



HAL
open science

O mito de Urano, Cronos e Zeus como argumento antignostico em Plotino

Luciana Gabriela Soares Santoprete, Luciana Gabriela, Soares Santoprete

► **To cite this version:**

Luciana Gabriela Soares Santoprete, Luciana Gabriela, Soares Santoprete. O mito de Urano, Cronos e Zeus como argumento antignostico em Plotino. *Perspectiva filosófica*, 2022, Neoplatonismo – Fontes e diálogos, 49 (1), pp.82-117. hal-03451904v2

HAL Id: hal-03451904

<https://hal.science/hal-03451904v2>

Submitted on 11 Apr 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

O MITO DE URANO, CRONOS E ZEUS COMO ARGUMENTO ANTIGNÓSTICO EM PLOTINO¹

The Myth of Ouranos, Kronos and Zeus as Antignostic Argument in Plotinus

Luciana Gabriela Soares Santoprete²

RESUMO

Este artigo procura elucidar a referência de Plotino no *Tratado 32, 3* ao termo *propátor*, que pode ser traduzido simplesmente como “avô”. Um estudo paralelo com os manuscritos gnósticos descobertos em Nag Hammadi mostrou que este é um termo usado em vários textos gnósticos para designar o Primeiro Princípio. Partindo dessa constatação observamos que a defesa de Plotino de uma hierarquia de três principais níveis de realidade (o Um, o Intelecto e a Alma) baseada no mito do “avô” Urano, do “pai” Cronos e do “filho” Zeus, assume dimensões completamente diferentes, não apenas no *Tratado 32*, mas também não somente nos outros tratados da tetralogia antignóstica como também nos tratados antes e depois da tetralogia em que este mito é mencionado. Pode-se ver que Plotino constrói uma exegese pla-

¹ Gostaria de expressar minha gratidão ao CNRS – Laboratoire d’Études sur les Monothéismes (UMR 8584) – Université de recherche Paris-Sciences-et-Lettres (PSL) no qual ingressei em novembro de 2020 enquanto “Chargée de recherche” assim que ao FWF – Der Wissenschaftsfonds (Áustria) por ter me recebido durante o ano 2019-2020 na Universidade de Vienna. Essas instituições me permitiram preparar o presente artigo que é uma versão revista e traduzida do capítulo do livro : “Le mythe d’Ouranos, Kronos et Zeus comme argument antignostique chez Plotin”, em *Gnose et Manichéisme. Entre les oasis d’Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Anna van den Kerchove e Luciana Gabriela Soares Santoprete (org.), Turnhout: Brepols, coleção BEHE 176, 2017, p. 829-858. Esse capítulo foi redigido em homenagem ao meu mestre Jean-Daniel Dubois para quem não tenho suficientes palavras para expressar minha gratidão. É graças às suas aulas na École Pratique des Hautes Études em Paris, às nossas discussões e à sua escuta sempre atenta, paciente e generosa, que durante meus estudos de doutorado pude identificar o pano de fundo antignóstico do *Tratado 32* (V, 5) de Plotino intitulado *Sobre o Intelecto, que os inteligíveis não estão fora do Intelecto e sobre o Bem* (minha tese de doutorado foi orientada por Philippe Hoffmann e defendida em junho de 2009 na École Pratique des Hautes Études. Jean-Daniel Dubois fez parte da banca com Michel Tardieu, Jean-François Balaudé, Bertrand Ham, Philippe Hoffmann e Chiara Ombretta Tommasi Moreschini). Jean-Daniel Dubois desempenhou assim um papel importante na minha formação como pesquisadora e, portanto, foi uma grande honra e uma verdadeira alegria para mim ter colaborado com a minha amiga e colega Anna Van den Kerchove na preparação do livro em homenagem à ele onde esse capítulo foi originalmente publicado. Esse capítulo é assim a demonstração concreta da minha profunda gratidão ao meu querido mestre e é fruto desses momentos especiais de troca que tive com ele e que foram tão decisivos para a minha formação intelectual. Gostaria de agradecer a minha amiga e colega, a professora Loraine Oliveira da UFPE, pela revisão minuciosa e por todas as melhorias que ela fez a presente tradução.

² Chargée de recherche no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Laboratoire d’Études sur les Monothéismes - UMR 8584 – Université de recherche Paris-Sciences-et-Lettres (PSL). E-mail: soaressantoprete@gmail.com. ORCID : <https://orcid.org/0000-0001-9442-8996>.

tônica do mito hesiódico sobre a qual estabelece os princípios fundamentais da sua ontologia e da sua epistemologia com o objetivo de se opor aos princípios onto-epistemológicos veiculados nos mitos gnósticos e de denunciar assim a má interpretação deles dos ensinamentos de Platão, a novidade dos mitos deles e a infidelidade deles à verdadeira tradição helênica.

