

UMA DEFINIÇÃO DE NATUREZA EM PLOTINO, SEGUNDO OS  
TRATADOS 27-29 (EN. IV. 3-5) E 30 (III. 8)<sup>1</sup>

*A definition of nature (phúsis) in Plotinus, according to treatises 27-28  
(Enn. IV, 3-5) and 30 (III, 8)*

---

Luc Brisson<sup>2</sup>

Traduzido por José C. Baracat Jr.<sup>3</sup>

RESUMO

Os escritos de Plotino estão repletos de doutrinas estoicas e peripatéticas ve-ladas, como nos informa Porfírio (*Vida de Plotino*, 14). Isso é particular-mente óbvio no que concerne à doutrina da natureza (*phúsis*). Plotino tentou realizar uma síntese entre, por um lado, o platonismo, que o levou a colocar o Uno, o Ser e a Alma além do universo e separá-los dele; e, por outro lado, o vitalismo estoico, que dota o universo com uma energia vital que os o molda em uma série indefinida de ciclos.

**Palavras-chave:** Plotino. platonismo. estoicismo. natureza (*phúsis*). razão ou princípio racional (*lógos*).

ABSTRACT

Plotinus' writings are full of concealed Stoic and Peripatetic doctrines, as Porphyry informs us (*Life of Plotinus*, 14). This is particularly obvious as far as the doctrine of nature (*phúsis*)<sup>4</sup> is concerned. Plotinus tried to carry out a synthesis between, on the one hand, Platonism, which led him to place the One, Being, and the Soul, beyond the universe and separate from it ; and, on the other hand, Stoic vitalism, which endows the universe with a vital energy that fashions it in an indefinite series of cycles.

**Key-words:** Plotinus. Platonism. Stoicism. nature (*phúsis*). reason or rational principle (*lógos*).

---

<sup>1</sup> *Nota do tradutor:* o texto deste artigo é o de uma conferência proferida em inglês por Luc Brisson e traduzida do francês para esse idioma por Michael Chase (CNRS); entretanto, nas citações de Plotino, traduzimos a tradução francesa dirigida pelo professor Brisson e por J.-F. Pradeau (GF Flammarion), respeitando suas escolhas lexicais e estilísticas.

<sup>2</sup> Diretor emérito de pesquisa do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), na França.

<sup>3</sup> Professor do Departamento de filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Email : [baracatjr@hotmail.com](mailto:baracatjr@hotmail.com). ORCID : <https://orcid.org/0000-0002-2181-2978>

<sup>4</sup> O sistema de transliteração do grego antigo que usei foi o seguinte: eta = e; ômega = o; zeta = z; teta = th ; xi = x; fi = ph; qui = kh; psi = ps. O iota subscrito é escrito após a letra (por exemplo ei e, se é um alfa, ai, porque neste caso a é uma vogal longa; espíritos fortes são escritos com h, e acentos fracos não são marcados. Todos os acentos são marcados.

Plotino, que aceita as críticas de Aristóteles (*Física* II 8, 199b26-33), parte (tratados 6 (IV. 8), 8, 15-16 ; 47 (III. 2), 3, 2-4) da metáfora artificialista usada por Platão no *Timeu*, quando ele descreve um demiurgo que modela as coisas sensíveis mantendo seus olhos fixos nas realidades inteligíveis. Entretanto, ele as transfere para a cosmologia estóica.

Os estóicos propuseram uma visão grandiosa do universo como um corpo divino, vivo, organizado segundo leis racionais e governado em seus mínimos detalhes pela Providência. Na base de sua cosmologia, eles postularam os dois princípios seguintes. Um deles tem apenas a capacidade de ser afetado: esta é a matéria (*húle*), desprovida de toda determinação, movimento e iniciativa. O outro tem a capacidade de agir e leva forma, qualidade e movimento à matéria: este segundo princípio é a "razão" (*lógos*). Em tal contexto, o *lógos* também recebe o nome "deus", pois sua ação o torna um tipo de artesão do universo, embora um artesão cuja *arte* reside em todas as produções da natureza. Esse fogo conhecido como *lógos*, identificado com deus, também pode ser concebido como um sopro ígneo, o *pneúma* onipresente. Em todas as partes do mundo que são penetradas por esse *pneúma* e informadas por ele, o fogo, que é quente, é associado com a expansão, e o ar, que é frio, é caracterizado pela contração. Essa oscilação, que anima todos os corpos e assegura sua coesão, é chamada "tensão" (*tónos*), uma tensão que é diversificada de acordo com as regiões do universo. Ela assume os nomes "constituição", "contenção" ["holding"] ou "manutenção" (*héxis*) nos sólidos inanimados, "crescimento" (*phúsis*) nas plantas e árvores, e "alma" (*psukhê*) nos seres vivos. Em todo caso, sua função é unificar todos os corpos, inclusive e acima de todos o do universo.

Isso leva Plotino a conferir à alma do mundo um papel de agente organizador que possibilita a aparição das coisas sensíveis. Entretanto, como, neste caso, podemos nós evitar cairmos numa imanência absoluta como a dos estoicos, para quem o princípio ativo, a razão (*lógos*), age diretamente num princípio passivo, a matéria (*húle*), para constituir o universo? Insistindo nas relações da alma do mundo com o Intelecto e o Inteligível. Entretanto, não corremos assim o risco de retornar à metáfora artificialista do *Timeu*, que resulta de uma concepção de contemplação que se dirige a um objeto

externo? Uma vez que logrou evitar a imanência, Plotino deve, em adição, armar-se contra as armadilhas da transcendência.

