as respectivas críticas a esse empreendimento são justificadas:

Das passagens nas quais Plotino descreve a natureza da matéria e daquelas nas quais ele destaca o seu papel como causa e princípio, eu não posso extrair outra conclusão a não ser a de que Plotino considera a matéria como um princípio mal dos males. Não há como saber se ele quis dizer o que disse, mas

lack of goodness, but something worse: it is evil.” This is, however, a travesty of Plotinus’s position, for whom, as we have seen, the notion of evil, in the absolute, involves the negation of all goodness; matter corresponds to this notion since, although existing, it has, and can receive, absolutely no property, characteristic, or determination (i.e., goodness) whatever. Matter, as Plotinus conceives of it, is, *pace* Opsomer, just the complete lack of goodness, not something worse: there can be nothing worse than the complete lack of goodness”.

²³⁸ Antes desta publicação, dedicou um trabalho a realização desse paralelo com Proclo: cf. OPSOMER, 2001.

²³⁹ “Proclus’ position is clear and firm: in itself matter is neither good nor evil. And this, I think, is what Plotinus too should have said, not only on the basis of the argument outlined above but also in order to remain true to his own basic metaphysical intuitions. Any Platonist wanting to remain a metaphysical monist should wisely refrain from making matter a principle of evil”.

o que ele disse foi bastante claro e isto foi um convite às justificadas críticas dos seus sucessores (OPSOMER, 2007, p.189, tradução nossa)²⁴⁰.

A necessidade da matéria e do mal: argumentos favoráveis e problemas

Em I.8 [51], Plotino, após elencar pelo menos dois critérios investigativos para o exame do mal – último em relação ao primeiro ou privação em relação à Forma - ratifica a necessidade do mal. A necessidade dos contrários não é um argumento novo. Em um tratado anterior, pela ordem cronológica de Porfírio, no II.4[12], Plotino explica que “Porque este universo é composto por necessidade de contrários; na verdade, ele nem mesmo existiria, caso não existisse a matéria. Pois a natureza deste cosmos é uma mistura de intelecto e necessidade”.

Para justificar a necessidade da matéria, Plotino a articula com o princípio inteligível a partir de cuja combinação se conceberá o universo sensível. Para o mal, o pressuposto é de que se há o Bem, deve haver o mal. Ademais, os pressupostos compreensivos do mal são os mesmos da matéria. Como em I.8 Plotino faz um percurso para associar matéria e mal, penso que igualmente qualquer especulação deve levar em conta, metodologicamente, tais objetos teóricos como separados para, posteriormente, reuni-los ou não.

Para esta seção, interessa avaliar essa articulação entre “último em relação ao primeiro” e “privação em relação à forma” no que tange à assunção de que “há necessidade do mal”. A posição de O’Brien, por exemplo, é pela derivação da matéria no contexto da emanção e pela identificação dela ao mal, o que demanda de sua concepção uma explicação que retire da alma a responsabilidade causal pelo que seria o “mal”:

Pois, mesmo que uma alma ‘parcial’ tenha produzido a matéria, contudo ela não fez a matéria para ser má. O produto de uma alma parcial é mal, não porque a alma assim o tenha desejado, mas porque a crescente falta de definição da própria alma produz aquilo que é completamente carente em definição (cf. III.9.3.7-16; III.4.1), e porque o que falta totalmente em definição não pode deixar de ser identificado com a privação, não pode deixar de ser o contrário da substância e, portanto, não pode deixar de ser mal (O’BRIEN, 1996, p.190, tradução nossa)²⁴¹.

²⁴⁰ “From the passages in which Plotinus describes the nature of matter and those in which he highlights its role as cause and principle I can draw no other conclusion than that Plotinus regards matter as an evil principle of evils. There is no way of knowing whether he meant what he said, but what he said was quite clear and it invited the justified criticism of his successors”.

²⁴¹ “For even though a ‘partial’ soul has made matter, nonetheless she has not made matter to be evil. The product of a partial soul is evil, not because the soul has willed it to be so, but because the soul’s own increasing lack of definition produces what is utterly lacking in definition (cf. III.9.3.7-16; III.4.1), and because what is utterly lacking in definition cannot fail to be identified with privation, cannot fail to be the contrary of substance, and therefore cannot fail to be evil”.

O'Brien assume que a alma parcial não engendra a matéria para ser o “mal”, tão somente a produz para ser o seu posterior. Contudo, em razão de a matéria estar em uma “última” posição na série emanativa, ela se torna destituída de ser e de Forma. Como é sabido, o fato de a matéria não conseguir sair de uma fase indeterminada para uma que fosse determinada é o que garante a condição de a alma inserir os *lógoi* na matéria. Necessariamente, portanto, a indeterminação é identificada à privação, logo é o mal. Não por ter sido proveniente da alma parcial, mas por não competir a ela retornar produtivamente ao que lhe causou. Narbonne apresenta um quadro teórico, na linha de O'Brien, que nos permite afastar um estágio ontológico posterior de um anterior. Pelo menos da parte de O'Brien (1996), a ideia é que não seria direta a associação alma-parcial e matéria. O pressuposto dos estágios é didaticamente explicado:

[...] a emanção plotiniana se produz por estágios, em um processo de algum modo escalonado, no qual cada realidade novamente engendrada produz por sua vez a realidade seguinte, o Uno engendrando o Intelecto, este, por sua vez, a Alma, e essa última, por fim (e eventualmente), a matéria. Logo, Deus não produz diretamente todo o ser, como na tradição cristã, mas de maneira mediada [...] (NARBONNE, 2014, p.111).

Em breve, a ideia de que o engendramento por estágios tornaria como que sem efeito a crítica de que o Bem implicaria o mal na filosofia de Plotino será recuperada. Brisson também corrobora a relação metafísica matéria-mal-emanção reafirmando, contudo, que essa posição suscita problemas:

[A] Matéria, que é a fonte do mal, é produzida pela parte inferior da alma do mundo, que é a alma vegetativa. Esta posição é formulada desde os primeiros tratados: tratado 13 (III 9), 3.10-14 e tratado 15 (III 4), 1.5-12. Nós a encontramos novamente no tratado 27 (IV 3), 9.20-29 e no tratado 33 (II 9), 12.39-44 (BRISSEON, 2014, p.174, tradução nossa)²⁴².

Seguindo as premissas textuais de Plotino, a matéria é engendrada por uma alma inferior ou parcial, estando a matéria no limite da emanção como indeterminada e improdutiva. Por isso, isto é, por ser privação de Forma, ela é mal para Plotino. Não obstante, com Brisson (Idem, 2014, p.174, tradução nossa): “A posição é clara, mas ela implica uma consequência problemática”²⁴³. A apresentação da estrutura problemática dessa articulação filosófica é feita a partir de Proclo, sobre a qual nos deteremos com brevidade algumas linhas adiante. Para o presente, é interessante a tentativa que Brisson fez de pacificar a dificuldade da matéria como

²⁴² “Matter, which is the source of evil, is produced by the lower part of the soul of the world, that is the vegetative soul. This position is formulated right from the earliest treatises: treatise 13 (III 9), 3.10-14 and treatise 15 (III 4), 1.5-12. We find it again in treatise 27 (IV 3), 9.20-29 and in treatise 33 (II 9), 12.39-44”.

²⁴³ “The position is clear, but it implies a problematic consequence”.

mal introduzir ou um dualismo radical ou um comprometimento ontológico de que o bem faz o mal:

No entanto, essa contradição falha por não levar em conta a imagem que permite a Plotino descrever a ‘produção’ de matéria pela parte inferior da alma do mundo. De acordo com essa imagem, a escuridão conhecida como matéria é de fato produzida pela luz em que consiste o inteligível e, em última instância, por sua fonte, o Uno-Bem. Não obstante, essa produção é a de um contrário inseparável e necessário, pois não pode haver luz sem escuridão e vice-versa; e é necessário porque indispensável para que os corpos existam (BRISSESON, 2014, p.176, tradução nossa)²⁴⁴.

Brisson chama a atenção para o empreendimento singular de Plotino. Ou seja, em geral, é problemático supor que o mal “provém” do Bem. Contudo, pela produção do Uno se estender a toda multiplicidade derivada, supõe-se que a luz, ao final, encontre seu contrapolar: a escuridão. A princípio, essa argumentação parece circular, pois é como se dissesse que a necessidade do mal é necessária.

Tal dificuldade não é constituída por Brisson, mas pelo próprio texto de Plotino. Em que ponto não há circularidade? Quando se diz que a matéria é indispensável para que os corpos existam. Como a ordem dos fatores não altera o produto, poder-se-ia dizer que sem o mal os corpos não existiriam? O mal é necessário para constituição do cosmos sensível? Será pertinente continuar essa discussão. Leia-se uma interessante perspectiva sobre o estatuto necessário da matéria:

Mesmo que a matéria seja absolutamente privada de forma [...], não é nada e, portanto, não está inteiramente privada do Um. Isso só é intrigante se o Um for mal interpretado como uma Forma de Unidade ou Bondade. O fato de que a matéria não é nada, embora não tenha forma ou princípio de limite, revela muito claramente a distinção entre as atividades causais do Um e seus instrumentos, Intelecto e Alma. Isso também representa um problema para a metafísica de Plotino. Por que a matéria deveria existir? Como pode a *arché* de toda existência inteligível ser a causa da existência do amorfo? (GERSON, 1994, p.98, tradução nossa)²⁴⁵.

²⁴⁴ “However, this contradiction fails to take into account the image that enables Plotinus to describe the ‘production’ of matter by the lower part of the soul of the world. According to this image, the darkness known as matter is indeed produced by the light in which the intelligible consists, and ultimately by its source, the One-Good. Yet this production is that of an inseparable and necessary contrary, for there can be no light without darkness and *vice versa*; and it is necessary because indispensable in order for bodies to exist”.

²⁴⁵ “Even if matter is absolutely deprived of form and has a tenuous hold on being, it is not nothing, and so it is not deprived entirely of the One. This is only puzzling if the One is misconceived of as a Form of Unity or Goodness. The fact that matter is not nothing even though it has no form or principle of limit in it reveals quite clearly the distinction between the causal activities of the One and its instruments, Intellect and Soul. It also poses a problem for Plotinus’ metaphysics. Why should matter exist at all? How can the *arché* of all intelligible existence be the cause of existence of the formless?”.

Gerson introduz uma distinção fulcral para a apreciação da necessidade da matéria e do mal. Ele segue na linha do que apresentamos como sendo os argumentos de O'Brien, Narbonne e Brisson para a derivação da matéria e do mal da emanção principiada pelo Uno. Tal teria decorrido por princípios inferiores "autônomos", ou seja, pelos sucessivos estágios de multiplicidade. Aqui se destaca o caráter especial da abordagem ora enunciada, pois ela tem o mérito de enfatizar que a matéria, ainda que seja privada de Forma, não é privada de Uno. Ou seja, aquilo que o Uno comunica emanativamente para as hipóstases não se perde. Afinal, toda a emanção é produtiva na proporção de sua perfeição ontológica subsequente.

Nesse sentido, a matéria, como último termo da emanção, não está fora da emanção. Consequentemente, não é inexistente, não é um nada, nem é privação *simpliciter*, mas apenas privação de Forma. A matéria existe, precisamente, não em razão da Forma, pois é dela destituída; aquilo que perpassa toda a emanção é o legado do Uno. A identificação dessa herança ontológica se acha na multiplicidade pela dinâmica das fases indeterminação e determinação.

A matéria possui um estatuto *sui generis*, pois não exerceu ativamente a perfeição produtiva inerente à emanção. Contudo, argumento que ela permanece perfeita por uma razão também *sui generis*, qual seja: para que a arquitetura ontológica atingisse seu apogeu, fez-se indispensável o amorfo para garantir os corpos. Por isso, Gerson não descartou, ainda que sob o auspício da intermediação ontológica – algum compromisso direto do Uno sobre a matéria – que "Como pode a *arché* de toda existência inteligível ser a causa da existência do amorfo?". Seu instigante exercício persevera:

Dois argumentos mais sérios, no entanto, são fornecidos. Primeiro, [Plotino] diz que a matéria é uma condição necessária para a existência dos contrários que pertencem necessariamente ao universo sensível. Segundo, ele raciocina que, se algo além do Uno vai existir, então deve haver uma conclusão do processo derivado dele. O fim do processo, após o qual nada mais existe, é a matéria ou aquilo que se identifica com a matéria, a saber, o mal. Com efeito, se há um primeiro, então deve haver um último (I.8.7.1-4, 17-23). Esses dois argumentos estão intimamente relacionados. Depois da concepção ontológica da Alma [Hipóstase], a atividade secundária do Intelecto, isto é, uma atividade secundária para a Alma, passa a ser o que se chama natureza. Assim, os dois argumentos equivalem à mesma afirmação de que o resultado final da atividade produtiva do Uno é o universo físico, que deve conter a matéria como uma condição necessária para a existência de qualquer coisa com contrários (GERSON, 1994, p.98, tradução nossa)²⁴⁶.