Palavras-chave: Plotino. *Tratado 32* (V, 5). Hesíodo. Urano. Cronos. Zeus.

ABSTRACT

This paper seeks to elucidate Plotinus' reference in Treatise 32, 3 to the term *propátor*, which can be translated simply as “grandfather”. A parallel study with the Gnostic manuscripts discovered in Nag Hammadi showed that this is a term used in several Gnostic texts to designate the First Principle. From this observation we observe that Plotinus' defense of a hierarchy of three main levels of reality (the One, the Intellect, and the Soul) based on the myth of the “grandfather” Uranus, the “father” Kronos, and the “son” Zeus, takes on completely different dimensions, not only in Treatise 32, but also in the other treatises of the antignostic tetralogy as well as in the treatises before and after the tetralogy in which this myth is mentioned. We understand that Plotinus built a Platonic exegesis of the Hesiodic myth on which he establishes the fundamental principles of his ontology and epistemology with the aim of opposing the onto-epistemological principles conveyed in the Gnostic myths and of thus denouncing their misinterpretation of Plato's teachings, the novelty of their myths, and their infidelity to the true Hellenic tradition.

Keywords: Plotinus. Treatise 32 (V, 5). Hesiod. Uranus. Kronos. Zeus.

Introdução

Abordaremos aqui a utilização por Plotino do mito hesiódico de Urano, Cronos e Zeus de maneira polêmica contra os gnósticos³, em particu-

³ Hesíodo, *Teogonia*, 453 ss. (cf. *Hésiode, Théogonie - Les Travaux et les Jours - Le Bouclier*, texto editado e traduzido por P. MAZON, Paris: Les Belles Lettres, 1928, p. 48 ss.). Um estudo detalhado desta alegoria no contexto da polêmica antignóstica de Plotino foi realizado por P. HADOT, « Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics », em *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, H. J. BLUMENTHAL et R. A. MARKUS (org.), Londres: Variorum Publications 1981, p. 124-137. A importância deste mito em Plotino também é analisada em P. HADOT, « Images mythiques et thèmes mystiques dans un passage de Plotin (V, 8, 10-13) », em *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay aux Roses 1981, p. 205-214; L. OLIVEIRA, *Plotino, escultor de mitos*, São Paulo 2013, p. 199-226; e J. PÉPIN em « Plotin et les Mythes », *Revue philosophique de Louvain* 53 (1955), p. 5-27, reimpresso em *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris: Aubier, 1976, p. 190-209. F. SOLMSEN, « Plotinus V 5, 3, 21 ff., a Passage on Zeus », *Museum Helveticum* 43, 1986, p. 72-73, nota 13, afirma ao contrário que a narrativa mítica não tem aqui nenhum significado alegórico para Plotino. P. HADOT observa em seu livro *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris: Gallimard, 2004, p. 69, que “Plotino fez corresponder ao Uno, o Intelecto e a Alma, os três deuses: Urano, Cronos e Zeus”, mas que seu discípulo Porfírio não estaria de acordo com o seu

lar no *Tratado 32* (V, 5), que constitui a terceira parte da sua tetralogia antignóstica composta pelos tratados *30* (III, 8), *31* (V, 8) e *33* (II, 9)⁴.

Observamos que nas críticas dirigidas aos gnósticos em seus diversos tratados, e especialmente naqueles da tetralogia antignóstica, é fundamental para Plotino afirmar sua hierarquia ontológica dos três principais níveis de realidade (o Um, o Intelecto e a Alma) e que o mito de Urano, Cronos e Zeus citado no *Tratado 32* (V, 5) fornece o plano geral da tetralogia antignóstica. De fato, a estrutura dos *Tratados 30 a 32* mostra que, nesta primeira parte da tetralogia, Plotino está preocupado em definir a natureza de cada plano da realidade. A hierarquia dos três princípios, o Bem, o Intelecto e a Alma, representada sob a forma do mito de Hesíodo, resume o plano geral da própria tetralogia, já que o *Tratado 30* (III, 8) tende a ilustrar a natureza dos seres gerados a partir da Alma; o *Tratado 31* (V, 8) e o início

mestre porque, segundo Porfírio, “o mito começa somente com a Alma”.