A solução original de Plotino para esse problema combina estoicismo e platonismo: a alma do mundo se apropria do Inteligível, não no modo de formas inteligíveis (*eîde*) subsistentes “todas ao mesmo tempo” no Intellecto, mas pela presença de “razões” (*lógoi*) no seu próprio nível – isto é, sucessivamente –, que são os equivalentes das Formas. Sendo assim, devemos entender que a alma do mundo apresenta duas faces. Ela contém uma parte superior, que, por contemplar o Inteligível, o incorpora como “razões” (*lógoi*), ao passo que sua parte inferior produz o universo por organizar a matéria com a ajuda “razões” (*lógoi*) que resultam dessa contemplação. Podemos, portanto, definir a natureza como a parte inferior da alma do mundo, que produz o universo ao organizar a matéria com a ajuda das “razões” (*lógoi*) que ela contém, e ao fazer imagens das formas inteligíveis aparecerem nele. No processo, a natureza faz o sensível semelhante às formas inteligíveis por meio dessas “razões” (*lógoi*), ao final de um processo de contemplação.

No tratado 27, a primeira e única menção à natureza, no sentido “substancial” do termo, ocorre no capítulo 10, dentro de uma distinção entre o que pertence à técnica e o que pertence à natureza:

Após essa exposição, devemos, ao retornar ao que permanece sempre no mesmo estado, colocar todas essas realidades juntas. Tomemos, por exemplo, o ar, a luz e o sol; ou a lua e a luz e o sol, novamente; eles estão todos juntos, ainda que eles ocupem respectivamente a primeira, a segunda e terceira posição. Do mesmo modo, há aqui a alma que permanece imutável, as coisas que vêm primeiras depois dela e as que vêm imediatamente depois delas; elas são como que os últimos feixes de um fogo, que vêm depois de um fogo primeiro e que resultam da sombra daquilo que é pensado como um fogo em último lugar; em seguida, esse fogo é iluminado ao mesmo tempo em que o primeiro, de modo que é possível ao primeiro fogo projetado depositar uma forma sobre aquilo que é totalmente obscuro. Mas isso foi posto em ordem em virtude de uma razão (*katà lógon*), porque a alma possui em potência, por sua própria totalidade, o poder de pôr em ordem em virtude de razões (*katà lógous*), assim como as razões que estão nas sementes moldam e informam os seres vivos, que são como pequenos mundos. Pois tudo que entra em contato com a alma é produzido em conformidade com aquilo que, nela mesma, a alma naturalmente possui para produzi-lo. E ela não produz em virtude de uma decisão adventícia, nem esperando deliberação e exame; nesse caso, ela não

produziria seguindo a natureza, mas seguindo uma técnica adventícia. Pois a técnica é posterior à natureza e a imita, produzindo imitações obscuras e sem força, brinquedos que não valem muita coisa, ainda que ela empregue muitos instrumentos para produzir uma imagem da natureza (Ὁ τι γὰρ ἂν ἐφάπηται ψυχῆς, οὕτω ποιεῖται ὡς ἔχει φύσεως ψυχῆς ἢ οὐσία· ἢ δὲ ποιεῖ οὐκ ἐπακτῶ γνώμη οὐδὲ βουλὴν ἢ σκέψιν ἀναμείνασα· οὕτω γὰρ ἂν οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ κατ' ἐπακτὸν τέχνην ἂν ποιοῖ. Τέχνη γὰρ ὑστέρα αὐτῆς καὶ μιμεῖται ἀμυδρὰ καὶ ἀσθενῆ ποιοῦσα μιμήματα, παίγνια ἅττα καὶ οὐ πολλοῦ ἄξια, μηχαναῖς πολλαῖς εἰς εἶδωλον φύσεως προσχρωμένη) (27 (IV, 3), 10, 1-19).

O que é dito aqui não entra em conflito com os tratados precedentes. Plotino aceita as críticas de Aristóteles (*Física* II 8, 199b26-33) à produção artificialista do mundo no *Timeu*. O ponto ainda é lembrar que ela é o último poder ou “parte” da alma do mundo e que por sua vez engendra um produto que é literalmente exausto. Todavia, este lembrete tem um interesse duplo: primeiro, ele tem lugar num esquema processional de vasta escala, que relembra muito firmemente que a sombra obscura em que o último poder da alma se exaure não deriva das realidades primeiras. O fogo na alma, que é inteligível, provém do Intelecto. Os “últimos feixes” do fogo têm sua origem no fogo primário e provêm de sua fonte ou princípio único, a alma: esses “últimos feixes de um fogo” representam a matéria (*húle*). Na matéria, a natureza introduz qualidades (*poiótētoi*) que são razões (*lógoi*). Os resultados são os corpos (*sómata*), que são apenas sombras das formas inteligíveis. Plotino fornece, então, algumas das especificações antecipadas acerca do modo como a alma conhecida como natureza produz e coloca em ordem a totalidade dos corpos e o mundo sensível, recorrendo assim aos seus *lógoi*, que, como vimos, são os agentes genuínos da produção natural. A esse respeito, o capítulo 10 é apenas um componente de um conjunto muito mais vasto de especificações dispersas ao longo do tratado 27. Plotino havia lido com este ponto incidentalmente no capítulo 4 (26-28), sem que o termo *phúsis* fosse usado, quando ele descreveu brevemente a atividade da “parte” da alma do mundo que “desceu”. Ele observava o seguinte:

Assim, a parte inferior da alma do mundo pode ser comparada à alma que se encontra numa alma gigantesca e que assegura a organização dessa árvore sem esforço e sem barulho (ἢ ἀπόνως τὸ φυτὸν καὶ ἀψόφως διοικεῖ) (27 (IV, 3), 4, 26-28).