²⁴⁶ "Two rather more serious arguments, however, are supplied. First, he says that matter is a necessary condition for the existence of the contraries which necessarily belong to the sensible universe. Second, he reasons that if

Gerson, de forma inteligente, ratifica a necessidade da matéria pelos argumentos recompostos em função da leitura de I.8. Na esteira dessa interpretação, contudo, ele sinonimiza a matéria ao mal. Na elaboração anterior ele já se explicava dizendo que “Isso só é intrigante se o Um for mal interpretado como uma Forma de Unidade ou Bondade”. Ou seja, para ele não há qualquer dificuldade em assumir que a matéria não é destituída completamente de Uno, e ainda sim ser o mal, na medida em que o que caracteriza o mal é a privação de Forma.

Através desse enlace, chegamos a elegante elaboração: “Quando Plotino diz que a matéria tem uma natureza, embora não tenha uma forma, penso que ele quer indicar o papel específico que a matéria desempenha. Distinguir natureza e forma dessa maneira é realmente o resultado da distinção entre essência e existência [...] (GERSON, 1994, p.99, tradução nossa)”²⁴⁷. Ao que o eminente estudioso assevera: “Logo, a conclusão lógica da produção do Uno é de que a matéria existe [...] Assim, que a matéria (o mal) existe é verdadeiro, mas que a matéria (o mal) tem existência inteligível e ‘a matéria (o mal) é boa porque existe’ é falso (GERSON, 1996, p.169, tradução nossa)”²⁴⁸.

Embora Gerson perceba a ideia sutil de que a existência necessária da matéria é derivada do fato de não ser completamente destituída de Uno, ao passo que ela o é de Forma, a posição do intérprete é a de que ainda assim a matéria é identificada com o mal. Pela mesma lógica a partir da qual se estabeleceu necessidade à matéria, Gerson também compreende o mal como necessário. Essa identificação integral entre matéria e mal, como bem reconhece o autor, suscita problemas para a emanção do Uno: “se a matéria ou o mal existem devido ao Uno, então isso pode parecer que o Uno está de alguma maneira implicado em sua criação (GERSON, 1996, p.169, tradução nossa)”²⁴⁹. Apesar de estar de acordo com quase toda a exposição de Gerson,

anything besides the One is going to exist, then there must be a conclusion of the process of going out from it. The end of the process, after which there is nothing else, is matter or that which is identified with matter, namely, evil. In effect, if there is a first, then there must be a last (I.8.7.1–4, 17–23). These two arguments are of course closely related. After the coming to be of Soul, the secondary activity of Intellect, a secondary activity for Soul turns out to be what is called nature. So, the two arguments amount to the same claim that the ultimate result of the One’s creative activity is the physical universe, which must contain matter as a necessary condition for the existence of anything with contraries”.

²⁴⁷ “When Plotinus says that matter has a nature even though it does not have a form, I think he means to indicate the specific role that matter plays. Distinguishing nature and form in this way is really the outcome of the distinction between essence and existence [...]”.

²⁴⁸ “So, it is the logical conclusion of production from the One that matter exists [...] Thus ‘matter (evil) exists’ is true, but ‘matter (evil) has intelligible existence’ and ‘matter (evil) is good because it exists’ are false”.

²⁴⁹ “If matter or evil exists owing to the One, then it would seem that the One is somehow implicated in its creation”.

discordo da conclusão a que ele chega porque entendo ser indispensável analisar com parcimônia o pressuposto da necessidade dos contrários.

Ainda que Gerson explique e seja sabido que as instâncias anteriores não sejam responsáveis diretamente pelas posteriores, que são degradadas ontologicamente, associar o mal ao âmbito de um recurso teórico que é importante à constituição do mundo, introduz um problema metafísico que perpassa reflexões precedentes e posteriores à elaboração plotiniana. Tornar sem efeito esse problema dizendo que o mal não tem significado profundo, sendo apenas ausência de Forma, não parece ser mais que um jogo de palavras. Ou seja, apela-se para o dado de que uma noção é sinônima da outra. Porém, dizer que a matéria é mal em si (*autê*), estando associada ao contexto emanativo, introduz uma elaboração não rigorosa metafisicamente. Motivo pelo qual há um longo debate sobre as minúcias dessa articulação.

Discordo de Gerson para quem, ao distinguir Uno/Bem de Forma/Bem, seria pacífica a associação matéria-mal. O próprio inteligível só pode se tornar Forma/Bem por contemplar o Uno. Toda a emanação deriva do Uno, sendo a totalidade do real objeto de relação com a emanação. Desta feita, a matéria, como última efluência, ainda não seria privação absoluta de realidade metafísica, tanto que existe, não sendo um “nada”; mas apenas privação de Forma.

Por meio da análise metafísica conjunta aos pressupostos de Plotino, concluo pelo entendimento de que é problemática o amálgama matéria-mal particularmente defendida pelo filósofo neoplatônico em I.8. Ao seguir as linhas de Plotino, Gerson não viu dificuldade. Ao realizar o mesmo percurso, intuo que Plotino acabou por reduzir o Bem à Forma Bem e a matéria ao mal. A redução matéria-mal, por sua vez, como adiante será discutido, tem a ver com a redução da matéria à privação.

Essa hipótese se fundamenta na indicação de uma sutil distinção entre privação de Forma e privação absoluta. Para Plotino, a causa última do Bem não são os inteligíveis, mas sim o Uno. Logo, tudo aquilo que faz referência à unidade, por mais distante e degradado que seja, ainda assim apresentará algum tipo de traço emanativo proveniente dele. Tudo o que faz parte do conjunto harmônico e totalizante da emanação possui funcionalidade metafísica, critério preenchido pela matéria porque se diz que ela é necessária à constituição do cosmos sensível. Para depreender o pertencimento da matéria à cadeia emanativa é preciso distinguir a existência (*eínai*) do ser delimitado (*tò ón*). A existência da matéria, oriunda do processo emanativo do Uno, não é conformada pelo inteligível, entretanto não deixa de remeter ao Bem.

De outra maneira, seria possível dizer que o mal se vincula ao que foi produzido pelo Bem? O sentido contraditório a que levaria essa afirmação como verdadeira revela existirem problemas com a identificação entre matéria e mal. Nesse sentido, uma coisa é o existir, para designá-lo Plotino usa o verbo *eínai*²⁵⁰. Outra coisa é ser um ente, para o que o filósofo costuma se utilizar da expressão *tò ón*²⁵¹²⁵².

Deve-se acrescentar a essa distinção técnica a compreensão filosófica de que o ser do ente implica um tipo de existência de algo que está delimitado ou formatado. O Uno, por exemplo, existe, porém está para além da essência, portanto não pode ser um ente, embora seja o princípio de existência de todos eles. A matéria também existe e não é um ente, diferentemente do Uno, que se distingue do ente por estar além daquele, a matéria deve ser apreendida como alguém do ente. O critério da Forma não é o princípio último para o Bem, sendo fundamento do Bem inteligível, cuja inspiração advém do Uno. Haja vista o *estatuto sui generis* da matéria e a sua articulação com as demais premissas metafísicas de Plotino, parece que algo escapa dessa identificação expressa por Plotino entre matéria e mal.

A necessidade da matéria é muito bem justificada, a necessidade do mal é recorrentemente explicada de forma imagética como “escuridão” em oposição à luz. Uma coisa é dizer “a matéria é o mal”, outra é fundamentar que a matéria é o mal. Os argumentos para a necessidade do mal parecem triviais, ao passo que os argumentos para a matéria não o são. Continuemos a perseguir esses argumentos antes da seção final dedicada à recepção crítica da “posição de Plotino” pelos filósofos da tradição.

A relação matéria-mal e o contexto dualista do problema

A tese do engendramento da matéria, isto é, a concepção de que ela é originada, ainda que de maneira atemporal, de princípios hipostáticos superiores, encerra em um problema na filosofia de Plotino. Isto é, se a matéria é mal, segue-se que o mal pertenceria, de algum modo, à emanção proveniente do Uno. Essa é uma das razões que estimulam a hipótese dualista, a saber, a de que haveria não apenas um único princípio, mas dois: o Bem (Uno) e o mal (matéria). Narbonne (2014, p. 130), mediante a leitura de I.8, disserta: “Se há dois princípios originários e ativamente opostos um ao outro, a visão do mundo é dualista, posição que Plotino não poderia

²⁵⁰ PLOTINO, I.8.7: “ὅτι ἐν τῷ παντὶ δεῖ τὴν ὕλην εἶναι”.

²⁵¹ PLOTINO, I.8.3: “εἰδῶλον δὲ ὡς πρὸς τὰ ὄντα”.

²⁵² O discernimento desses conceitos eu devo a Brandão, embora provavelmente não expresse adequadamente o que ele próprio argumentaria de modo singular.

aceitar (mas que ele parece sustentar, ao menos provisoriamente, em I.8 [51]”. Nas páginas anteriores, o eminente plotinista argumenta:

Nessas linhas [I.8.6, 27], Plotino propõe uma concepção claramente dualista do mundo. Há dois princípios, um do bem, outro do mal, e esses dois princípios são totalmente separados, não possuem nada em comum [...] A dificuldade é tentar integrar esse trecho resolutamente dualista no conjunto da obra de Plotino. Ora, essa é uma dificuldade para o intérprete, pois Plotino não explica os motivos que o conduziram a essa mudança de perspectiva. Ora, que houve uma mudança de perspectiva é inegável (NARBONNE, 2014, p.126).

Pela leitura que fora empreendida dos tratados e excertos capitais das *Enéadas* de Plotino, a interpretação aqui desenvolvida não admite como robusta essa percepção da obra do neoplatônico, segundo a qual o filósofo teria mudado de uma perspectiva monista para uma dualista. Por isso foi importante ler os tratados em conjunto. O Uno é o primeiro ato, é o único princípio não-principiado que possibilita, pela sua perfeição, a concepção da multiplicidade. Todos os níveis ontológicos posteriores se estabelecem de forma dualista, mas fundamentalmente trata-se de atribuir apenas ao Uno a condição de princípio originário. Por ser igualmente o Bem fundamental, quanto maior o afastamento ontológico dele, maior é a degradação ontológica do ente, o que vem a constituir aquilo que chamamos “males secundários”.

É a observância empírica quanto a esses males eminentemente humanos que nos instiga a pensar que, se existem os males, deve existir “o mal”. À luz da referida gradação metafísica, a matéria, como último, sendo completamente indeterminada e carente de Forma, reúne as condições para a explicação do mal, na medida em que é expressão da máxima multiplicidade.

Contra Schäfer, fora dito que não é fortuita a associação matéria-mal nos textos de Plotino. Ou seja, o tom negativo sobre a matéria não é singular ao I.8. Contudo, o neoplatônico não tinha em vista fazer da matéria um segundo princípio, havendo elementos no próprio I.8 para se inferir que a matéria é proveniente da emanção. Desta feita, a forte retórica opositiva apresentada por este tratado parece apontar mais para a radicalidade do afastamento entre Uno e múltiplo do que para a oposição de princípios. Para o bem da análise, deixemos a adesão a esses pressupostos de lado:

O mal primeiro, portanto, é algo que existe em si, e que não é nada além do mal. Seríamos tentados a dizer que Plotino elabora um platonismo invertido. Assim como as diversas realidades sensíveis devem encontrar uma Ideia correspondente, um princípio inteligível, os diversos males, por sua vez, não podem existir a não ser referidos a um primeiro princípio [...] O mal é ou não

é uma verdadeira substância? (*ousía*). Plotino retomará mais tarde a essa questão, pronunciando-se de modo inequívoco pela substancialidade do mal [...] uma substância paradoxalmente não-substancial (NARBONNE, 2014, p.122).

Plotino (cf. I.8.6, 27), ao argumentar pela admissão excepcional de um contrapolar da substância, o que parece contrariar Aristóteles²⁵³, está se referindo à essência (*ousía*) e não ao Uno (*hyperousía*). É preciso ter em mente que o “primeiro”, isto é, o princípio fundamental que torna possível toda multiplicidade posterior, é o Uno, não a essência. O “oposto” do primeiro, nessa perspectiva, não pode ser um oposto determinado, mas uma espécie de último. Em outras palavras, não há uma oposição em acepção rigorosa, se por esta pensarmos em uma equipotência entre tese e antítese.