⁴ Na verdade, desde o trabalho de reconstrução filológica e filosófica iniciado por R. Harder e continuado, dentre outros, por D. Roloff, V. Cilento, C. Elsas, F. García Bazán, C. Guerra e P. Hadot, o *Tratado 32* (V, 5) foi considerado, pela maioria daqueles que o comentaram, como parte integrante – juntamente com os *Tratados 30* (III, 8), *Sobre a Natureza, a contemplação e o Um*, *31* (V, 8), *Sobre a Beleza inteligível*, e *33* (II, 9), *Contra os gnósticos*, ou ainda, *Contra aqueles que dizem que o demiurgo é malvado e que o mundo é malvado* – de um grande e único escrito redigido contra as doutrinas gnósticas, que teria sido dividido em quatro tratados no momento da edição porfiriana (por isso estes escritos são chamados de a grande “tetralogia” antignóstica de Plotino). Sobre os títulos e a ordem sistemática e cronológica dada por Porfírio cf. L. BRISSON - J.-L. CHERLONNEIX - M.-O. GOULET-CAZE et alii, *Porphyre, La Vie de Plotin, t. II, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris : Vrin, 1992, 24, p. 178-183 e 5, p. 142-143. Os títulos das obras dos autores citados acima são : R. HARDER, “Eine neue Schrift Plotins”, *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie* 71 (1936), p. 1-10; D. ROLOFF, *Plotin, Die Großschrift: III, 8; V, 8; V, 5; II, 9*, Berlin: DeGruyter, 1970; V. CILENTO, *Plotino. Paideia Antignostica. Ricostruzione d'unico scritto da Enneadi III, 8; V, 8; V, 5; II, 9*, Florence, Le Monnier, 1971; C. ELSAS, *Neuplatonische und Gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin-New York 1975; F. GARCIA BAZAN, *Plotino y la gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*, Buenos-Aires: Fund. para la Educ., la Ciencia e la Cultura, 1981; C. GUERRA, “Porfírio editore di Plotino e la ‘paideia antignostica’”, *Patavium* 8, fasc. 15 (2000), p. 111-137; P. HADOT, “Le plan du *Traité 33* et l’hypothèse du ‘Grand Traité’”, em *Plotin et les Gnostiques*, L. G. SOARES SANTOPRETE e A. VAN DEN KERCHOVE (dir.), Paris: Brepols, collection “BEHE-SR”, publicação prevista para 2022, 22 p. Neste artigo, P. Hadot dá argumentos decisivos a favor da hipótese de um grande escrito antignóstico e refuta todos os argumentos contrários apresentados por A. M. WOLTERS, “Notes on the structure of *Enneads* II, 9”, em *Life is Religion, Essays in Honor of H. Evan Runner*, H. VAN DER GOOT (dir.), Ontário: Paideia Press, 1981, p. 83-94. Um resumo histórico desta questão é proposto por R. DUFOUR, “Annexe 1 : Les traités *30 a 33* : un grand traité ?” em *Plotin, Traités 30-37*, L. BRISSON - J.- F. PRADEAU (dir.), Paris: Flammarion, 2006, p. 399-406, onde ele se opõe à idéia de um grande tratado, sem contudo fornecer argumentos sólidos, e considera que “os tratados *30* e *33* são tratados autônomos, enquanto os tratados *31* e *32* formariam um só e único tratado”. Outros casos flagrantes da divisão feita por Porfírio também foram identificados nas *Enéadas*, por exemplo nos tratados *27-29; 42-44; 47-48*. D. Régner ressalta que vários temas do grande tratado sobre

do *Tratado 32* (V, 5) são dedicados à natureza do Intelecto e dos inteligíveis; a segunda parte do *Tratado 32* trata do Princípio Único ou Supremo, e o *Tratado 33* (II, 9) se inicia reafirmando a necessidade de admitir apenas os três níveis de realidade que acabam de ser descritos.

Assim, a composição literária destes quatro tratados mostra explicitamente que a alma que pratica a filosofia e se engaja neste percurso contemplativo onde ela dirige o olhar primeiro para a beleza da natureza (*Tratado 30*), depois para a beleza do Intelecto (*Tratado 31 e Tratado 32*) e, finalmente, em direção à “beleza além da beleza” do Bem (*Tratado 32*), chega a compreender a natureza do mundo sensível, do mundo inteligível e de sua causa última, e pode somente admitir a existência de três níveis de realidade afastando-se, conseqüentemente, das doutrinas gnósticas (*Tratado 33*). A imagem do cortejo do Grande Rei evocada no *Tratado 32* (V, 5), 3, reproduz sinteticamente o percurso que a alma faz ao ler os *Tratados 30 a 32*: ela contempla pacificamente o desfile linear e sem qualquer perturbação das realidades inferiores até as realidades superiores (em oposição ao cortejo