Um pouco adiante, no capítulo 6, dessa vez ao distinguir as almas individuais – por exemplo, as dos seres vivos terrestres como nós – da alma do mundo, Plotino explicava por que apenas a última modela alguma coisa:

Com efeito, poder-se-ia responder, há uma diferença entre as almas, na medida em que a alma do mundo não se afastou da alma total, mas que ela permaneceu lá e matém seu corpo ao redor dela, ao passo que as outras almas, na medida em que esse corpo já existia, receberam uma parte dele, como se a alma que tem o controle e que é sua irmã, por assim dizer, lhes houvesse preparado suas moradas de antemão. Há uma outra diferença entre essas almas, dado que uma contempla o Intelecto em sua totalidade, ao passo que as outras contemplam sobretudo os intelectos parciais que lhes são próprios. Talvez essas almas parciais pudessem ter produzido, mas, dado que a alma do mundo já havia produzido, não lhes era mais possível produzir, pois a alma do mundo havia se antecipado a elas. (Τάχα δ' ἂν καὶ αὐταὶ δύναιντο ποιεῖν, τῆς δὲ ποιησάσης οὐκέτι οἷόν τε καὶ αὐταῖς, πρώτης ἐκείνης ἀρξάσης). A mesma dificuldade poderia ter sido apresentada, caso uma outra alma, fosse qual fosse, tivesse tido a primeira posição. Entretanto, é melhor dizer que a alma do mundo produziu o mundo, pois ela dependia de modo mais próximo das coisas lá de cima (τῷ ἐξηρητῆσθαι μᾶλλον τῶν ἄνω). O poder das almas que se inclinam para o alto é muito grande. Pois, como elas asseguram sua salvaguarda fundando-se sobre uma sede firme, elas produzem com mais facilidade. Com efeito, é próprio de um poder superior não ser afetado pelas coisas que ele produz. O poder que vem do alto permanece aquilo que ele é. Portanto, é por permanecer junto de si mesma que essa alma produz, ao passo que as outras almas, tendo ido adiante, avançaram. (Μένουσα οὖν ἐν αὐτῇ ποιεῖ προσιόντων αὐτὴ δὲ αὐτὰ προσῆλθον) (27 (IV, 3), 6, 10-25).

Uma vez mais, Plotino sublinha a continuidade que, a partir das realidades primárias, ou “as coisas lá de cima”, avança até os corpos. Uma vez mais, é a alma do mundo que realiza o passo final do que pode ser verdadeiramente chamado uma “processão”, bem como uma “descensão”. A animação dos corpos é dupla, uma vez que, de acordo com Plotino, nós devemos distinguir entre a modelagem dos corpos, que é o trabalho da alma do mundo, e o governo ou vida dos corpos, que, haja vista que esses corpos foram moldados, é responsabilidade das almas individuais. Essas almas, portanto, não produzem os corpos que elas irão governar, isto é, aos quais elas darão vida. A descrição local e cronológica dada por Plotino desse processo é interessante porque ela não faz a produção dos corpos a última das atividades psíquicas. A atividade produtiva precede a atividade de animação individual, e a alma do mundo produz a totalidade dos corpos “antes”, e, se é possível

dizê-lo, “a partir de mais alto”, que as almas individuais exerçam suas atividades. Além disso, é pelo fato de que essas almas avançam mais que – como Plotino explica muito cedo, já no seu sexto tratado “Sobre a descida da alma nos corpos” –, elas incorrem no risco de cair. De todo modo, a atividade do poder vegetativo da alma do mundo – isto é, da natureza – não é, de acordo com Plotino, a última das atividades psíquicas. A peculiaridade da natureza, então, diferente do caso das almas individuais, não é mover-se na direção dos corpos que ela forja, mas permanecer em si mesma, como será lembrado abundantemente no tratado 30 (III, 8).

Para produzir os corpos, a alma do mundo mais “se inclina” do que desce, e assim ela permanece no mundo inteligível, do qual ela não sai. A partir disso, Plotino enfatiza muito explicitamente a razão da continuidade que existe entre o mundo inteligível e o mundo sensível: o primeiro produz o segundo, e o agente dessa produção é uma alma, isto é, uma realidade inteligível que não sai de sua própria realidade ou seu mundo a fim de realizar essa produção. Se a alma, em repouso no inteligível, é a causa eficiente, ou mais exatamente, a causa produtiva do mundo sensível em sua totalidade, uma vez que ele engendra o material e molda os corpos, isso também significa, uma vez mais, que é inútil desejar situar entre ela e seu produto quaisquer intermediários ou termos médios de que qualquer tipo. O papel atribuído aos “princípios racionais” deve ser entendido dentro dessa relação de produção imediata, sem qualquer tentativa de atribuir a eles uma existência independente e intermediária, que eles não têm. O mundo sensível em sua totalidade é produzido por um agente único, que forja seu produto ao dar a ele seus princípios racionais (*lógoi*). Esse processo é comentado na segunda parte do “Sobre as dificuldades da alma”, o tratado 28 (IV, 4), que, antes do tratado 30 (III, 8), propõe a descrição mais completa da natureza e de sua atividade.