A identificação entre matéria e privação decorre da matéria ser conceituada como ausente de “ser”, de “inteligibilidade” ou de “forma”. É o que leva Plotino a concebê-la como mal, a partir de suas palavras. Mas não, em última análise, que isso represente um princípio contrapolar ao Uno, que é anterior a tudo e de nada depende. Em um dado momento, o estudioso elabora uma descrição muito semelhante a esta: “Aquilo contra o que Plotino se insurge é ao fato de que se possa 'retirar do Uno o poder de fazer o bem, porque ele não poderia fazer o mal' (21, 2-3). A liberdade divina, portanto, permanece essencialmente unidirecional e unidimensional” (NARBONNE, 2014, p.41).

Com esses termos em mente, reafirma-se a monarquia do Uno e sua unidirecionalidade. A gênese do problema matéria-mal na filosofia de Plotino está aí: se a matéria provém de uma emanção principiada pelo Uno, cujo desdobramento é unidirecional, admitir que a matéria seja o mal equivale a trazer o problema do mal para dentro de um modelo explicativo assentado sobre o Uno/Bem (*hén agathon*). Antes de continuar o itinerário pelas ricas exposições de Narbonne, torna-se pertinente o comentário:

Para escândalo de Plotino e de seus seguidores, os gnósticos [...] dizendo que a ‘gnose perfeita’ consiste em um conhecimento que, nas palavras de BAZÁN (2002, p. 146), ‘é totalmente alheio ao mundo e à [sua] alma, à experiência material e sensível e igualmente à experiência racional’. No entanto, o maior argumento plotiniano contra aquilo que aparece em muitas fontes (maniqueias, por exemplo) como sendo o prototípico dualismo dos gnósticos está presente no tratado que trata da natureza e da origem do mal (Enéade I.8): como o Bem situa-se além do ser, não se pode dizer que, de fato, tenha um contrário (En., I.8.6; PLOTINO, 2000, pp. 156-9). Para Plotino, o mal é o

²⁵³ ARISTÓTELES, *Categorias*, I, 5, 3b 25-28, apud. NARBONNE, 2014, p.124: “Uma outra característica das substâncias é não terem nenhum contrário. Com efeito, se considerarmos a substância primeira, qual poderia ser seu contrário, por exemplo, para o homem individual ou para o animal individual? Não há, com efeito, nenhum contrário”.

limite extremo da manifestação ‘dialética’ do Uno/Bem (FERNANDES, 2013, p.128).

É preciso fazer justiça ao argumento eloquente de Narbonne (2014, p.122), pois ele mesmo havia admitido que “Plotino [...], pronunciando-se de modo inequívoco pela substancialidade do mal [...] uma substância paradoxalmente não-substancial”. O mal não é equipotente ontológico do bem inteligível, não há Forma do mal²⁵⁴. Por isso, não é recomendável substancializar o mal, tampouco erguê-lo à condição de princípio.

Como nos instrui o respectivo estudo, Prini também adota um vocabulário semelhante ao de Narbonne²⁵⁵, ressaltando o aspecto “relativo” do mal, o que não recebera ênfase na exposição de Narbonne: “a tese de que ‘o mal é um Princípio necessário, perenemente operante no ‘mundo cá de baixo’, constitui sem dúvida alguma a originalidade da *Enéade* I.8 (PRINI, 1968, p. 71). Deve-se observar, contudo, que o mal é um Princípio em alteridade relativa, e não absoluta, em relação ao Bem” (FERNANDES, 2013, p.134).

O intérprete explora aquilo que considero um dos fulcros do que vem a ser o problema matéria-mal, qual seja: a identificação plotiniana entre matéria e privação, que contraria o legado Aristotélico²⁵⁶: “Aristóteles diz que a matéria é um não-ser relativo, ou ainda, um não-ser por acidente, na medida em que ela não é totalmente realizada, que a privação, por sua vez, tomada isoladamente por si mesma, não é não-ser relativo, mas absoluto (NARBONNE, 2014, p.47). Tendo por base a expressa identificação feita por Plotino em II.4.16, Narbonne (2014, p.50) ratifica o pressuposto: “Plotino conclui, no capítulo 16, afirmando a identificação dessas duas noções: ‘a matéria é idêntica à privação (*steresei tauton*)’”.

Aristóteles concebeu a matéria como acidentalmente privação, enquanto Plotino estabeleceu a matéria como essencialmente privação²⁵⁷. Com essa distinção, não há divergência. Contudo, daí reduzir a privação da matéria a uma privação absoluta, que permitiria

²⁵⁴ Ainda que não divida a questão nessas categorias, o respectivo estudo caracteriza o mal como possuindo uma dimensão relacional: PRINI, 1968, p. 76, Apud FERNANDES 2013, p.138: “o ‘Mal em si’ não é alguma coisa ou algo ou que existe em si, não é um ente, como o grosseiramente o representaram algumas doutrinas maniqueias ou gnósticas. A sua natureza não é ôntica, mas puramente relacional dialética”.

²⁵⁵ Deve-se esclarecer que a escolha desses estudiosos não é descuidada ou sem respaldo. A leitura de I.8 e de outros tratados autoriza as respectivas elaborações. Entretanto, como tenho tentado defender, penso que é possível matizar a abordagem feita por Plotino levando em conta seus próprios referenciais teóricos também.

²⁵⁶ Cf. Física I,9, 192a 4-5; I, 8, 191b15 e I.9, 192 a5.

²⁵⁷ BRÉHIER, 1964, p.55, apud NARBONNE, 2014, pp.51-52: “tal o modo como seu pensamento [Plotino] mostra-se diferente daquele de Aristóteles; a privação, para ele, jamais cessa de ser privação por ter recebido a forma; o devir não transforma a matéria, como em Aristóteles [...]”.

concebê-la como “nada”, não parece ser esse o caso. No excerto a seguir, vê-se o argumento aprofundado:

A privação, em sentido aristotélico, jamais é uma entidade autônoma. É não-ser por si, mas nunca a encontramos de fato só. A privação é, desse modo, um *nihil privativum*, um não-ser por privação, um não-ser relativamente a algo e não, conforme a terminologia da 'metafísica escolar', um *nihil negativum*, ou seja, um puro nada, um *nihil brutum*. Tal distinção entre o *nihil privativum* e o *nihil negativum* pode nos ajudar a compreender em que consiste a modificação introduzida por Plotino na concepção aristotélica - e no sentido clássico - do ser (NARBONNE, 2014, pp.47-48).

Em linha com o argumento de que embora a matéria seja destituída de Forma, mas não o é de Uno/Bem, sendo existente, portanto não um nada, como reconhece Gerson (cf. 1994, p.98), entendo como problemático o salto entre as noções “absoluta privação de Forma” e “absoluta privação *simpliciter*” que defende o eminente estudioso:

É preciso, com efeito, insistir, com Bréhier, na diferença fundamental existente entre a representação plotiniana e a representação aristotélica da matéria. Tecnicamente, seríamos levados, no caso de Plotino, a falar de uma assimilação do *nihil privativum* ao *nihil negativum*. Na medida em que ela não contribui estritamente em nada e que não é suscetível a qualquer realização, a um *nihil negativum*, isto é, definitivamente um 'impossível' (NARBONNE, 2014, p.52).

Após Narbonne ter proposto uma espécie de redução da matéria como privação à matéria como absoluta privação, chegando a noção de “nada”²⁵⁸, ele reflete sobre Plotino ter apontado para um horizonte diferente de compreensão. Na esteira do que esta pesquisa tem sublinhado, Narbonne pondera: “Plotino afirma muitas vezes que a presença da matéria é necessária no mundo sensível, que é preciso um substrato para receber as formas, mas sua análise mostra exatamente o contrário: o substrato material não traz nada àquilo a que ele serve de substrato [...]” (NARBONNE, 2014, p.117).

Na perspectiva de uma redução da matéria a “nada”, Narbonne argumenta em prol da relativização da relevância da matéria para o constructo da cosmologia metafísica de Plotino. Sendo a matéria uma noção negativa e passiva, ela não contribuiria em nada²⁵⁹, mesmo tendo Plotino afirmado a matéria como substrato necessário à operação inteligível. Ora, Plotino

²⁵⁸ Armstrong (1962), inclusive, investiga a “inexistência” da matéria em “The theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians”.

²⁵⁹ NARBONNE, 2014, p.10: “[...] na outra ponta da estrutura do ser, a matéria sensível conhecia uma espécie de inverso, visto que se encontrava desprovida de qualquer poder, privada de modo definitivo de qualquer função”.

explicita que a matéria é dotada de uma natureza e sem ela não poderia ser possível conceber o cosmos sensível. De modo que o referido argumento requer um pouco mais de atenção.

Como a metafísica plotiniana não opera apenas em termos de Forma e Matéria, mas em termos de *proódos* e *epistrophé*, para o propósito da clareza filosófica, faz mais sentido pensar a matéria como último termo necessário à emanção proveniente do Uno. Nesse caso, ela é “essencialmente” privação, distinguindo-se de Aristóteles, mas não é nada absoluto. Sendo privação de Forma, não é privada de realidade metafísica. Tal realidade é a realidade do não-ser, que permite a dinâmica do vir-a-ser, sem ser ela própria suscetível ao vir-a-ser nem ao ser. Em suma, ela é “ser em potência” (cf. II.5.1) distinta do que estando em potência pode vir a ato (sensível), do ato puro (Intelecto) e do primeiro ato (Uno).

Embora Narbonne argumente que “Essa representação da matéria como um volume vazio está muito distante da concepção platônica do receptáculo ao qual está associada a ideia de extensão espacial” (2014, p.119), tal não inibe Plotino de não apenas considerar a *hýle* como *hýpokeímenon*, como de fato é essa a sua natureza, da qual depende a constituição do cosmos sensível. A matéria coopera passivamente, pois se o fizesse ativamente não seria a matéria. Entretanto, está longe de a matéria ser trivial ou dispensável ao esquema explicativo de Plotino. Não obstante a exposição de Narbonne até aqui tenha fortes tons dualistas, torna-se necessário recuperar a síntese argumentativa empreendida por ele:

Obteríamos assim três possibilidades seguintes: 1°. dois princípios originários e ativamente opostos um ao outro (dualismo radical) 2°. dois princípios originários de natureza oposta, em que um dos princípios possui, entretanto, um papel essencialmente passivo, isto é, nulo, a saber, o princípio material (dualismo mitigado) 3°. um princípio originário único, que engendra um sub-princípio necessário à constituição do mundo, o qual não é essencialmente mal (monismo diferenciado) (NARBONNE, 2014, p.133).

O eminente estudioso tem em vista restringir o alcance da interpretação dualista que colidiria com a primazia do Uno na filosofia de Plotino. Assim, ele rejeita o dualismo radical, aproximando-se do que seria o dualismo mitigado, no qual o Uno conservaria seu primado com a pressuposição ainda da matéria-mal como princípio, explicitando somente que este tem papel apenas passivo. Apoiado sobre o pressuposto não apenas da necessidade do mal quanto da realidade do mal, Narbonne afasta a hipótese monista, que excluiria o mal como princípio. Logo adiante, defenderei uma vez mais a leitura monista. Para o momento, ponderemos sobre as implicações decorrentes das posições possíveis elencadas por Narbonne.

Se a matéria fosse rigorosamente contrapolar não apenas do Inteligível, mas do Uno, ter-se-ia de admitir dois princípios fundamentais na filosofia de Plotino, de maneira que dualismo radical e mitigado seriam com muita dificuldade distinguíveis. A erudita leitura de Narbonne, perpassando as complexas linhas de Plotino, aponta justamente para o dualismo radical entre Bem e Mal. Tal posição é nítida quando ele supõe que o neoplatônico teria invertido o platonismo, buscando um análogo da relação Bem-Bens na associação Mal-Males. Defendo, de modo econômico, que, mesmo se consentirmos haver uma noção contrária à substância, a qual não seria ainda uma “Forma”, não seria razoável transpor essa contrariedade para a conceituação em relação ao Uno.

Uma hipótese filosófica seria a de que a contrariedade é uma necessidade do pensamento discursivo (*dianoia*), própria de nossa cognição. Como o problema do mal tem origem nos chamados males secundários, que nada mais são do que vícios e vicissitudes perceptíveis ao universo dos viventes, surge a urgência expositiva: ora, se existem “esses males”, qual a explicação última para o mal?