a alma, composto pelos tratados 27 (IV, 3), 28 (IV, 4) e 29 (IV, 5), que precedem imediatamente os da tetralogia antignóstica, têm uma “qualidade antignóstica” e mostram que Plotino já se preocupava com noções gnósticas. Entre outras coisas, ele destaca a semelhança entre o elogio do mundo sensível baseado no mito de Pandora em 27 (IV, 3), 24, e a defesa do mundo sensível feita no *Tratado 33* (II, 9). Da mesma forma, ele enfatiza que a estrutura de todo o tratado “traça um movimento a partir da unidade inteligível da alma, levando à multiplicidade organizada do cosmos sensível, [...] um movimento que está em oposição fundamental à concepção gnóstica de descontinuidade entre o mundo sensível e o mundo inteligível” (D. REGNIER, *Plotin, Traité 27 (IV, 3): Introduction, traduction, commentaire et notes*, tese de doutorado defendida em Paris, École Pratique des Hautes Études, V^{ème} section, 2007, vol. 1, p. 6-8; esta tese será publicada em breve na coleção “Les écrits de Plotin” (Vrin). Mais recentemente, J.-M. NARBONNE (*Plotin, Traité 1 [I, 6], Sur le Beau*, tradução de J.-M. NARBONNE - L. FERRONI - M. ACHARD, Paris 2012, p. LII, nota 1), criticou a idéia de uma “tetralogia antignóstica”. Nos meus artigos “New Perspectives on the Structure of Plotinus’ Treatise 32 and his Anti-Gnostic Polemic”, em *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, H. Seng, L. G. Soares Santoprete, C. O. Tommasi (dir.), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, coleção Bibliotheca Chaldaica 6, 2016, p. 109-163; “L’Intellect, les intelligibles et l’ignorance : hiérarchie et polémique antignostique dans le *Traité 32* (Enn. V, 5), 1 – 3, 2 de Plotin”, em *Hierarchie und Ritual: Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, C. O. Tommasi, L. G. S. Santoprete et H. Seng (dir.), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, coleção Bibliotheca Chaldaica 7, 2018, p. 157-194 e no meu livro *Plotin, Traité 32 (V, 5), Sur l’Intellect, que les intelligibles ne sont pas hors de l’Intellect et sur le Bien : Introduction, traduction, commentaire et notes*, Paris: Vrin, collection “Les écrits de Plotin”, cuja a publicação é prevista para 2022, mostramos que a existência da tetralogia não somente não restringe o diálogo entre Plotino e os gnósticos àqueles tratados como também torna ainda mais coerente a compreensão da presença deste diálogo no pano de fundo das *Enéadas*. Essa presença é atestada por J.-M. Narbonne na obra acima mencionada (p. XXXV-LX) assim como em outros trabalhos tais como T. G. SINNIGE, *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*, Dordrecht/Boston: Kluwer Academic, 1999, e o volume que estamos preparando em co-direção com ANNA VAN DEN KERCHOVE, *Plotin et les gnostiques*, Paris: Brepols, collection « BEHE-SR », cuja a publicação é prevista para 2022.

trágico e ao modo de ascensão descrito no mito gnóstico valentiniano) e compreende assim mais facilmente as críticas de Plotino dirigidas aos gnósticos de forma mais explícita na última parte da tetralogia, a saber, o *Tratado 33* (II, 9).

Em um artigo dedicado à definição de Plotino da relação entre Intelecto e inteligíveis na primeira parte do *Tratado 32* (ou seja, capítulos 1 – 3, 2)⁵, mostramos que a definição da natureza do Intelecto e dos inteligíveis constitui um ponto central porque permite a Plotino estabelecer a natureza do Um-Bem assim como do criador do universo sensível, o qual é denominado por ele, Alma do Mundo, Demiurgo ou Zeus. Em outras palavras, permite a Plotino estruturar sua teoria dos três princípios.

Nosso objetivo aqui será mostrar que Plotino apresenta o mito Hesíodico imediatamente após ter abordado a natureza da relação entre o Intelecto e os inteligíveis, porque esse tema desempenha um papel primordial na sua exegese da narrativa mítica, e que por diversas razões este mito constitui para Plotino a representação adequada de sua oposição ao pensamento gnóstico.