A natureza é o tópico da discussão no tratado 28, no qual, em uma discussão sobre a memória, e mais exatamente sobre a memória que as almas preservam da vida que elas tiveram quando ligadas ao corpo “aqui embaixo”, Plotino expressa sua visão acerca da alma do mundo. Nos capítulos 10-13 desse tratado, Plotino pergunta se Zeus, quando identificado com a parte governante ou “hegemônica” da alma do mundo, também possui me-

mória. Mais uma vez, certamente, o ponto para Plotino é negar (cap. 10) que a atividade da alma possa ser concebida ao modo de uma deliberação humana hesitante que reflita sobre o que ela deve fazer. Como o Intelecto do qual ela deriva, a alma age por completa necessidade, sem experimentar alteração. Diferente de um médico, que age a partir do seu exterior e experimenta perplexidade, a natureza – diz Plotino num tom aristotélico – age sem deliberação. Entretanto, embora a definição de natureza seja introduzida de um modo aristotélico, ela é desenvolvida para servir a uma tese que é estranha ao aristotelismo: segundo Plotino, a natureza produz sem alteração e é uma imagem de reflexão imóvel. Esse argumento ocupa a parte essencial dos capítulos 11 e 12 do tratado. Reproduzimos aqui parte do capítulo 11 e o 13 inteiro:

Com efeito, a administração do universo se assemelha à de um ser vivo único; por um lado, ela é exercida a partir do exterior e parte por parte; por outro, ela é exercida a partir do interior e a partir de um princípio. Por exemplo, um médico que começa por fora e que procede parte por parte, tateia e delibera, ao passo que a natureza que parte do princípio vital não tem necessidade de deliberar. A administração do universo e aquele que o administra não devem, quando se trata de dirigir, assemelhar-se ao comportamento de um médico, mas sim ao da natureza (28 (IV, 4), 11, 1-7).

— Mas em que uma reflexão (*phrónesis*) desse gênero será diferente do que é chamado “natureza”?

— Pelo fato de que a reflexão vem primeiro e a natureza por último. A natureza é uma imagem da reflexão e, porque ela é o que há de mais baixo na alma, ela também dispõe da razão mais baixa que brilha na alma (ἴνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἢ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὄν ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει). É como uma camada grossa de cera em que a marca impressa sobre uma das faces atravessou até a outra; a marca que é evidente sobre a face superior deixa apenas um traço fraco sobre a face inferior. Daí que a natureza não conhece, mas se contenta em produzir. Porque é sem ter escolhido deliberadamente fazê-lo que ela dá o que possui àquilo que vem depois dela, o dom que ela doa ao que é corpóreo e material equivale a uma produção Ὅθεν οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ· ὁ γὰρ ἔχει τῷ ἐφεξῆς διδοῦσα ἀπροαιρέτως, τὴν δόσιν τῷ σωματικῷ καὶ ὑλικῷ ποιήσιν ἔχει), assim como um objeto aquecido transmite a sua forma àquilo que está em contato imediato consigo e nele produz o calor em menor grau. Eis por que a natureza também é desprovida da faculdade de representação (*phantasia*). Mas a inteligência é algo superior à faculdade de representação. A faculdade de representação se encontra entre a impressão que vem da natureza e a inteligência. A natureza não tem nem percepção nem consciência de coisa alguma, ao passo que a faculdade de representação tem consciência daquilo que vem do exterior; ela dá a quem a possui uma representação o poder de conhecer

as afecções que ele experimenta. A intelectão, por sua parte, nasce a partir de si mesma, ela é uma atividade que retira de si mesma sua atividade. Portanto, enquanto é o intelecto que possui, é a alma do universo que por todo sempre recebe e que desde sempre recebeu, e isso para ela é viver; e o que não cessa de aparecer é a consciência que ela tem de si mesma engajando-se no ato de intelectão. E aquilo que dela é refletido na matéria é a natureza, na qual, ou mesmo antes da qual, as realidades verdadeiras se detêm, e esse é o degrau mais baixo do inteligível. A partir daí, já há apenas imitações (ἤδη γὰρ τὸ ἐντεῦθεν τὰ μιμήματα). De fato, a natureza age sobre a matéria e é afetada por ela, ao passo que a alma que está antes dela e em sua proximidade não é afetada, mesmo que ela aja, e aquilo que está ainda mais acima não age nem nos corpos nem na matéria (28 (IV, 4), 13).

Podemos derives pelo menos quatro lições dessas linhas:

1. Brevemente, e em retrospecto, podemos notar primeiramente que Plotino se baseia em Aristóteles para refutar certa interpretação da demiurgia platônica, que faz da natureza uma pessoa deliberante, ou um ser “que aprende”. Entretanto, ele desenvolve essa crítica aristotelizante da demiurgia a um ponto em que, por meio de uma dupla especificação acerca dos *lógoi* e da *phónesis*, ele é capaz de manter, desta vez tanto contra Aristóteles quanto contra os estoicos, que a natureza deve ser distinguida de seus produtos. Ela não é homogênea nem imanente a eles, mas é externa a elas, e são esses princípios racionais que informam os corpos. Como será repetido no tratado 30 (III. 8), a natureza permanece em repouso e imutável. A esse respeito, como notamos com frequência, os tratados 27-28 não fazem nenhuma contribuição doutrinal ao que pode ser tomado como a tese plotiniana até então: a natureza não é um movimento ou um agente ativo dentro dos corpos, nem é ele o desdobramento móvel de um poder.