Contudo, toda argumentação leva ao esvaziamento ontológico do mal, segundo o qual vem a ser concebido como privação (*stéresis*). Ao associar o mal à privação, é claro que Plotino quer afastar de sua metafísica o mal e não trazê-lo para dentro. De forma complexa e problemática, no entanto, o filósofo acaba por vincular o mal à matéria, na medida em que esta também é pensada como privação. O critério fundamental para conceituar o mal é a ausência de bem inteligível, disso se poderia concluir que a privação *simpliciter* “é” o mal.

Mas, não seria a matéria privação *simpliciter*? A matéria, sendo privação de inteligibilidade, existe, possui uma natureza e é condição de possibilidade à constituição do cosmos sensível, empresa que não é objeto de qualquer demérito nem é produto de qualquer ocorrência fortuita. Com esses elementos em mente, a partir das premissas filosóficas de Plotino, poder-se-ia com algum grau de plausibilidade dizer que a formulação matéria-mal não é a mais adequada.

Meu argumento é que a matéria mantém uma relação de identidade com a privação sob um aspecto²⁶⁰: ambas as noções são destituídas de Forma. Apesar de tal identificação, não há

²⁶⁰ Gurtler (2005, p.213) apresenta uma observação semelhante: “the restricted meaning evil has for Plotinus in this context and that evil captures only one aspect of matter’s role”.

redução, por parte de Plotino, da matéria à privação. Por isso, seria mais adequado dizer que o mal é privação *simpliciter* do que transpor essa conceituação para a matéria.

A interpretação defendida por este trabalho se constitui, metodologicamente, de forma parecida com a de Narbonne, divergindo conceitualmente daquela. Ou seja, Plotino diz muitas vezes que a matéria é mal, mas a demonstração metafísica da matéria como termo necessário à emanção e como uma das condições de possibilidade do cosmos sensível acena para um entendimento diverso e concomitante: a matéria exerce papel positivo - em função justamente de sua negatividade. Aquilo que Corrigan cogitou como uma conjectura expositiva, a respeito de a matéria “exercer uma força positiva”, assumo como um argumento consistente. Em suma, conceitualmente é incontestado a necessidade do substrato como condição de expressão da Forma. Ao passo que, paralelamente, se há um primeiro, há um último.

Todavia, em uma filosofia cuja metafísica é rigorosamente encadeada, não se acha lugar determinado para o mal, a não ser como privação *simpliciter*. A privação *simpliciter*, por sua vez, não consegue predicar aquilo que se predica da matéria, embora a matéria seja idêntica à privação, no que concerne a ser privação de Forma. Destarte, a distinção conceitual entre matéria e mal conferiria à elaboração plotiniana maior coerência e potência explicativa, não sendo esta a sua redação nos tratados pertinentes.

Do ponto de vista metafísico, não é razoável supor a inexistência da matéria, como em dado momento especularam Narbonne e Armstrong. Quanto à inexistência do mal, o embaraço envolto a essa hipótese tem a ver com nossa cognição (*dianoia*), a qual contrapõe o mal ao Bem. Essa contraposição, entretanto, não necessariamente precisa existir na realidade.

Metafísicamente, para que o ser exista, faz-se necessário o Bem. Toda a multiplicidade, não existindo em si, mas em outro, tem sua ontologia fundada nos princípios, os quais, por sua vez, têm sua razão última no ser e no Bem. Para que o “primeiro” seja o que ele é, não foi necessário o “último”. Ontologicamente, pode-se dizer apenas que há o não-ser como fase de indeterminação incapaz de produzir. Nomear esse âmbito metafísico de mal pode ser uma opção, mas esse procedimento beira o esvaziamento do mal, mas não esvaziaria a matéria de possibilitar a introdução do vir-a-ser na filosofia de Plotino.

Faz-se necessário argumentar contra a possibilidade metafísica da matéria ser um *nihil negativum*, isto é, mais precisamente, uma privação absoluta e ao mesmo tempo desempenhar a função filosófica de substrato, quer seja do inteligível, quer seja do sensível. Há uma diferença

entre Aristóteles e Plotino, no contexto da qual a matéria não é privação de Forma apenas por acidente, mas é imutavelmente privada de Forma. Contudo, a matéria não sendo um “nada” absoluto, ela existe, possui uma natureza e colabora passivamente ao constructo dinâmico da metafísica de Plotino.

Sendo a matéria necessária à emanção proveniente do Uno, e sendo a produtividade do Uno de caráter unidirecional, como explicara Narbonne, pode-se entender a hipótese da coerência entre Uno e matéria, mas não entre Uno e mal, em minha interpretação. Ou seja, a síntese textual da matéria-mal traz dificuldades e a distinção entre esses conceitos, não sendo impossível, reduziria o escopo da problemática atinente à matéria como último termo da emanção.

O debate matéria-mal pela ótica do último da emanção

No tratado I.8, O’Meara decompõe as premissas do argumento de Plotino e, ao referenciar o tratado II.9, entende possuir subsídios para compreender a posição do neoplatônico como adotando uma série finita – que visa representar o longo processo emanativo - na qual o último termo dessa sequência seria o mal. Ele o identifica a matéria, mas reconhece que os textos de Plotino em si mesmos não lhes deram todos os elementos, pelo menos não individualmente. Ele, então, reconstitui os passos metafísicos responsáveis por contextualizar a introdução desses argumentos de Plotino. Assim ele discorre:

Plotino, tanto quanto eu posso compreender, não provê nenhuma ajuda na direção de entender como pode ser assim. Mas nós podemos propor a seguinte explicação: O primeiro produto derivado do Bem é o Intelecto. O Intelecto é uma expressão determinada do infinito poder do Bem, ao transmitir e expressar o seu primeiro produto, já é finito. Poder finito significa uma série finita de expressões decrescentes de seu poder. A última expressão do poder inteligível precisa produzir algo. Mas o que é produzido será completamente vazio de poder produtivo. Isso é a matéria/mal, o último termo de uma série (O’MEARA, 2005, pp.181-182, tradução nossa)²⁶¹.

É no bojo dessa exposição de O’Meara que sugiro o argumento de que o último termo da emanção é a matéria, sendo concebida necessariamente pela emanção principiada pelo Uno, cujo *medium* pode ser textual e plausivelmente apontado como sendo a Alma parcial. De

²⁶¹ “Plotinus, as far as I can see, does not provide any help towards understanding how this might be. But we could propose the following explanation. The first product deriving from the Good (the One), is Intellect. Intellect is a determinate expression of the infinite power of the Good. The infinite power of the Good, as transmitted to and expresses in its first product, is already finite. Finite power means a finite series of diminishing expressions of this power. The last expression of intelligible power must produce something. But what it produces will be completely lacking in any productive power. This is matter/evil, the last term of the series”.

maneira textual, Plotino associa último-matéria-mal, no entanto, penso que é razoável contestar essa conclusão de maneira interna aos referenciais teóricos das *Enéadas*.

Para que o argumento se torne mais claro, ponhamos a definição da matéria como mal na condição de problemática sob dois cenários compreensivos diferentes: 1) *Se o mal é um tema importante e autônomo para Plotino*, como se torna claro na exposição de “Sobre o que são e de onde vem os males” (I.8), pode-se dizer que não seria trivial apontar filosoficamente o que quer que seja como explicação para o mal. No caso de I.8, o filósofo tinha como preocupação fundamental o mal e aponta como princípio explicativo a matéria, a qual seria mal em si (*κακή αυτή*) em distinção a males secundários (*δεύτερον κακόν*).

Se tal exercício não foi meramente retórico, mas consistiu em refletir sobre o tema do mal e afastar ele do Uno e da emanção, ao concebê-lo como ausência de Forma inteligível, segue-se que a questão tem autonomia teórica e encontra expressão na matéria, a qual, dotada também de relevância autônoma, é identificada ao mal por ela ser destituída de Forma inteligível, como igualmente deve-se pensar o mal, isto é, como destituído de qualquer determinação e bondade. Plotino tinha em mente ainda combater o dualismo radical, esvaziando o tema do mal como correlacionado a uma condição equipotencial ao Bem.

O esforço então aludido reverbera por todos os seus escritos antignosticos, particularmente encontrados na tetralogia antignostica. Em suma, Plotino quer defender uma metafísica cosmológica unitária que seja esplendor do Intelecto e da Alma. É evidente, a partir dessas premissas, que Plotino não desejou que o mal fosse como que um integrante ontológico da emanção, mas fez isso particularmente em I.8 ao associar em cadeia último-mal-matéria. Na sua perspectiva, na medida em que o último não conservaria qualquer traço da produtividade ontológica característica dos estágios metafísicos precedentes, não haveria qualquer comprometimento das instâncias anteriores por esta última a ser concebida como matéria e como mal.

Em uma palavra: Plotino entende o mal como uma necessidade em relação ao Bem, mas considera que essa noção é estranha ao ordenamento da emanção: na medida em que não há ser, não há inteligibilidade nem bondade no contexto da concepção do mal. Isso nos permite inferir que, a rigor, o mal não poderia ser um problema para a emanção, pois, sempre que estiver presente a Forma e a produtividade ontológica, não há como pensar o mal, exceto como “mal secundário”.

Efetivamente, já em Platão se diz que o Intelecto persuadiu a necessidade²⁶². Nem mesmo o ser humano apreende o “mal”, pois este não-é. O homem lida com os vícios, as imperfeições e os distintos graus de afastamento da unidade primordial (*hén*). De modo que não haveria qualquer inadequação em dizer que o mal é uma noção puramente regulativa ou cognitiva em relação ao Bem que medeia toda a experiência sensível e racional. Enquanto a existência da matéria garante a possibilidade do cosmos sensível, o mal garantiria o que? A que o mal serve ontologicamente?

O que caracteriza a posição última em relação à emanção é a axiomática de que haveria uma fase da emanção que seria deficiente. Em outros termos, toda a emanção é bifásica - *proódos e epistrophé* - o que implica que há uma fase de indeterminação e outra de determinação. No caso do último termo, ele permaneceria como indeterminado, sem capacidade para produzir. Este último é a matéria por ser estéril. O estatuto amorfo da matéria, como foi largamente discutido, torna ela substrato, isto é, passível de acolher as determinações que viriam a individuar os sensíveis. Como disse Schäfer “o mal, no entanto, não tem necessariamente que ser um 'item' ontológico [...] determinável (para escolher um termo o mais vago possível), como alma e matéria são” (2004, p.277; 278, tradução nossa).

O desfecho desse cenário argumentativo leva ao seguinte: ou a questão do mal como matéria é um problema ontológico real ou ela é um falso problema. Se for real, associar o mal à emanção e mesmo concebê-lo como necessário e deduzível do Bem é paradoxal. Isso nos conduz a inferência que o Bem produz o mal e coloca o mal como segundo princípio equipotente ao Uno. Se for uma questão apenas de definição: “é mal a ausência de Bem”, assim como a matéria é ausência de Inteligível, temos um falso problema ontológico, mas um real problema filosófico de definição.

O falso problema ontológico tem a ver com a matéria-mal ser postulada como necessária ao sistema processional, mas ao mesmo tempo não implicar qualquer consequência para outro postulado: o Bem é o princípio fundamental não-principiado e toda a realidade posterior é bela e boa. Ou seja, o mal deixa de ser um problema ontológico autônomo, na medida em que seria apenas “matéria” e matéria é aquilo que, meramente não-sendo, pode enigmaticamente servir a uma tarefa que é considerada excelente: a constituição do cosmos sensível como melhor imagem do Inteligível. O que volta aquela pergunta de Corrigan: “Como pode a matéria ser

²⁶² PLATÃO, Timeu 52 a: “O Intelecto dominava a Necessidade, persuadindo-a a orientar para o melhor a maioria das coisas devenientes, foi deste modo (através da cedência da Necessidade a uma persuasão racional) que o universo foi constituído desde a sua origem”.

uma força positiva na geração e simultaneamente negativa na sua própria natureza?” (CORRIGAN, 1996, p.3, tradução nossa).

Nesse caso, não haveria em sentido estrito um problema do mal, mas apenas um problema da matéria, que consistiria em ela ser destituída de Forma. Os intérpretes, em geral, aceitam quase pacificamente a identificação último-matéria-mal que é textualmente desenvolvida por Plotino. Contudo, ainda que o anterior não se comprometa com o que é posterior, algo do anterior sempre emana para o posterior. Se a matéria é uma exceção e não guarda o ser e a produtividade da emanção, ela guarda ao menos a sua própria existência e pertencimento ao engendramento processivo. Esse estatuto ontológico é claramente distinto da privação absoluta *simpliciter*. A matéria não é redutível ao mal nem à privação, sendo concebida como substrato para o inteligível e para o sensível.