Na passagem no final do capítulo 3 do *Tratado 32* (V, 5) que é o ponto de partida do nosso estudo, Plotino concebe Zeus (Ζεὺς) na sua hierarquia dos três princípios da realidade como aquele “que não se satisfaz da contemplação de seu próprio pai [= Cronos]⁶, mas desejou também imitar a atividade, por assim dizer, de seu Pró-Pai [= Urano] voltada para a realização da essência” (Plotino, *Tratado 32* [V, 5], 3, 22-24)⁷

⁵ O objetivo deste artigo é principalmente abordar o fundo antignóstico da referência ao mito hesíodico no *Tratado 32* (V, 5), as análises aprofundadas das outras críticas dirigidas por Plotino aos gnósticos no resto do tratado são feitas em meu artigo “L’Intellect, les intelligibles et l’ignorance : hiérarchie et polémique antignostique dans le *Traité 32* (Enn. V, 5), 1 – 3, 2 de Plotin”, *Hierarchie und Ritual: Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, C. O. Tommasi, L. G. S. Santoprete et H. Seng (dir.), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, coleção Bibliotheca Chaldaica 7, 2018, p. 157-194 e no meu livro: *Plotin, Traité 32* (V, 5), *Sur l’Intellect, que les intelligibles ne sont pas hors de l’Intellect et sur le Bien : Introduction, traduction, commentaire et notes*, Paris: Vrin, collection les “Les écrits de Plotin”, cuja a publicação é prevista para 2023.

⁶ Os comentários entre colchetes, inseridos nas citações ao longo do artigo, são nossos.

⁷ τὴν τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς οὐκ ἀνασχόμενος θεωρίαν, ἀλλὰ τὴν τοῦ προπάτορος οἶον ἐνέργειαν εἰς ὑπόστασιν οὐσίας: eu atribuo o « οἶον » à « ἐνέργειαν » porque essa « atividade » do Princípio é na verdade definida por Plotino como uma « potência » (δύναμις) primeira que é imitada pelas potências que seguem à partir dele, cf. o *Tratado 7* (V, 4), 1, 24-39. Os tradutores não são unânimes sobre diferentes pontos na tradução dessas linhas. Nas citações de Plotino, indicamos primeiro o número do tratado em ordem cronológica, por exemplo 38, seguido das indicações correspondentes à ordem sistemática das *Ené-*

O “Pró-Pai”

É significativo que a única referência de Plotino ao Primeiro Princípio como “Pró-Pai (προπάτορος: 32 [V, 5], 3, 23)” seja proposta em um tratado considerado como antignóstico e neste contexto preciso onde Plotino determina a hierarquia e a relação recíproca entre os três níveis de realidade que constituem a estrutura fundamental de seu sistema de pensamento. Além disso, acontece em um momento da narrativa onde está em jogo o desejo de contemplar o Pró-Pai. Este desejo de Zeus de contemplar seu Pró-Pai, segundo Plotino, pode ser comparado ao desejo do Éon Sabedoria de contemplar seu Pró-Pai, descrito nos diferentes relatos que chegaram até nós do pensamento gnóstico⁸.

Com efeito, o termo “Pró-Pai” vem do vocabulário técnico próprio dos gnósticos valentinianos que o utilizam para designar a Divindade Suprema, como aparece, por exemplo, nesta passagem de Irineu de Lião:

Existia, segundo eles dizem, nas alturas invisíveis e inomináveis, um Éon perfeito, anterior a tudo. Este Éon, eles o chamam de Pró-Princípio, *Pró-Pai*⁹ e Abismo. Incompreensível e invisível, eterno e

adas, por exemplo 38 (VI, 7), depois, de acordo com o uso habitual, os números dos capítulos e as linhas dos capítulos segundo É. BREHIER, *Plotin, Ennéades*, vols I-VI (2), Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938 (estas indicações de capítulos e linhas são preservadas tais e quais em todas as edições e traduções recentes), assim, finalmente, por exemplo: 38 (VI, 7), 1, 1. As traduções dos tratados de Plotin, com os números de páginas, que são dadas ao longo deste artigo, são traduções em português à partir das traduções em francês tiradas desses volumes de É. BREHIER, com exceção das traduções do *Tratado 32* (V, 5) que são nossas e do *Tratado 50* (III, 5) que são baseadas no livro de P. HADOT, *Traité 50* (III, 5), Paris: Cerf, 1990. Em algumas traduções, introduzimos algumas modificações, que são motivadas por uma interpretação diferente do texto grego, pois seguimos e citamos, a edição de P. HENRY - H.-R. SCHWYZER, *Plotini Opera (Editio Minor)*, t. I-III, Oxford: Clarendon Press, 1964-1982.