2. A intenção de Plotino é enfatizar a distinção entre a natureza e seus produtos. Para ficar claro, foi firmemente estabelecido que há continuidade entre ela e eles, mas sua distinção deve ser preservada. A heterogeneidade da causa e dos efeitos deve ser verificada, uma vez que aquilo que é engendrado pela alma não é capaz de manter-se vivo por si mesmo (o corpo, por exemplo), ou é desprovido de vida (a matéria). Essa heterogeneidade é estabelecida da forma mais simples quando Plotino nos lembra de que a natureza é uma alma, ou pelo menos o poder determinado de uma alma; embo-

ra a natureza seja uma alma, ela não é corpórea como seu produto. Todavia, esse argumento poderia não ser suficiente, especialmente porque Plotino poderia dizer que o corpo ainda é algo que pertence à alma. O tratado 28 é mais preciso, particularmente no começo do capítulo 11, em que são descritos dois tipos de ações do pensamento sobre o mundo: um é local e deliberado; o outro é principal, imediata e perpetuamente reflexivo. O primeiro é o das almas individuais e, em particular, o das almas dos seres vivos terrestres, às quais uma atividade técnica pode ser atribuída, isto é, uma atividade que é deliberada e externa a seu objeto. O outro tipo de ação é, portanto, a da natureza, que é reflexão contínua (cap. 11, 13: ἀεὶ φρονήσεως) e o princípio eterno da produção de seu objeto. Ou melhor – pois no capítulo 13 Plotino introduz uma distinção difícil: seu objeto é sua imagem ou representação (cap. 13, 3: *indalma*). Entretanto, Plotino tem o cuidado de insistir no fato de que essa imagem é um poder da alma; ela não é externa a ela ou de uma natureza outra que não seja psíquica. A natureza não é de modo algum corpórea ou física: ela não é o que seus produtos são.

3. Embora a definição de natureza que encontramos no capítulo 13 não seja inovadora, quando comparada com todos os textos que já citamos, ela ainda une várias características que identificamos: “a natureza é uma imagem da reflexão e, porque ela é o que há de mais baixo na alma, ela também dispõe da razão mais baixa que brilha na alma” (l. 3-5). A comparação que se segue nesse capítulo dá a Plotino a oportunidade de definir precisamente o status da natureza como a última forma de atividade psíquica universal. O exemplo da cera, na qual o selo deixa uma impressão que é cada vez menos clara, objetiva inicialmente lembrar-nos de que a natureza é realmente a alma do mundo, ainda que seja seu poder mais extremo fraco. Entretanto, ele também objetiva indicar que esse poder leva ao que ele produz os “princípios racionais” que a alma gera, isto é, os modelos inteligíveis que ela gera enquanto contempla o Intelecto. Nos termos da comparação, isso é o mesmo selo inteligível que é gerado pela faculdade racional da alma do mundo e transmitido por sua faculdade vegetativa aos corpos. Esse exemplo da comparação, aliado ao vocabulário das imitações (*mimémata*), remete o leitor de modo bastante explícito ao *Timeu* platônico, do qual Plotino dá aqui sua própria interpretação. Mais precisamente, Plotino tenta resolver a

difícil questão da gênese do mundo sensível através da *khóra*, explicando que devemos distinguir a última atividade inteligível (que é a atividade produtiva da alma do mundo) e as imitações dela que estão no sensível. A fim de dar a essa distinção uma base ontológica, Plotino concebe a matéria como um espelho que, estranho tanto à alma quanto ao inteligível, por assim dizer reflete corporeamente a imagem de si mesma que a alma projeta sobre ele. A metáfora platônica das reflexões serve assim como um princípio interpretativo para Plotino, que combina as duas metáforas platônicas das impressões e da reflexão especular.

4. Finalmente, a natureza é uma geradora ou produtora que traz à existência uma descendência ou um produto. Ela age no que é corpóreo e material, diz o capítulo 13, ao dar a ele algo. Com respeito a esse “algo” assim dado ao corpo, o capítulo 18 do mesmo tratado 28 adiciona que se trata de uma “sombra da alma” (I. 7). Além disso, as primeiras linhas do capítulo 18 propõem um novo uso do termo *phúsis*, uma vez que essa palavra parece designar aqui o próprio corpo. Plotino, que se interroga se o corpo é completamente distinto da alma e da vida que ela lhe confere, dá uma resposta negativa:

— Não. Se há no corpo uma alma ou uma natureza, esse corpo não deve ser considerado algo desprovido de alma. Ele se assemelha ao ar, não quando iluminado, mas quando aquecido. O corpo de um animal e o de uma planta possuem algo uma sombra da alma, e é a um corpo desse tipo que cabe o sentir a dor e o gozar os prazeres do corpo (καὶ ἔστι τὸ σῶμα τοῦ ζῴου καὶ τοῦ φυτοῦ δὲ οἷον σκιὰν ψυχῆς ἔχοντα, καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἡδῆσθαι δὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς) (28 (IV, 4), 18, 4-8).

Aqui, nós entendemos que *phúsis* não designa o corpo, nem mesmo a alma, mas um terceiro termo que, emergindo da alma, já está no corpo ou é próprio ao corpo, quando a alma está atada a ele: isso é o que Plotino chama sua forma, seu princípio racional ou, ainda, sua figura ou formato. Para designar esse algo psíquico que é dado pela alma do mundo ao corpo e que é próprio ao corpo, o capítulo 20 usará mais uma vez o termo *phúsis*, desta vez sem parecer capaz de distinguir entre o poder último da alma universal e o vestígio de si mesma que ela dá ao corpo. Plotino, ao especificar o status da faculdade sensitiva da alma individual, o define como “a alma que está próxima do corpo, à qual chamamos ‘natureza’ e que dá a ele seu vestígio”

(ἡ ψυχὴ ἢ ἐγγύς, ἣν δὴ φύσιν φαμὲν τὴν δοῦσαν τὸ ἕχνοσ) (28 (IV, 4), 20, 15-16). O vestígio é dado ao corpo, com certeza, e assim possibilita que ele esteja ligado a uma alma. Longe de ser o outro perfeito da alma, longe de excluir toda determinação, como a matéria, o corpo possui em sua natureza, seja lá o que for isso, uma imagem ou vestígio da realidade psíquica, que pode ser chamado “natureza”. Esse uso do termo não é sem uma ambiguidade que nos alerta de que estamos aqui no ponto de encontro mais preciso – ou, se se preferir, o mais íntimo – entre o sensível e o inteligível. A natureza dá nome à última manifestação e poder da alma, mas ela também dá nome ao que esse poder produz: o vestígio da alma em seus produtos corpóreos.