Ou seja, no que concerne a um problema metafísico real de associação do mal ao bem, sendo a matéria pertencente à emanção, a explicação que vincula a matéria ao mal seria problemática. Cabendo a observação de que ontologicamente é compreensível deduzir a necessidade da matéria como último, pois, sendo indeterminada, ela não compromete o processo produtivo, na medida em que serve à produção sensível. A necessidade do mal é simples reflexo cognitivo de uma referência opositiva ao bem, a qual não encontra referência ontológica, exceto na condição paradoxal de equipotente ao Bem, que não pode ser admitida.

O problema filosófico de definição, então, emerge: sendo pacífico o entendimento de que a matéria é necessária e ela é necessária não apenas como referencial opositivo ao Bem, mas como substrato do Bem, sendo derivada de uma emanção regida pelo Bem, ou é problemático dizer que ela é princípio explicativo para o mal ou é trivial que o mal seja um problema. Ou seja, a matéria por si não é problemática, pois é substrato e a alma se volta sobre ela por necessidade. Se o mal é matéria, o mal não é problema.

Em termos de definição filosófica, contudo, deve-se dizer que o mal é privação *simpliciter*, ao passo que a matéria assim não pode ser concebida, uma vez que não há nenhuma razão cognitiva ou metafísica que deduza da privação o substrato. Logo, não faz sentido identificar a matéria com o princípio explicativo do mal, pelo esvaziamento ontológico e filosófico dessa identificação. Ontologicamente, há apenas o superior e o inferior. O Uno é o superior absoluto e a matéria é o inferior absoluto. Dizer que a matéria é mal é trivial, é um jogo de palavras.

Em termos de definição, Plotino estabelece dois critérios para o mal: não-ser ou privação e último em relação ao primeiro. Matéria e mal preenchem esses requisitos, portanto são idênticos. Contudo, ontologicamente o estatuto da matéria não é reduzível aos dois critérios. De maneira complementar, o critério do “último”, que abarcaria isoladamente a matéria de *per si*, não é coerente metafisicamente com a natureza da emanção. Pois o último pertence à serie derivada do primeiro, tanto que, seguindo essa implicação, Plotino conclui que o mal é necessário.

A matéria é mal para alma como parâmetro de um inferior em relação ao superior, como não-ser é alternativo ao ser. O mal em si não deve guardar qualquer referência ontológica com o Bem, deve ser afastado do contexto emanativo e não postulado como necessário a ele. O binômio matéria-mal é, então, incoerente por razões estritamente metafísicas e/ou por motivos de definição conceitual-filosófica. Por um caminho ou por outro, chega-se a conclusão de que não deveria ser pacífica a assimilação filosófica da matéria como mal no contexto das *Enéadas* de Plotino.

O certo é que não há como articular, de maneira coerente e rigorosa: 1) O Uno/Bem é o único princípio fundamental 2) O mal deriva do Bem. O elo conceitual que vincula a matéria ao mal é o não-ser ou privação. Plotino está em busca do “mal em si”. Se a definição de matéria é não apenas não-ser, mas receptáculo passível para toda determinação ulterior, a matéria não pode ser reduzida a privação *simpliciter*.

2) Em outro cenário compreensivo, dever-se-ia considerar que os princípios intelectivos (*lógoi*) não poderiam operar sobre o “nada”, mas apenas sobre o que faz parte da emanção. Tendo em vista que a metafísica Plotiniana se fundamenta no processo emanativo do Uno à multiplicidade, não é possível pensar em um fora ou em um nada, a não ser como negação pela via abstrativa. Nesse sentido, a matéria é considerada substrato daquilo que a natureza viria a constituir como sensível.

Portanto, ela é um dos fatores necessários à constituição do cosmos, ainda que não seja condição suficiente. Para além dessa predicação filosófica que coloca a matéria como o par ontológico do *lógos* proveniente da *phýsis*, a matéria é explicada, como pontuou O’Meara, enquanto grau máximo de multiplicidade ante a sua absoluta privação de Forma, mas não de relação processiva derivada do Uno. A esse respeito, é interessante o estudo de Costa que reúne três depoimentos cujo desdobramento consiste na defesa tanto do monismo com o qual Plotino

articula sua metafísica quanto sustenta a matéria pertencer ao conjunto do processo emanativo proveniente do Uno:

O'MEARA [...] diz: 'O último limite a que chega a Alma do mundo é a matéria, o 'informe', o 'mal primeiro', antípoda do Uno, imperfeição; é mais sombra do que luz, mas também deriva do Uno'. Da mesma opinião é QUILES, op. cit., 1981, p. 19, quando diz: 'A luz e a vida que procediam do primeiro ser vão diminuindo cada vez mais, segundo a categoria dos seres; e, em seu limite máximo, vêm a ser, na visão de Plotino, mais sombra do que luz. Assim se forma essa espécie de muralha escura que é a matéria para a inteligência, sombra nas sombras, mas que não deixa de ter uma ligeira participação do ser e da razão'. Igualmente acrescenta BUSSOLA, op. cit., 1956, p. 41: 'As emanações diminuem e se degradam à medida que se afastam do Uno; logo, num momento pode não haver mais luz, somente escuridão... mas, cuidado!, pois essa escuridão está ainda no Uno. O último lampejo antes da escuridão é apenas a última forma de emanação do Uno, dentro do Uno'. Temos aqui três depoimentos que confirmam nossa hipótese de monismo e emanatismo (COSTA, 1999, p.23).

A matéria é o princípio do mal nos entes corpóreos, no sentido de que através dela é promovido o processo de afastamento dos sensíveis da ordem inteligível. Não obstante a essa consideração, deve-se ter em mente que em razão da existência da matéria se torna possível à realidade corpórea, a qual é, por sua vez, reflexo e *mimesis* do inteligível. Enquanto a matéria é necessária pelos motivos argumentados acima, o mal não se firma, pelo menos não de modo coerente, como correlativo ao Bem, a não ser cognitivamente. Sobre o engendramento da matéria e o problema do mal, entendo que seria preciso estabelecer que apenas a matéria é necessária, e não o mal:

O engendramento da matéria como uma solução para o dualismo, como propõe Narbonne, é plausível, mas deixa em aberto o grave problema filosófico da geração do mal, em última instância, por um princípio que representa o Bem absoluto, como o intérprete reconhece (1993, p. 182). Se por um lado, com essa suposta solução, Plotino evita o dualismo gnóstico entre dois princípios independentes, por outro lado, a tese da dependência da matéria não evitaria a consequência de que o Bem é princípio do mal (OLIVEIRA, 2009, p.153).

É de comum acordo que (1) a matéria é amorfa; (2) a matéria é necessária como substrato (3) A matéria, como último termo, faz parte da ordem processional (4) A matéria exerce função no cosmos como substrato. O problema está em: (5) a matéria é o mal. Como especulei acima, para que a definição matéria-mal não seja convertida apenas em um jogo de palavras, seria necessário que "matéria" e "mal" confluíssem plenamente em seus estatutos filosóficos. Para além de uma forçada sinonímia, não penso que essa conjugação filosófica tenha sido forjada de modo consistente.

A vantagem dessa hipótese de leitura é que ela atenua os problemas concernentes à associação da matéria e do mal ao Uno, que é o núcleo com base no qual toda a filosofia de Plotino se estrutura. Nesse sentido, oferece uma perspectiva mais harmônica com o todo da filosofia do neoplatônico, que pode ser compreendida como uma rigorosa forma de monismo, assentado em um princípio não principiado que é o Uno.

Como princípio interpretativo-metodológico, entendo, com Davidson²⁶³, que é fundamental adotar a caridade interpretativa, a qual, nas palavras didáticas de Arruda (2005, p.144), preconiza os seguintes cuidados: “[...] primeiro, que nós devemos pressupor que o falante não se encontra em erro; segundo, que seu sistema de crenças é coerente [...]”. Ou seja, diante de uma controvérsia, é interessante realizar o esforço compreensivo de pressupor a coerência interna em vez de aceitar facilmente como incoerente aquilo que assim nos parece. Investigar a dissociação matéria-mal é oportuno em virtude desses motivos.

A concepção matéria-mal à luz da posteridade

Após o longo percurso de análise imanente aos textos de Plotino e de debate interpretativo a partir das múltiplas posições dos exegetas do filósofo, à guisa de conclusão é enriquecedor dispor de algumas notas atinentes à recepção do pensamento de Plotino pela posteridade. O binômio matéria-mal expresso por Plotino recebeu críticas de outros filósofos consagrados na tradição?

a) *Proclo*

Embora seja abundante na literatura especializada o aceite do pressuposto de que Proclo, em sua obra *De malorum subsistentia*²⁶⁴, teria endereçado suas críticas à identificação matéria-mal tendo em mente argumentos de Plotino, tal não é consensual, até mesmo pela omissão textual, isto é, em razão de Proclo não ter explicitado Plotino²⁶⁵. O eventual testemunho de que Proclo não tinha em mente Plotino como um defensor da doutrina de que a matéria é o mal, por

²⁶³ Cf. DAVIDSON, 2001, p.27

²⁶⁴ Privilegiando a exposição do argumento, os trechos são citados na tradução portuguesa. A obra completa com as devidas notas pode ser lida em PROCLUS, OPSOMER, 2003; PROCLO, VALVERDE, 2017.

²⁶⁵ STAMATELLOS, 2017, p.7, tradução nossa: “[...] deve-se notar que Proclo em *De malorum subsistentia* (30-7) nunca se refere a Plotino pelo nome ou à *Enéada* I.8 [51]. E, como Christian Schäfer propôs, Plotino em I 8 [51] não está falando da matéria como o próprio mal, mas como esterilidade do ser. Assim, pode-se supor que a crítica de Proclo não está diretamente relacionada a Plotino, mas principalmente a médioplatônicos como Numênio, Celsus e Moderato ou mesmo a gnósticos de seu período, que consideravam que a matéria é a causa de todos os males”.

si, poderia nos levar a pensar se de fato a questão estava tão clara quanto parece. Tal especulação, no entanto, não encontra elementos suficientes para que recebesse aqui tratamento rigoroso. Da brilhante argumentação de Proclo interessa mesmo é o seu argumento contra a redução da matéria ao mal²⁶⁶:

[...] a natureza do mal, a última de todas as coisas, seria a matéria (...). Mas, se o mal é a matéria - pois é preciso ainda passar a outro aspecto da questão, de duas opções, uma: ou seremos obrigados a fazer do bem a causa do mal ou deveremos admitir a existência de dois princípios dos seres. Toda realidade, qualquer que seja, deve, com efeito, ou ser princípio de tudo, ou proceder de um princípio; e a matéria, se deriva de um princípio primeiro, deve também ter seu acesso ao ser pelo bem; se ao contrário, ela é o princípio, é preciso admitir a existência de dois princípios que se combatem, o bem originário e o mal originário (PROCLO, De mal. subs., 31, 5-15, trad. MARSOLA, 2014).

A objeção de Proclo se desdobra em duas razões contundentes para se afastar a tese da matéria como mal. A primeira é que a matéria, sendo principiada, deriva de uma rede causal que lhe permite algum nível de acesso ao Bem, o qual garante a matéria, no mínimo, a sua existência. Desta feita, dizer que a matéria é mal equivale a postular o mal em um esquema explicativo que não apenas tem o Uno como fundante, porém como aquele que tem todo o poder de produção ontológica (monarquia) e que é razão e fim de tudo (primazia monista)²⁶⁷.

Por outro lado, se a matéria não é principiada, mas ela mesmo é um segundo princípio, há de se admitir um dualismo radical entre bem e mal, tese que Plotino pretendeu refutar por meio de quase toda sua obra, mas economicamente pelo menos na tetralogia antignostica. Proclo não se satisfaz com os argumentos que puseram o binômio matéria-mal na encruzilhada de dois paradoxos, o que seria uma empresa negativa. Ele positiva as bases teóricas neoplatônicas que fazem da matéria um conceito especial para a filosofia:

Se, portanto, a matéria se revela como indispensável à edificação do mundo em sua totalidade e se ela foi criada originariamente para ser receptáculo do devir, para dele ser, de algum modo, nutriz e mãe, como poder-se-ia sustentar que ela é o mal, e mesmo o mal originário? (PROCLO, De mal.subs., 32, 7-11, trad. MARSOLA, 2014).

A compreensão *sui generis* da matéria como idêntica à privação e ao mesmo como condição para o devir precisa receber a devida atenção. É fato que esse constructo teórico não demoveu Plotino de sua afirmação “a matéria é mal” (I.8.5). A rigor, no entanto, sua filosofia

²⁶⁶ Além de Opsomer (2007), há uma discussão interessante em RIEL, 2001.