⁸ As análises apresentadas aqui sobre a polêmica entre Plotino e os gnósticos têm como ponto de partida a compreensão das teses gnósticas tais como Plotino as apresenta (o que não corresponde necessariamente ao próprio pensamento gnóstico). Analisamos, em paralelo, os escritos de Plotino e os textos gnósticos da tradição indireta e direta, sem nos restringirmos a um *corpus* pré-delimitado. Isso porque, em primeiro lugar, Plotino refuta doutrinas gnósticas que se encontram em diferentes textos e não critica um texto gnóstico em particular, tarefa que deixa a seus alunos (cf. Porfírio, *Vida de Plotino*, 16, 12-18). Em segundo lugar, porque as fontes gnósticas de Plotino provavelmente não se restringiam às obras citadas por Porfírio (cf. Porfírio, *Vida de Plotino*, 16, 6-7 e « Les gnostiques dans la *Vie de Plotin : Analyse du chapitre 16* », suivi d'un répertoire chronologique [1933-1990] des publications relatives au chapitre 16 de la Vie de Plotin, em Porfírio, *Vida de Plotino*, 1992, p. 520). Em terceiro lugar, porque os especialistas encontram, ainda hoje em dia, dificuldades para datar muitos dos escritos gnósticos e porque não dispõem de elementos suficientes para delimitar com rigor o conjunto de fontes e de textos gnósticos os quais Plotino dispunha. Segundo nós, é justamente o estudo aprofundado de Plotino e de suas relações com as diferentes fontes e correntes gnósticas que nos permitirá estabelecer com precisão o *corpus* gnóstico conhecido por Plotino.

⁹ Os itálicos inseridos nas traduções citadas ao longo deste artigo são nossos.

não gerado, ele esteve em profundo repouso e tranqüilidade durante uma infinidade de séculos. Com ele coexistia o *Pensamento*, que eles chamavam também de *Graça e Silêncio* (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 1, 1, p. 30)¹⁰.

A referência a este termo neste ponto do *Tratado 32* (V, 5) indica que Plotino está preocupado em definir a natureza do Princípio Primeiro em oposição ao que os gnósticos chamam de “Pró-Pai”, pois isto é perfeitamente coerente com o plano geral do *Tratado 32* (V, 5): depois de ter abordado na primeira parte do tratado a definição do Intelecto, dos inteligíveis e da sua relação (capítulos 1 – 3, 2), Plotino apresenta, no capítulo 3, a imagem do cortejo do Grande Rei e, em seguida, o mito hesiódico, os quais resumem de maneira figurada suas posições quanto ao lugar e à relação dos três principais níveis da realidade e anunciam os temas que serão o objeto da segunda parte do tratado (capítulos 3, 3 – 13): a distinção entre o Segundo e o Princípio Primeiro da realidade e a busca pelo verdadeiro Uno.

É interessante destacar que, de acordo com essa passagem de Irineu, os valentinianos consideravam o Princípio Supremo como sendo um Éon e atribuíam-lhe o “Pensamento”. Ora, Plotino se dedica no *Tratado 32* (V, 5) à definir a natureza do mundo inteligível de maneira a mostrar que o Princípio Primeiro está além da essência e do pensamento e que esses pertencem exclusivamente à esfera do Segundo Princípio, ou seja, o Intelecto.

De fato, Plotino sugere no início do capítulo 3, através da imagem do aparecimento repentino do Grande Rei no final do cortejo, que esse não se confunde com nenhum personagem de sua comitiva, nem mesmo com o mais nobre dentre eles. Seu objetivo é mostrar assim, que o Princípio Supremo transcende todas as realidades.

¹⁰ Irineu de Lião, *Contre les Hérésies. Dénonciation et réfutation de la Gnose au nom menteur*, tradução de A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, Paris 2001 (1984) [doravante *Adversus Haereses*], I, 1, 1, p. 30. Para a tradução indicamos os números de página deste volume que reúne todos os livros dessa obra de Irineu; os textos originais e os números de página que serão citados no nosso artigo foram tirados dos volumes individuais realizados por esses mesmos autores na coleção “Sources chrétiennes”; usaremos em particular o livro I, t. II, 1979 e o livro II, t. II, 1982; no presente caso, livro I, t. II, p. 28-29: Λέγουσιν γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ [Προαρχὴν καὶ] Προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν. ὑπάρχοντα δ’ αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, αἰδιὸν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῆ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι [χρόνων]. συνυπάρχειν δ’ αὐτῷ καὶ Ἐννοίαν, ἣν δὴ καὶ Χάριν, καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσι. As traduções de Irineu de Lião que serão citadas no nosso artigo seguirão estas obras com algumas modificações; os itálicos inseridos nos textos originais (grego, copto e latim) citados foram colocados por mim.