Assim, é apropriado fazer uma distinção entre três termos, dois dos quais podem ser homônimos: o poder último da alma que é chamado natureza; o corpo que é produto dessa natureza; mas também, e igualmente, a natureza do corpo; isto é, a determinação racional que pertence ao corpo e que é o vestígio ou imagem da primeira natureza. *Phúsis*, então, é a natureza do corpo do que não é matéria, ou a natureza psíquica do corpo. O capítulo 20, que trata do desejo e o que ele indica acerca das relações entre alma e corpo, acrescenta a seguinte especificação: “a natureza é uma coisa, e o corpo vivo que provém da natureza é outra, pois a natureza existe antes de esse corpo vivo vir a existir, e ela o produz ao moldá-lo e dar-lhe forma” (αὕτη γὰρ ποιεῖ τὸ τοιόνδε σῶμα πλάττουσα καὶ μορφοῦσα, l. 24-25). Como o final do mesmo capítulo assinala, é novamente a natureza que, “como uma mãe” (l. 29), se associa aos desejos da alma para elevar-se novamente quando titubeia.

Assim, o tratado 28 lembra ao leitor que a natureza produz os corpos ao moldá-los, e que é em última instância possível defender uma definição de natureza que a descreva como um poder que é tanto próprio quanto interno ao corpo. Entretanto, essa definição é possível somente se houver sido explicado que o componente nos corpos que tanto a causa de sua determinação quanto o princípio de seus vários movimentos não é material. Nos corpos, a natureza é tanto sua determinação quanto sua configuração racional. Desse modo, a natureza dá nome a uma atividade e ao resultado dessa atividade: tanto a atividade do último poder da alma quando o resultado dessa atividade nos corpos. A *phúsis* plotiniana é uma *natura naturans*, ou um

processo que nunca cessa de realizar-se ao engendrar nos corpos uma imagem, um vestígio ou um reflexo de sua atividade. Esse vestígio racional do poder da alma também é o que Plotino chama *lógos*. É sobre o status dos *lógoi* que o tratado 30 (III. 8), no qual Plotino dá voz à natureza, expressará mais uma vez essa tese.

*Phúsis* é o tema do tratado 30 (III. 8)? O tratado 30 deve sua fama a seu caráter academicamente completo e sintético: sua linguagem é confiante e descritiva, e suas proposições são apresentadas com clareza. Sua vocação é recapitulativa e pedagógica, e seus argumentos não igualam a precisão ou complexidade das discussões do tratado 26 (III. 6) dedicadas ao papel dos *lógoi* na processão, nem às do tratado 28 (IV. 4) dedicadas à alma do mundo.

Mais legível do que seus predecessores imediatos, o tratado 30 cobre a totalidade das realidades, desde os corpos e a matéria até o Uno, e mantém com grande simplicidade que todas as realidades que provêm do Uno contemplam e produzem. Em adição a esse caráter sintético, se não sinóptico, o tratado também deve sua fama aos capítulos dedicados à natureza, e mais ainda à famosa personificação da natureza que encontramos no seu capítulo 4. Isso é suficiente para fazer deste tratado um tratado “sobre a natureza”, ou pelo menos um tratado que tem algo particular a dizer acerca da natureza? Uma comparação de seus argumentos e descrições com os dos tratados precedentes não nos permite dar uma resposta afirmativa.

Muitos estudos contemporâneos enfatizaram com razão que, com esse tratado, Plotino apresenta sua mais bem acabada exposição restante acerca da natureza, mas eles nem sempre notaram que todos os elementos dessa exposição foram produzidos pelos tratados precedentes. A natureza descrita pelo tratado 30 já havia sido definida antes dele, de tal modo que não parece arriscado afirmar que o tratado 30 não diz nada de novo. Por outro lado, ele combina essas “lembranças” com a elaboração e a defesa de uma tese cuja extensão é muito mais vasta do que a natureza sozinha, uma vez que ela concerna a todas as realidades que provêm do Uno. Todas as coisas contemplam, e a descrição e personificação da natureza estão subordinadas a essa tese, que, por sua vez, é original nos tratados. Assim, o lugar reservado para a *phúsis*, incluindo seu extraordinário discurso, deve ser

apreciado pelo critério da tese cujo objeto é a contemplação (*theoría*). A meta, portanto, é entender por que a natureza é, assim parece, o exemplo mais apropriado e mais edificante da atividade contemplativa universal.

O capítulo 3 do tratado 30 enuncia uma tese cujo caráter é perfeitamente universal, uma vez que concerne a todas as realidades: “produção”, Plotino afirma, “mostrou-se para nós como uma contemplação” (3, 20-21). Em parte, essa tese cumpre o papel de justificar a proposição inicial do tratado, de acordo com a qual todas as coisas contemplam. Acima de tudo, ela justifica a importância dessa atividade contemplativa ao manter que a gênese das realidades não é nada além do efeito da contemplação, se não contemplação ela mesma. Assim, o começo do tratado 30, e particularmente seu capítulo 3, fornecem um sentido propriamente ontológico para a atividade contemplativa. Isso é verdadeiro em dois sentidos, pois Plotino mantém, por um lado, que tudo que existe contempla, desse modo fazendo da contemplação a atividade comum a todas as realidades, ao passo que, por outro lado, ele afirma que todo que existe na medida em que a contemplação o produziu. Desse modo, a atividade contemplativa se vê dotada de uma importância que é exorbitante em todos os aspectos, e não tem equivalente nos predecessores ou contemporâneos filosóficos de Plotino. Eis aqui o texto do capítulo 3 em sua totalidade:

— Mas, então, quando ela (a natureza) produz, e quando ela produz desse modo, como pode ela alcançar qualquer tipo de contemplação?