²⁶⁷ PLOTINO, VI. 2[43] 11,38, trad. IGAL, 1992 : “El Uno es principio y fin (*arché kai télos*)”.

empresta instrumentos conceituais para pensar como pensou Proclo: como é que a matéria é indispensável à edificação do mundo (com o que concorda Plotino, cf. II.4; I.8) e ao mesmo tempo não somente é mal como o mal originário?

b) Agostinho de Hipona

É comum entre os pesquisadores a afirmação de que a compreensão filosófica platônica presente no pensamento de Agostinho (354-430 d.C) é atravessada pela leitura neoplatônica de Plotino (205-270 d.C)²⁶⁸. Nesse contexto, um tema fundamental que reúne esses autores é o problema do mal. Julga-se, em linhas gerais, que a conceituação agostiniana de mal (*malum*) como privação (*nihil*) deriva da elaboração de Plotino sobre o não-ser. Em última análise, contudo, resta um aspecto que distingue Agostinho de Plotino: a identificação que Plotino faz entre mal (*to kakon*), não-ser (*me on*) e matéria (*hýle*). Leia-se Agostinho²⁶⁹:

Quando se trata de procurar onde está o mal, deve primeiro investigar-se o que seja o mal. Ele não é mais do que a corrupção do modo, da espécie ou da ordem natural. Assim, diz-se má a natureza que está corrompida, pois que a natureza incorrupta é boa. Mas, mesmo a natureza corrompida, enquanto natureza, é boa, só enquanto corrompida é que é má (AGOSTINHO, A natureza do Bem, cap. IV)²⁷⁰.

É relevante ter em conta que Agostinho está imbuído, na construção dessa obra, de uma crítica aos maniqueus, os quais expressaram uma posição dualista semelhante a que enfrentou Plotino em sua tetralogia. O compromisso agostiniano é com uma via exclusivamente negativa para compreender o mal, destituindo-o de qualquer posição ontológica em um plano cujo princípio fundamental é *summum bonum*²⁷¹. O hiponense estende essa conceituação para a matéria:

²⁶⁸ Para exemplificar: PEPIN, Apud. CHÂTELET, 1983, p.77: “A filosofia de Agostinho é estreitamente devedora do platonismo [...]: foi nas traduções de Mário Vitorino que leu os textos de Plotino [...], cujo espiritualismo devia aproximá-lo do cristianismo. Ouvindo sermões de Ambrósio, influenciados por Plotino, que Agostinho venceu suas últimas resistências (de tornar-se cristão)”.

²⁶⁹ Traduções de SANTIAGO, 1992 em edição bilíngue.

²⁷⁰ “Proínde cum quaeritur, unde sít malum, príus quaeredum est, quíd sít malum. quod níhíl alíud est quam corruptió uel modí uel specíeí uel ordínís naturalís. mala ítaque natura díctur, quae corrupta est; nam ín corrupta utíque bana est. sed etíam ípsa corrupta, ín quantum natura est, bana est; ín quantum corrupta est, mala est”.

²⁷¹ FONTANIER, 2007, p.34: “Velho axioma agostiniano, o bem é a razão do ser, e portanto, o *summum bonum* é idêntico ao *summum esse*, ou seja, a Deus. Pode-se, é certo, tentar determinar a natureza do *summum bonum* por indução anagógica: 1º a alma é o bem do corpo, dando-lhe sua perfeição, a vida; 2º Deus é o bem da alma, dando-lhe sua perfeição, a virtude; 3º portanto, Deus é o bem acima de todos os bens, o “bem supremo” (ou o “bem

Nem sequer aquela matéria a que os antigos davam o nome de «hylé»²⁷² deve ser considerada um mal [...] E porque todo o bem vem de Deus, ninguém pode também duvidar de que esta matéria, seja ela como for, não existe senão por Deus (AGOSTINHO, A natureza do Bem, cap.XVIII).

Ao se espelhar os paradigmas metafísicos de Plotino e Agostinho, pode-se evidenciar como a metodologia negativa e os pressupostos monistas centrados no Uno ou em Deus revelam que a concepção mais coerente para associar esses princípios filosóficos é distanciando a matéria do mal. Reduzir o mal (*malum*) a “nada” ou a privação (*nihil*) equivale a dizer que o mal é privação *simpliciter* (*stéresis*).

c) Schelling

Em seu estudo, Fernandes (2013) nos faz saber de uma recepção moderna do pensamento de Plotino, na esteira do Idealismo Alemão. Schelling teria visto na identificação plotiniana entre matéria e mal a gênese de muitos problemas filosóficos subsequentes:

Acreditamos que Schelling qualificou como “insuficiente” o entendimento plotiniano da ‘transição para a matéria e o mal daquilo que era originalmente o Bem’ não apenas por conta da descrição emanacionista dessa transição, mas também por conta da vinculação por Plotino do mal à matéria, vinculação essa que teria uma nefasta herança: conforme Schelling, o racionalismo que permeia ‘toda a filosofia europeia moderna desde seu começo (através de Descartes)’ (FS, 356) origina-se de uma aversão à matéria, uma atitude que, além de relacionar-se a uma percepção deficiente da natureza, também priva a Razão, ou Deus, de seu ‘fundamento’ apropriado - consequência esta frequentemente negligenciada (FERNANDES, 2013, p.134).

A fortuna crítica por si mesma chancela os pesquisadores da obra de Plotino a não desistirem de estudar a articulação dos textos e argumentos que levam ao amálgama matéria-mal, haja vista a sua relevância interna ao *corpus* e à posteridade. O itinerário proposto visou justamente estressar o limite das fronteiras do possível em relação a como entender a identidade entre matéria e mal estabelecida por Plotino em seus tratados capitais.

supremamente”: encontram-se as duas formas *summum bonum* e *sume [adv] bonum*). Mas, para Agostinho, é fundamentalmente o primado ontológico de Deus que faz dele o bem supremo: ele é o bem supremo do homem (*summum bonum hominis*) porque ele é o bem supremo em si mesmo (*summum bonum per se*)”.

²⁷² “Neque enim uel illa materies, quam hylen antiqui dixerunt, malum dicenda est”

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese defende que a compreensão exegética mais adequada é a de que Plotino considerou a matéria como o princípio explicativo para o mal. Contudo, conforme se depreende das *Enéadas*, pode-se perceber que há outros conceitos e critérios que servem a uma explicação exclusivamente negativa para o mal. É assim que Plotino inicia o I.8, estabelecendo os parâmetros de definição do “mal” a partir dos quais o filósofo vem, a posteriori, a relacionar com a matéria.

Pela natureza informe da matéria e por estar em uma posição última em relação ao processo emanativo, o que a torna estéril do ponto de vista da produtividade ontológica inerente a todos os graus ônticos da metafísica de Plotino, o filósofo a concebe como indissociada do mal. O neoplatônico designou a matéria, portanto, como sendo a instância metafísica que suportaria o entendimento do mal como ausência de bem e, ao mesmo tempo, como aquilo que está afastado da unidade.

Como notara Gurtler, o mal e mesmo a privação é apenas um dos aspectos da matéria, não sendo esta reduzível *simpliciter* nem ao mal nem à privação, uma vez que serve, ainda que na condição de colaborada passiva, à honrosa tarefa metafísica de constituição do cosmos sensível. Um dos aspectos ou predicados da matéria é ser privação e, nesse sentido, também é ser mal, como contrapolar do Inteligível, mas não do Uno/Bem. Assim, deve-se constatar que a privação absoluta não é idêntica à matéria e nem a explica em sua inteireza, sendo a matéria privação de Forma.

A matéria efetivamente no mundo é contemplada como substrato das qualidades provenientes das Formas (os *lógoi*), que são originárias do Intelecto, mas expressas pela potência produtiva da alma do cosmos (*phýsis*). Tais princípios ordenativos, em combinação com a matéria, possibilitam a individuação dos entes. De modo que a matéria só pode ser identificada ao mal, isto é, à privação, se a compreensão dela for puramente abstrata.

Não obstante pela razão podermos abstrair da matéria às qualidades e determinações corpóreas, no cosmos ela está sempre formatada e ordenada pela alma. Tanto a sensopercepção quanto a razão opera sobre aquilo que tem medida e contorno. Logo, em regra, a matéria não permanece amorfa, mas exerce função relevante na constituição dos entes. A matéria, por si, é amorfa, mas ela só se torna compreensível metafisicamente a partir da correlação hilemórfica. Ou seja, no cosmos está o tempo todo ornamentada.

O I.8 identifica matéria-mal-privação, mas a matéria nem é mal nem privação *simpliciter*. Ou seja, ela é par dialético das Formas sendo substrato para os princípios inteligíveis. O mal possibilitaria o bem? A privação, por si, consegue explicar a natureza receptiva e passiva da matéria? A privação e negação de Bem torna possível o vir-a-ser? A distinção entre matéria e mal-privação como conceitos diferentes é pressuposta, mas em razão de a matéria também ser concebida como privação e não-ente, a matéria é qualificada como explicação para o mal. Defendo que faz-se oportuna a distinção entre identificação e redução.

O mal, por sua vez, não tem referência ontológica específica, a não ser como um suposto último em relação ao primeiro. A dedução do mal como último, se não expressar um mero jogo de palavras, tem caráter circular porque pressupõe, desde a definição, a matéria como mal. Ou seja, como último, entende-se a matéria (correlata passiva da forma), mas não necessariamente compreende-se o mal. A relação de sinonímia matéria-mal não tem consistência ontológica, uma vez que a matéria apresenta estatuto próprio: a instância metafísica passiva capaz de receber as determinações ônticas. Tal noção não é reduzível a uma privação *simpliciter*. No entanto, Plotino mesmo afirmou que o mal deveria ser concebido como necessário, uma vez que existe o Bem, segue-se o mal.

Por isso, a inferência metafísica mais coerente, em última instância, aponta para o paradoxo de que “do bem se deduz o mal”. A matéria ser “um último” e funcionar como um “mal” relativamente à produtividade da alma é coerente. A inserção do “mal” como noção intrínseca à “matéria”, não. Enquanto a privação é apenas infértil, a matéria sendo infértil, ainda assim, como “mãe” serve como substrato à tarefa da alma de individuar os sensíveis.

Um expoente do neoplatonismo - Proclo, não necessariamente se referindo a Plotino, argumentou de modo consistente contra a identificação da matéria ao mal. Agostinho de Hipona, filósofo que também incorporou as premissas metafísicas neoplatônicas ao seu discurso filosófico, igualmente não precisou da matéria para explicar o mal, focando no caminho da privação. Aristóteles, como predecessor de Plotino, concebeu a matéria como neutro, sem vinculá-la ao sentido exclusivamente negativo.

Em um debate contemporâneo, Schäfer questionou a leitura tradicional e supôs que Plotino não teria defendido rigorosamente uma doutrina em que a matéria fosse o mal, uma vez

que, em última instância, a matéria faz parte do arcabouço processional advindo do Uno. Nesse sentido, se a supracitada identificação fosse perseguida, Plotino replicaria o supracitado paradoxo de que o bem faz o mal.

Opsomer, não encontrando recursos textuais rigorosos para cogitar um caminho distinto, reforçou a leitura tradicional do tratado de Plotino em que o filósofo identifica a matéria ao mal. No entanto, nas linhas de sua interpretação, ele alude para a hipótese de que talvez Plotino não quisesse ter dito o que disse. Nesse diapasão, considerou Schäfer que as expressões de Plotino tiveram caráter metonímico. Corrigan cogitou que Plotino provavelmente não estava seguro no tocante às afirmações que teceu. Opsomer, tendo interpretado a posição do texto de Plotino, admitiu que todas críticas posteriores endereçadas a Plotino seriam justificadas, no tocante ao binômio matéria-mal.

A leitura conjunta defendida por essa pesquisa propiciou verificar a constante exegética segundo a qual Plotino por diversas vezes assinalou a matéria como preenchendo os requisitos teóricos da explicação para o mal. Assim, parece-nos mais razoável inferir que Plotino pensou desta forma, sendo a natureza de sua argumentação problemática.

No que diz respeito à análise filosófica interna às premissas do filósofo, compreendo que o binômio matéria-mal é incoerente, não porque a matéria seja completamente estranha ao mal. O que não seria o caso, uma vez que em um sentido ela precisa atender a essa associação, qual seja: como negação do bem inteligível, isto é, como negação da Forma. Contudo, em função de a matéria admitir outros predicados ontológicos e em razão de ela dialogar com o esquema emanativo, sendo substrato e condição de possibilidade para a constituição do sensível, compreendo que ela não é plenamente redutível à privação absoluta.

Desta feita, o caminho da negação de determinação é condição metafísica suficiente para a descrição ontocosmológica, enquanto a matéria escapa, conceitualmente, ao escopo exclusivo da privação absoluta. Isto é, embora privada de Forma Inteligível, permanece vinculada ao todo proveniente da processão. Como assevera Proclo: a matéria não é nem bem nem mal.