Por outro lado, de acordo com o relato de Irineu, o “Pró-Pai”, segundo os valentinianos, não parece ser absolutamente transcendente porque ele possui o “Pensamento”, chamado “Graça e Silêncio”, e está unido a ele em uma sизία que o torna ao mesmo tempo macho e fêmea. De acordo com os *Adversus Haereses*, o Pró-Pai é parte da

Ogdoad fundamental, Raiz e Essência de todas as coisas, que é chamada entre eles por quatro nomes: Abismo, Intelecto, Logos e Homem. Cada um desses é de fato macho e fêmea: primeiro o *Pró-Pai se uniu, de acordo com a sизία, ao seu Pensamento, que eles chamam também de Graça e Silêncio*; em seguida o Monogene, ou seja, o Intelecto, à Verdade; depois o Logos, à Vida; e finalmente o Homem, à Igreja¹¹ (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 1, 1, p. 31 ; livro I, t. II, p. 31-32).

Plotino parece então, no *Tratado 32* (V, 5) querer afastar-se da concepção gnóstica do Princípio Supremo, o que é confirmado pelo fato de que

¹¹ Καὶ εἶναι ταύτην ἀρχέγονον Ὀγδοάδα, ρίζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων, τέτρασιν ὀνόμασι παρ’ αὐτοῖς καλουμένων, [Ἰ.καλουμένην] Βυθῶ, καὶ Νῶ, καὶ Λόγω, καὶ Ἀνθρώπῳ· εἶναι γὰρ αὐτῶν ἕκαστον ἀφρένοθηλυν· οὕτως πρῶτον τὸν Προπάτορα ἠνώσθαι κατὰ συζυγίαν τῇ ἑαυτοῦ Ἐνοσίᾳ· τὸν δὲ Μονογενῆ, τουτέστι τὸν Νοῦν, τῇ Ἀληθείᾳ· τὸν δὲ Λόγον τῇ Ζωῇ, καὶ τὸν Ἄνθρωπον τῇ Ἐκκλησίᾳ. Para outras ocorrências do uso deste termo técnico característico do vocabulário gnóstico na designação do Princípio Supremo, ver por exemplo Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 2, 6; I, 11, 5; I, 12, 3-4; I, 13, 6; I, 14, 2 e I, 14, 7; *La Sagesse de Jésus-Christ* (BG, 3 e NH III, 4), introdução, texto copto, tradução, comentário e notas de C. BARRY, Québec-Louvain-Paris 1993 (Biblioteca Copta de Nag Hammadi [de agora em diante BCNH]): “O Senhor de Tudo, não é de “Pai” que o devemos chamar, mas de “Pró-Pai”. Ele é de fato o Pai do início daqueles que irão se manifestar. Ora este é o Pró-Pai sem começo; porque ele se vê a si próprio nele mesmo (como) em um espelho, ele se manifesta se representando ele mesmo. Quanto à sua representação, ela se manifesta enquanto Pró-Pai, Pai divino e face-à-face, porque está de frente à Aquele-que-é, desde o início, o Pai não gerado. Ele é por um lado coexistente com a Luz que lhe está de frente, mas não lhe é equivalente em potência. E depois dele se manifesta uma multitude de face a face, todas autogeradas, coexistentes, de potência equivalente, cheias de glória e inumeráveis, aquela cuja descendência é chamada: “a raça dura em que não reina nenhuma realeza”, essa na qual vocês se tornaram visíveis”, e *Eugnoste. Lettre sur le Dieu transcendant* (NH III, 3 et V, 1), introdução, texto copto, tradução, comentário e notas de A. PASQUIER, Québec-Louvain-Paris 2000 (BCNH): “Este é um princípio de conhecimento: o Senhor de Tudo, na verdade, não é qualificado como Pai, mas como Pró-Pai, o princípio disso que é manifesto sendo na realidade o Pai”. Aquele, o Pró-Pai que é sem Princípio, é nele que ele se vê ele mesmo, como em um espelho, pois ele apareceu em sua forma autogeradora, ou seja, como o “Gerador de si mesmo”, e como o “Este que está face a face”, porque ele está face ao preexistente não gerado”; (NH III, 3, 74, 19 – 75, 9, p. 40-43).

Nas citações dos escritos gnósticos do *Papiro de Berlim 8502* indicamos primeiro: BG (códice de Berlin) seguido do número do escrito dentro do códice (em algarismos arábicos) e, eventualmente, as páginas do códice (também em algarismos arábicos) seguindo a edição francesa da coleção BCNH. Para os tratados gnósticos descobertos em Nag Hammadi, indicamos primeiro: NH (códice de Nag Hammadi), número do códice (em algarismos romanos), número do escrito dentro do códice (em algarismos árabes) e, eventualmente, páginas do códice (também em algarismos arábicos) seguindo a edição francesa da coleção BCNH). Para uma outra tradução comentada da *Sabedoria de Jesus Cristo* et do *Eugnosto* cf. *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, introdução, tradução, comentário e notas M.

ele abre a última parte da tetralogia, ou seja, o *Tratado 33* (II, 9), repetindo sua concepção da natureza do Um-Bem nos termos pelos quais ele o tinha explicitado nos capítulos 9 a 13 do *Tratado 32* (V, 5).