— Se ela produz enquanto permanece imóvel, isto é, enquanto permanece imóvel em si mesma, e se ela é uma razão, é porque ela deve ser ela mesma uma contemplação. Certamente, a ação pode ocorrer em conformidade com a razão, uma vez que ela é manifestamente distinta da razão. E, entretanto, a razão ela mesma, a que acompanha a ação e que a dirige, não pode ser uma ação. Assim, se ela não é uma ação, mas sim uma razão, é porque ela é uma contemplação. E, para toda razão, a última razão resulta de uma contemplação e é ela própria uma razão na medida em que uma razão foi contemplada. Quanto à razão que é anterior a essa, ela é a razão total; quer seja ela contemplação de uma outra maneira, não como a natureza, e seja uma alma, quer esteja ela na natureza e seja ela mesma a natureza.

— Mas, então, essa razão não é ela também o resultado de uma contemplação?

— Sim, ela é inteiramente o resultado de uma contemplação.

— Mas e se ela tiver contemplado a si mesma? Então, como isso é possível? Pois ela é o resultado acabado de uma contemplação e de algo que contemplou. De que maneira, então, a natureza possui a contemplação?

— Ela certamente não possui a contemplação como a que resulta do raciocínio. Por “a que resulta do raciocínio”, entendo a investigação que tem por objeto aquilo que se encontra nela.

— Mas por que ela não a possuiria, dado que ela é uma vida, uma razão e um poder produtivo? É porque investigar é ainda não possuir?

— Mas a natureza possui, e é justamente porque ela possui que ela produz. Para ela, produzir consiste em ser aquilo que ela é, e aquilo que produz é coextensivo àquilo que ela é. Assim, a natureza é uma contemplação e é o resultado de uma contemplação, pois ela é uma razão, de modo que ela produz por ser contemplação, resultado de contemplação e razão. Assim, a produção mostrou-se para nós como uma contemplação. Ela é, com efeito, o resultado de uma contemplação que permanece uma contemplação e que não faz nada outro, mas que produz porque ela é uma contemplação (30 (III, 8), 3).

O começo do capítulo reúne elementos doutrinários que já havíamos encontrado nos tratados precedentes, alguns dos quais retomados há pouco nos dois primeiros capítulos do tratado 30. Essencialmente, são eles os três pontos que Plotino reúne na seguinte oração: “Se ela produz enquanto permanece imóvel, isto é, enquanto permanece imóvel em si mesma, e se ela é uma razão, é porque ela deve ser ela mesma uma contemplação” (“Ἡ, εἰ μένων ποιεῖ καὶ ἐν αὐτῷ μένων καὶ ἐστὶ λόγος, εἴη ἂν αὐτὸς θεωρία”). A primeira das três características da produção natural é seu caráter imediato. Diferente do que é sugerido pelas diversas teses artificialistas ou demiúrgicas, a natureza produz sem recorrer a nenhum meio. Se ela produz enquanto permanece imóvel, isto é, enquanto permanece imóvel em si mesma, e se ela é uma razão (*lógos*), ela mesma não deve ser uma contemplação de tipo deliberativo ou técnico.

A natureza permanece imutável e não se move na direção de coisa alguma, assim como não manipula coisa alguma. Então, como uma segunda característica, a natureza permanece imóvel enquanto produz, o que significa que ela não é afetada por sua atividade produtiva, nem por seus produtos, quando ela os engendra. Desse modo, Plotino assume a tese platônica de acordo com a qual a atividade inteligível não é afetada pela sensível, da qual é a causa. Aqui, e em uma perspectiva produtiva e processiva que não tem equivalente em Platão, o objetivo de Plotino é afirma, simultaneamente e

sem contradição, que a realidade inteligível conhecida como alma produz inteiramente a realidade sensível, tanto a matéria quanto os corpos, mas que essa produção não a afeta. Nós devemos estar atentos a essa demanda, pois ela dita a importância concedida à contemplação.

A terceira característica da produção natural, aqui indicada de modo elíptico, concerne ao seu status de princípio racional (*lógos*). Esse ponto havia sido tratado no capítulo 2, no qual fora explicado que os princípios racionais produzem “tanto nos animais quanto nas plantas”, contribuindo portanto com as determinações racionais do “substrato” que consistem em sua existência. Plotino, então, afirmou que não há necessidade de distinguir natureza e princípios racionais. Devemos ser capazes de entender isso da seguinte maneira: a natureza supre o substrato com princípios racionais, isto é, uma forma de determinação e configuração plural e múltipla, que dá nascimento aos corpos de vários seres vivos.

As três características acima enumeradas suscitam a conclusão de que a natureza “é uma contemplação”. Essa conclusão, assim como as características precedentes, tem um caráter universal e é verificada em todo o tratado, uma vez que ele indica que o que é dito aqui da alma vegetativa do mundo também é válido para a faculdade superior e racional da alma do mundo, e também para o Intelecto. Todos eles serão definidos como produtores que produzem sem intermediários ou termos médios, permanecendo imóveis e princípios racionais.