Assim, defendo a hipótese de que o cerne do problema matéria-mal consistiu em Plotino ter reduzido a matéria à condição de privação e de ter definido o mal como privação, sem distinguir, através de seus próprios referenciais, que a privação de Forma não esvazia a matéria de sua realidade, ao passo que, para escantear o mal, seria necessário concebê-lo como privação

simpliciter, sem referência à matéria. Um vez que a privação não tornaria possível a articulação metafísica responsável por viabilizar o cosmos sensível.

Em suma, seja para manter a compatibilidade com o monismo do Uno, seja para sustentar a descrição da matéria no plano ontocosmológico, não parece coerente a posição expressa por Plotino de que a matéria é o mal. Não obstante, o debate a respeito do binômio matéria-mal permanece aberto a novas perspectivas, tendo esta pesquisa propiciado um exame crítico dos textos plotinianos, nos quais se celebrou a redação da identidade matéria-mal.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. **A Natureza do bem**. [Ed. Bilingüe]. Introdução, tradução e notas de Mario Santiago. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1992.
- ANGIONI, L. Resenha de Charles Kahn, Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga (Deptº. de Filosofia d PUC-RJ), **ANALYTICA** (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 148-156, 1999.
- AQUINO, T. **O Ente e a Essência**. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Covilhã: Lusosofia, 2008. Disponível em: <https://bityli.com/TntP5>. Acesso em: 26 de jun. 2021.
- ARAÚJO, H. F.; CAMINHA, I. O. A natureza da alma como um intermediário. **Argumentos**, ano 6, n. 12 - Fortaleza, jul./dez. 2014
- ARMSTRONG, A. H. From Intellect to matter: The return to the One. In: **The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy**. Cambridge, 2008. pp 250-259.
- ARMSTRONG, A. H. The theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians. **Studia Patristica** 5, 1962.
- ARMSTRONG, A.H. Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian. **Neoplatonism and Gnosticism**. Edited by Wallis & Bregman. Albany: State University of New York, 1992. pp.33-54.
- ARRUDA, José. Verdade, interpretação e objetividade em Donald Davidson. **VERITAS**, Porto Alegre, v. 50 n. 1, 2005, pp. 137-154.
- ARRUZZA, Cinzia. Passive Potentiality in the physical realm: Plotinus Critique of Aristotle in Ennead 2.5 , **Archiv Für Geschichte der Philosophie**, 933, 2011, pp.24-57.
- BARACAT, José. **Plotino, Enéada III. 8 [30]: Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno**. Introdução, tradução e notas. 1. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2008. 192p.
- BARACAT, José. **Plotino. Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino. Tradução e notas**. 700 f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- BARACAT, José. The Concepts of Space in Plotinus. **Dois Pontos (UFPR)**, v. 10, p. 33-54, 2013.
- BEZERRA, Cícero. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: VOZES, 2006.
- BORDOY, A. (2010). El espacio y la materia en el Timeo de Platón. **Archai: The Origins of Western Thought**, (5), 119-128.
- BRANDÃO, Bernardo. A Tradição do Discurso Apofático na Filosofia Grega. **Hypnos - Revista do Centro de Estudos da Antiguidade (São Paulo)**, v. 18, 2007, p. 90-97.
- BRANDÃO, Bernardo. As Afecções e a Alma Impassível em Plotino. **Hypnos - Revista do Centro de Estudos da Antiguidade (São Paulo)**, v. 31, 2013, pp. 185-198.

- BRANDÃO, Bernardo. **Ascensão e virtude em Plotino**. 290 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.
- BRANDÃO, Bernardo. Contra os dois mundos em Plotino: uma interpretação a partir do Platão de Marcelo Marques. **CLASSICA** (SAO PAULO), v. 31, 2018, pp. 229-235,
- BRISSON, Luc. A “Matéria” e a “Necessidade” no Timeu de Platão. Trad. Rachel Gazolla. **Hypnos** - Revista do Centro de Estudos da Antiguidade (São Paulo), n° 28, 2012, pp. 18-30.
- BRISSON, Luc. Pode-se falar de união mística em Plotino? Trad. Loraine de Oliveira. **Kriterion** (Belo Horizonte), vol.48, n.116, 2007, pp. 453-466.
- BRISSON, Luc. The Question of Evil in the World in Plotinus. In: “**Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought**” edited by Pieter d’Hoine and Gerd van Riel. Leuven: Leuven University Press, 2014. pp. 171–186.
- CARVALHO, Nathalia. **Sobre o conceito plotiniano de *dúnamis* e sua relação com as noções de matéria, um e alma**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2015.
- CHAGAS, D.C. **O conceito plotiniano de *hýle*: lugar, natureza e geração**. Dissertação de Mestrado em Filosofia - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.
- CHÂTELET, François (org.) **A Filosofia medieval**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- CHIARADONNA, Ricardo. *La Materia e il Male*. In: **Plotino**. Roma: Carocci Editore, 2009. pp.158-162.
- COELHO, Humberto. Plotino e o Problema das Origens na Metafísica Subjetivo-Objetiva. **AUFKLÄRUNG**, João Pessoa, v.4, n.3, Set.-Dez., 2017, p.181-190.
- CORRIGAN, K. **Plotinus’ Theory of Matter Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexandre of Aphrodisias**. Leeuven, Peeters, 1996.
- CORRIGAN, Kevin. Is There More than One Generation of Matter in the “Enneads”? **Phronesis**, Vol. 31, No. 2 (1986), pp. 167-181.
- CORRIGAN, Kevin. **Reading Plotinus: a practical introduction to Neoplatonism**. West Lafayette: Purdue University Press, 2005.
- COSTA, Marcos. A metafísica cosmológico/soteriológica dualista maniqueísta. **Princípios** (UFRN), Natal-RN, v. 9, n.12, p. 219-238, 2002.
- COSTA, Marcos. O uno e o múltiplo na cosmologia de Plotino. **Symposium** (Recife), Recife - PE, v. 1, n.Especial, p. 12-24, 1999.
- COUPRIE, D.L; KOČANDRLE, R. Anaximander’s ‘Boundless Nature’. **Peitho/Examina Antiqua** 1(4) 2013, pp.63-91.
- CUNHA, S. P. **Identidade e alteridade como partes de um todo indissociável em Proclo**. 2018 f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Ceará, 2018.

- DAVIDSON, Donald. **Inquiries into Truth and Interpretation**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- DI SILVA, M. F. Plotinus and Augustine on evil and matter. **Archai: Revista de Estudos Sobre As Origens do Pensamento Ocidental**, v. 23, p. 205-227, 2018.
- DODDS, E. Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus. **Journal of Roman Studies**, 50, 1960, pp. 1-7.
- DULLIUS, Alaya. Resenha: MARVIN MEYER. THE NAG HAMMADI SCRIPTURES: The International Edition. **Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental**, v. 3, 2009.
- EMILSSON, E.K. Plotinus' doctrine of badness as matter in Ennead I.8 [51] 1. In: **Platonism and Christian Thought in Late Antiquity**. Ed. Panagiotis Pavlos. New York: Routledge, 2019, pp.78-99.
- ESPINOSA, Baruch. **Ética**. Tradução J. de Carvalho. 3a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- FADDA, Tania. Algunos aspectos de la κίνησις en la concepción plotiniana de la Realidad Sensible. **Cuadernos de Filosofía**, nº64, 2015, pp.35-45.
- FERNANDES, Edrisi. A “superação” Schellinguiana do entendimento Plotiniano da transição do bem para a matéria e o mal. **Archai: Revista de Estudos Sobre As Origens do Pensamento Ocidental**. v.10, 2013, pp.127-140.
- FERNANDES, Edrisi. A interação naturante entre o demiurgo e o mundo, a questão dos "dois tipos de matéria" e a natureza da "implantação" da alma no corpo. **Kriterion** (UFMG. Impresso), v. 51, p. 617-635, 2010.
- FERRONI, Lorenzo. Where did Matter appear from? A Syntactic Problem in a Plotinian anti-Gnostic Treatise. In: **Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World**. Essays in Honour of John D. Turner. Edited by Corrigan & Rasimus. Boston: Brill, 2013. pp. 459-463.
- FLEET, Barrie. **Plotinus Ennead IV.8: On the Descent of The Soul into Bodies**. Translation with an Introduction and Commentary. Zurich: Parmenides Publishing, 2014.
- FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino da filosofia: de Cícero a Heidegger**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo - SP: Editora Martins Fontes, 2007.
- FRAILE, Guillermo. Plotino. In: **Historia de la Filosofía: Grecia y Roma**. Madrid : BAC, 1956.
- GALLEGO, Roberto. O uno e os Éons: A soteriologia em Plotino e em sua polêmica antignóstica. **Dissertação** (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.
- GERSH, Stephen. **Plotinus' Legacy : The transformation of Platonism from the Renaissance to the modern era**. New York: Cambridge University Press, 2019. pp.1-15.
- GERSON, Lloyd. **Plotinus Ennead V.5: That the Intelligibles are not External to the Intellect, and on the Good**. Translation with Commentary. Chicago: Parmenides Publishing, 2013.
- GERSON, Lloyd. **Plotinus**. Arguments of the Philosopher. London: Routledge, 2010.

GERSON, Llyod. Plotinus. In: **A History of Mind and Body in Late Antiquity**. Edited by Marmodoro & Cartwright. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. pp.67-84.

GERSON, Llyod. **The Cambridge Companion to Plotinus**. New York: Cambridge University Press, 2006.

GOMES, R. Elogio ao cosmos, ao corpo e ao mundo sensível. In: **Fuga e Assimilação em Plotino: Questões de ética e metafísica nas Enéadas**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Guarulhos, 2013, pp.91-100.

GOMES, Rafael. A alma e o cosmos: "O todo em tudo" (ὅλος πανταχοῦ) na cosmologia plotiniana. **Tese** (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Guarulhos, 2019.217 f.

GOMES, Taúria. A Ética de Epicuro: um estudo da carta a Meneceu. **Μετανόια**. São João Del-Rei, n. 5, p.147-162, jul. 2003.

GROISARD, J. Plotino e o problema da mistura. Trad. José Baracat. **Archai: The Origins of Western Thought**, n.5 (2010), pp. 37-48.

GURTLER, Gary (2005). *Plotinus: Matter and Otherness, "On Matter"*. **Epoché: A Journal for the History of Philosophy** 9 (2):197-214.

GURTLER, Gary. **Aristotle and Plotinus on Intellect. Monism and Dualism Revisited**. By Mark J. Nyvlt. Lanham: Rowman & Littlefield, 2012.

GURTLER, Gary. **Emanationism**. *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-2013: Ethics and Philosophy*. Ed. Robert L. Fastiggi. Vol. 2. Detroit: Gale, 2013. pp. 438-440.

HADOT, Pierre. **Plotin au la simplicité du regard**. Paris: Études Augustiniennes, 1989.

HANKINSON, R.J. **Causation and Explanation in Ancient Greek Thought**. New York: Oxford University Press, 1998.

HENRY, P.; SCHWYZER, H. R. **Plotini Opera**. Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Univ. Pr. (Editio minor), vv. I-III, 1964-1982.

IOZZIA, Daniele. Rhetoric and Aesthetics in Plotinus. In: **Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism - From Plotinus to Gregory of Nyssa**. New York: Bloomsbury, 2015. pp.15-24.

ISIDORO P.S. **Dicionário Grego-Português** (8ª ed). Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

KALLIGAS, Paul. Plotinus against Aristotle on the Problem of Evil *in: The presence of Aristotle in Post-Aristotelian Philosophy*. Edited by Pavlos Kontos. Cambridge University Press, 2018, pp.191-204.

KALLIGAS, Paulos. **The Enneads of Plotinus: a commentary**. Translated by Elizabeth Key Fowden and Nicolas Pilavachi. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

KONSTAN, D. Epicurus. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edited by Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab: Stanford University, 2018. Disponível em: <https://bityli.com/t03iY>. Acesso em: 19 de maio. 2020.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama. 2.ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

LAVOISIER, A.L. **Tratado Elementar de Química**. Tradução de Laís dos Santos Trindade. São Paulo: Madras, 2007.

LIDDLE, H.G., SCOTT, R. **A greek-english lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LIST, Francisco. A alma no mundo e a alma humana no Timeu. **Hypnos** - Revista do Centro de Estudos da Antiguidade (São Paulo): Ano 10/nº14. 2005, pp. 57-68.

LONG, A. A. What is the Matter with Matter, According to Plotinus? **Royal Institute of Philosophy Supplement**, 78, 37–54.

LUPI; GOLLNICK. A teoria emanacionista de Plotino. **Scintilla**, Curitiba, Vol 5, p. 13-30, 2008.

MAJUMDAR, Deepa. Plotinus on the appearance of time and the world of sense: a pantomime. Burlington: Ashgate, 2007.

MAROLDI, M. M. Plotino e o gnosticismo sethiano. In: ANGIONI, Lucas et al (Org.). **Filosofia Antiga Coleção XVII Encontro ANPOF**. 1ed. São Paulo: 2017. v. 1, p. 307-325.

MARQUES, M. P. Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão (República V 476E-478E). In: **III Colóquio Internacional de Metafísica**. Natal: EDUFRN, 2011. p. 245-260.

MARTINS, Maria. **The problem of Evil in Plotinus**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014. pp.1-17.

MEREDITH, Anthony. Origen, Plotinus and the Gnostics. **The Heythrop Journal XXVI** (1985), pp.383-398.

MILES, M.R. **Plotinus on Body and Beauty: Society, Philosophy, and Religion in Third-Century Rome**. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999.

MITCHELL, J. M. **The doctrine of providence in the philosophy of Plotinus**. New York: Fordham University, 1997.

NARBONNE, Jean. **Plotinus in Dialogue with the Gnostics**. Leiden-Boston: Brill, 2011, 152 p.

NARBONNE, Jean. **A Metafísica de Plotino**. Trad. Mauricio Marsola. São Paulo: Paulus, 2014.

NIKULIN, Dmitri. Intelligible Matter in Plotinus. **Dionysius**, Vol. XIV, 1998, pp.85-114.

NINCI, Marco. Corporeal matter, indefiniteness and multiplicity: Plotinus' critique of Epicurean atomism in tr.I2 (Enn.II.4). In LONGO, A; TAORMINA, D. **Plotinus and Epicurus matter, perception, pleasure**. Cambridge University Press: New York City, 2016. pp.133-159.

NOGUEIRA, Maria. Considerações sobre o belo em Plotino. **Phoênix**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 371-387, 1998.

O'BRIEN, Carl. **The Demiurge in Ancient Thought: Secondary Gods and Divine Mediators**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

O'BRIEN, D. Plotinus on evil: a study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil. **Editions du Centre National de la Recherche Scientifique**, p.113-146. (1971).

O'BRIEN, D. Plotinus on matter and evil. In: **The Cambridge Companion to Plotinus**. Edited By Llyod Gerson. New York: Cambridge University Press, 2006. pp. 171-195

O'BRIEN, D. Plotinus on Matter, Non-Being and Evil. **Die Wurzel allen Übels, herausgegeben von Fabienne Jourdan und Rainer Hirsch-Luipold**. (2014): p.211-241.

O'BRIEN, Denis. **Plotinus on the origin of matter: An exercise in the interpretation of the Enneads**. Augsburg: Bibliopolis, 1991.

O'MEARA, Dominic. **Explaining Evil in Late Antiquity: Plotinus and His Critics in Evil a History**. Edited by Andrew Chignell. New York: Oxford University Press, 2019. pp.129-154.

O'MEARA, Dominic. The Metaphysics of Evil in Plotinus: Problems and Solutions. In: J.M. DILLON (ed.). **Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien**. London: Ashgate, 2005, pp. 179-185.

OLIVEIRA, Loraine. Notas sobre lógica e dialética em Plotino. (Enéada I, 3 [20] 4-5). **Trans/Form/Ação**, v. 30, p. 167-178, 2007.

OLIVEIRA, Loraine. Sobre a percepção em Plotino. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 146, Ago./2020, pp. 463-480.

OLIVEIRA, Loraine. Uma sinfonia de autoridades: notas sobre a exegese dos antigos (Plotino, Enéada V, 1 [10], 8-9). **Kriterion** (UFMG. Impresso), v. 48, p. 467-479, 2007.

OLIVEIRA, P.C. **Imagens em Espelhos: o estatuto do múltiplo sensível em Plotino**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, 2009.

OPSOMER, Jan. Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. subs. 30-7), «**Phronesis**», 46 (2001), pp. 154-188.

OPSOMER, Jan. Some Problems with Plotinus' Theory of Matter/Evil. An Ancient Debate Continued, in **Quaestio** 7 (2007), 165-189.

PHILLIPS, John. Platonists on the Origin of Evil. In: **Reading Plato in Antiquity**. Ed. by Tarrant & Baltzly. London: Bloomsbury Academic, 2006. pp. 61-72.

PHILLIPS, John. Plotinus on the Generation of Matter. **The International Journal of the Platonic Tradition**, 3, 2009. p. 103-137.

PINHEIRO, M. R. Inconsciente, Consciente e Cosmologia em Plotino. **Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental**, v. 5, p. 49-49-55, 2010.

PINHEIRO, M. R. Plotino, exegeta de Platão e Parmênides. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 1, p. 3, 2007.

- PLATÃO. **Banquete, Fédon, Sofista e Político**. [Tradução José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa] Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Col. Autores Gregos e Latinos. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: IUC, CECH, 2012.
- PLATO. **Platonis Opera**. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon University Press, 1903. Disponível em: <https://bityli.com/WdE2G>. Acesso em: 25 de maio. 2020.
- PLOTIN. **Ennéades II**. Texte et traduit par Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- PLOTINO. **Enéadas**. Traducciones y notas de J. Igal. vols. I-III. Madrid: Gredos, 1992.
- PLOTINO. **Tratados das Enéadas**. Trad. Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2007.
- PLOTINUS. **Enneads I- VI**-. Greek text with English translation by A.H Armstrong. Loeb Classical Library, Cambridge/ Harvard University Press, 1987.
- PLOTINUS. **The Enneads**. Edited by Lloyd P. Gerson. Translated by George Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R. A. H. King, Andrew Smith and James Wilberding. Cambridge University Press, 2018, 931pp.
- POLLET, G; SLEEMAN, J. **Lexicon Plotinianum**. Leiden: E. J. Brill University Press, 1980.
- POURTLESS, J. Toward a Plotinian Solution to the Problem of Evil. **Aporia** v.18 n°2, 2008.
- PRINI, Pietro. **Plotino e la Genesi dell'Umanesimo Interiore**. Roma: Abete, 1968.
- PROCLO. **Elementos de teologia; Sobre la providencia, el destino y el mal**. Edición y traducción de José Manuel García Valverde. Madrid: Editorial Trotta, 2017.
- PROCLUS. **On the existence of evils**. Translated by Jan Opsomer & Carlos Steel. London: Bloomsbury, 2003.
- REEGEN, Jan. A Ética em Plotino. In: **Ética e Metafísica**. FRAGOSO, et al (Org). Fortaleza: EDUECE, 2007, pp.9-36.
- RIEL, Van. (2001). Horizontalism or Verticalism? Proclus vs Plotinus on the Procession of Matter. **Phronesis**, 46(2), 129–153.
- RIST, John. Plotinus and Augustin on evil. In: AA. VV., **Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente** (Roma, 5-9 ottobre 1970). Rome, Accademia Nazionale dei Lincei.
- RIST, John. Plotinus on matter and evil. **Phronesis** 6. p. 151-164. (1961).
- RIST, John. The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus. **The Classical Quarterly**, New Series, Vol. 12, No. 1 (May, 1962), pp. 99-107.
- ROSSETTI, Livio. **Introdução à Filosofia Antiga: Premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”**. São Paulo: Paulus, 2006. 440p.
- RUSSI, Chiara. Causality and Sensible Objects: A comparison between Plotinus and Proclus. In: **Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism**. Edited By Chiaradonna & Trabattoni. Leiden: Brill, 2009.pp.145-171.

- SANTA, Andrés. Observaciones sobre el dualismo "cuerpo-alma" en Plotino. **Hypnos - Revista do Centro de Estudos da Antiguidade (São Paulo)**. Ano 10 / nº 14 – 1º sem. 2005, pp. 103-123.
- SANTOPRETE, L. G. S. (). A utilização do termo ἀμφίστομος no grande tratado antignóstico de Plotino e nos Oráculos Caldáicos. **Archai**, n. 10, jan-jul, 2013, p. 103-112.
- SANTOS, D. Plotino e Ireneu de Lyon contra os gnósticos. **Archai: The Origins of Western Thought**, (5), 2010, 105-118.
- SANTOS, J. T. Porque não há no Timeu um conceito de matéria: Ti. 48a-53b. **Kleos** (Rio de Janeiro), v. 13-14, p. 45-71, 2010.
- SCHÄFER, C. Matter in Plotinus's Normative Ontology. **Phronesis** 143. p. 266-294. (2004).
- SCHÄFER, C. **Unde Malum? Die Frage nach dem Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius**. Wurtzburgo: Königshausen & Neumann, 2002.
- SCHWYZER, H-R. Zu Plotins Deutung de sogenannten Platonischen Materie. **Zetesis**, 1973, pp. 266-280.
- SILVA, A. L. B. O problema da "Participação" platônica em Parmênides 132b-c. **Cadernos PET-Filosofia** (UFPR), v. 16, p. 27-51, 2015.
- SILVA, R. B. B. (2020). The possibility of reading the Plotinian noetic thought as non-predicative. **Revista Archai**, (30), e03036.
- SILVA, R. B. B. O Feio na Filosofia de Plotino. pp.251-261. In: XXVIII Semana de Estudos Clássicos, 2016, Fortaleza. **O FEIO E O TORPE NA ANTIGUIDADE E SUA RECEPÇÃO**, 2016.
- SILVA, R.B.B. **A hipóstase Noûs em Plotino: o itinerário teórico e o debate acerca do problema da identidade do Intelecto com as Ideias na Enéada V.3 [49]**. 2019. 90 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019 a.
- SILVA, R.B.B. Breve estudo sobre a leitura de Plotino da geração do cosmos platônico. **Contemplação - Revista Acadêmica de Filosofia e Teologia da Faculdade João Paulo II**, v. 17, p. 128-140, 2018 a.
- SILVA, R.B.B. O contexto da Sophrosyne no Cármides e no I2 de Plotino. **Polymatheia** (Online), v. 11, p. 66-89, 2018 b.
- SILVA, R.B.B. Por uma distinção entre pensamentos racional e intelectual no tratado V.3[49] das Enéadas de Plotino. **Guairacá - Revista de Filosofia**, v. 35, p. 75-86, 2019 b.
- SINNIGE, T. The Gnostic Discussions. In: **Six Lectures on Plotinus and Gnosticism**. Berlin: Springer, 1999.pp.65-75.
- SOARES, L. G. E. Plotino, Acerca da Beleza Inteligível (Enéada V, 8) Introdução, tradução e notas. **Kriterion** (UFMG, Impresso), Belo Horizonte V.XLIV nº 107. p.110-135, 2003.
- STAMATELLOS, Giannis. **Plotinus and the presocratics: A philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads**. State University of New York Press, Albany, 2007.

STAMATELLOS, Giannis. Plotinus' concept of matter in Giordano Bruno' s De la causa, principio et uno. **British Journal For The History of Philosophy**, 2017, pp.1-14.

SZLEZÀK, T.A. **Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino**. Tradução. Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.

TEODORSSON, Sven. Anáxagoras y Plotino: El problema de la realidad ontológica de las cosas sensoriales. University of Gothenburg – Department of Languages and Literature. **Cuadernos de Filología Clásica** v. 11, pp. 31-47.2001.

ULLMANN, Reinhold. A Processão em Plotino. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n. 158 (1995), pp.157-164.

ULLMANN, Reinhold. Plotino e os Gnósticos. **Hypnos** - Revista do Centro de Estudos da Antiguidade (São Paulo). Ano 4/nº5 - 2 Sem. 1999, p.188-209.

ULLMANN, Reinhold. **Plotino: Um estudo das Enéadas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VIEIRA, Ivan. Filosofia, religião e misticismo na Antiguidade Tardia: Plotino, Porfírio e Jâmblico e as diferentes nuances do neoplatonismo. **Archai**: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental, v. 5, p. 129-136, 2010.

WILBERDING, James. **Plotinus' Cosmology: A Study of Ennead II.1 (40)**. Text, Translation, and Commentary. New York: Oxford University Press, 2006.

ZANDEE, J. **The Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex**. Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 1961.

ZIMMERMAN, Brandon. Does Plotinus Present a Philosophical Account of Creation? **The Review of Metaphysics**, Vol. 67, No. 1 (SEPTEMBER 2013), pp. 55-105.

ZINGANO, Marco. **O hilemorfismo aristotélico**. Departamento de Filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas. Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://bityli.com/1Eabb>. Acesso em: 22 de jul. 2020.