Também se pode dizer que cada uma dessas realidades é contemplação; acima, tínhamos nos referido a isso como uma proposição ontológica. Tudo que existe no sentido estrito do termo é contemplação; e nós podemos dizer que existir é contemplar. Essa pressuposição é, ademais, verificada no tratado 30, que enfatiza que o que é morto, obscuro ou o último entre os produtos da alma já não é capaz de contemplar ou produzir (e, portanto, não existe mais, propriamente falando: veja-se o cap. 2, 30-34). A contemplação, assim, cessa, perde aquilo que produz todas as coisas e cuja plenitude é absoluta, de modo que não há nada para contemplar. Desta vez, o que está em questão é um outro aspecto característico da contemplação, apontado no capítulo 3, quando é indicado que “a natureza possui, e é justamente porque

ela possui que ela produz” (Ἡ δὲ ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο ὅτι ἔχει καὶ ποιεῖ, 1.16-17).

A contemplação combina duas atividades: produção, que acompanha imediatamente a contemplação e é inseparável dela, mas também a recepção. O que possibilita que uma realidade exista e seja determinada, ou que seja o que Plotino chama *lógos* ou “princípio racional”, é receber de seu princípio a forma de acabamento, que Plotino designa como repleção ou plenitude. O tratado 30, assim, enfatiza que a atividade contemplativa, longe de ser uma simples visão, é uma recepção de poder. Com essas especificações, Plotino pode dizer que “todas as realidades genuínas provêm da contemplação e são contemplação” (cap. 7, 1-2), entendendo-se com isso que essa produção abarca todas as realidades que emergem do Uno, e todos os degraus ou níveis sucessivos de sua processão, até aquilo que é incapaz de produzir, isto é, de contemplar, isto é, de existir. Desse modo, entenderemos que a contemplação e a produção, que Plotino confunde, não são, para ele, nada senão além do próprio desenvolvimento da processão. Uma realidade perfeita produz, e seu produto a contempla; esse produto que contempla alcança uma perfeição que o faz engendrar algo, por sua vez, e assim por diante.

A definição de contemplação como recepção e produção, assim, dá à contemplação um status ontológico (tudo que existe contempla) e uma importância doutrinal decisiva, uma vez que, para Plotino, o propósito é especificar as modalidades da processão. Mas permanece a questão que fizemos acima, sobre o papel desempenhado pela natureza nessa vasta síntese doutrinal. Nós perguntamos por que a natureza é o exemplo privilegiado e, em certo sentido, o ponto de partida da tese que tudo contempla.

Em seguida, notamos a insistência com que Plotino enfatiza o caráter imutável e imediato da produção. Isto é o começo de uma resposta: Plotino defende um tipo de processão necessária e imediata que não pode ser afetada por nenhum tipo de obstáculo e que não tem necessidade alguma de qualquer auxiliar para continuar. Ao mesmo tempo, ele pretende mostrar que cada realidade constitui a si mesma de acordo com o modo como ela é capaz de receber o princípio do qual ela emergiu. Contemplação é o nome dessa “recepção” do princípio por aquilo que emergiu dele, aquilo que recebe seu

princípio na medida em que lhe é possível e tanto quanto lhe é possível. De acordo com o modo como o produto contempla – isto é, recebe seu princípio –, ele é determinado de um modo específico. Para Plotino essa é a oportunidade para indicar que o princípio permanece imutável; em outras palavras, ele não tem responsabilidade pelo modo como seu produto se comporta ou é determinado. A natureza pode servir ao argumento doutrinal de um modo privilegiado porque com a natureza, e seu produto, que é o mundo sensível em sua totalidade, nós nos encontramos face a face com uma realidade cuja “beleza” (cap. 11, 29) Plotino quer defender. Ele o faz indicando que o mundo é o produto da alma do mundo, isto é, do inteligível, cuja própria beleza é recebida pelo mundo sensível; entretanto, ao mesmo tempo, ele explica que aquilo que no mundo sensível falha em ser determinado, ou o que nele morre e é exaurido, falha por causa sua própria impotência, e não por causa de uma falha por parte de seu produtor.

Claramente, essa demonstração se revela indispensável para Plotino no último nível do mundo sensível, e por isso da natureza, porque a razão ou a inteligibilidade se tornam incertas ou deficientes apenas no caso das realidades naturais, apreendidas como são na geração e na corrupção. Entretanto, contra aqueles que rejeitam o mundo, os gnósticos, por exemplo, deve-se objetar que a instabilidade sensível não pode ser imputada como um erro ou um defeito à sua produtora, a alma do mundo. É o sujeito que recebe e contempla que tem a responsabilidade por seu eventual malogro e seus defeitos. Mas há mais. A natureza pode ser privilegiada nessa demonstração porque Plotino quer dar à processão um teor ontológico tal que nada do que existe escape de sua esfera de influência. O objetivo é afirmar que o mundo também contempla e não é desprovido de pensamento ou de perfeição, e que os filósofos ou figuras religiosas que o desprezam estão errados, pois eles não conseguem perceber a continuidade processiva que é causa de o mundo, em certo sentido, possuir o inteligível. Mais importante ainda, entretanto, a meta de Plotino é dar uma fundamentação absoluta à tese de que ser e pensamento são o mesmo. Essa tese, resumida pela fórmula de Parmênides frequentemente citada por Plotino (“ser e pensar são a mesma coisa”, aqui, no cap. 8, 8), pronuncia o caráter inteligível de toda a realidade, e dá um caráter absoluto ao racionalismo ou idealismo platônico, ao afirmar que tudo que

existe contempla. Como afirma o tratado 30, nós nos tornamos cômicos disso ao observarmos as realidades ao nosso redor, tanto os animais quanto as plantas. A natureza basta: sua própria existência demonstra que ser e pensar são uma só e a mesma coisa, e que a perfeição deste mundo, ainda que seja relativa, se deve ao pensamento.

*Recebido em 05/01/2021 e aprovado em 30/01/2021*



Esta obra está licenciada com uma Licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).