Assim, no *Tratado 32* (V, 5), 3, Plotino retoma este termo da linguagem gnóstica valentiniana a fim de corrigi-lo, dando-lhe um significado diferente e, segundo ele, mais apropriado¹².

A definição de Zeus e o desejo de contemplar o “Pró-Pai”

A atividade do Pró-Pai que Zeus (ou o Éon Sabedoria segundo a narrativa gnóstica relatada por Irineu e atribuída por ele a Ptolomeu, discípulo de Valentino) deseja imitar, e à qual Plotino faz alusão no *Tratado 32* (V, 5), 3, constitui um tema central em sua interpretação do mito de Hesíodo, bem como no mito gnóstico, pois em ambos os casos, este desejo tem como consequência engendrar os últimos níveis de realidade.

A escolha de Plotino em usar nesta passagem os termos Primeiro e Segundo Deus (sem portanto evocar os nomes Urano e Cronos) e de concluir a sucessão de deuses mencionando, na terceira e última posição, o nome divino de Zeus, reforça a importância da utilização do mito hesiódico na polêmica antignóstica porque no *Tratado 28* (IV, 4), de pouco anterior à

TARDIEU, Paris 1984. Uma análise do termo “Pró-Pai” é dada por A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo, Estudios Valentinianos*, I/1, Roma 1958, p. 19-21, e por F. M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, p. 325-333.

¹² Como me fez observar Bertrand Ham, em seu relatório sobre minha tese (p. 17), dado o contexto antignóstico, Plotin não aplica aqui simplesmente um procedimento que é habitual nele, que consiste em fazer uma breve alusão a um tema familiar a seus ouvintes para especificar em seguida seu conteúdo. Este procedimento, que tem a vantagem de mergulhar rapidamente seus ouvintes no que está em jogo na discussão e identificar imediatamente sua posição divergente, foi chamado por É. Bréhier de “correção de imagem”. Em sua introdução aos *Tratados 22* (VI, 4) e *23* (VI, 5), p. 162 (em *Plotin, Ennéades*, vol. VI¹, 1983) É. Bréhier explica que a aplicação deste método pode ser encontrada em outros tratados de Plotino porque, de maneira geral, não se encontra em seus tratados “uma argumentação regular e uma série de provas com evolução progressiva; se há progresso, é na intuição cada vez mais profunda e precisa que se adquire da tese; ele tem consciência da insuficiência, nestes assuntos, das demonstrações que constroem o espírito [...]; ele faz uso ao invés de imagens, de analogias que o persuadem e que, por meio de precisões, lhe dão gradualmente uma visão exata das coisas; ele apela ao senso comum [...], à crença religiosa comum [...]”. É. Bréhier afirma ainda na sua introdução ao *Tratado 31* (V, 8), p. 129 (em *Plotin, Ennéades*, vol. V, 1967), que “Plotino emprega uma fluxo de pensamento ao qual ele está muito habituado e que poderia ser chamado de *correção de imagens*”. Da mesma forma, de acordo com A. H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940, p. 52: “Plotino é normalmente bastante consciente da insatisfação das metáforas como uma forma final de exposição filosófica, e critica com muita ênfase a utilização que ele mesmo faz”.

tetralogia, Plotino demonstrou que Zeus deveria ser entendido tanto como a Alma do Mundo quanto como o Demiurgo :

Zeus, que ordena o mundo, o guia e o dispõe, que possui eternamente uma alma real e uma inteligência real, [...] que organiza tudo com ordem, [...] ele que é o mais hábil dos demiurgos¹³ (Plotino, *Tratado 28* [IV, 4], 9, 1-9, p. 110).

O princípio ordenador é duplo; em um sentido, é o Demiurgo; em outro sentido, é a Alma do universo; o nome Zeus designa tanto o Demiurgo quanto a Alma que guia o mundo; entretanto, é necessário excluir completamente do Demiurgo qualquer idéia de passado e de futuro e atribuir a ele uma vida imutável e atemporal; mas a questão se coloca ainda a propósito de Zeus como vida do mundo, contendo nele o princípio orientador do universo, e isso ainda mais se esta vida não calcula, nem pesquisa o que fazer! A descoberta e a ordem são coisas feitas, mas não feitas em um determinado momento, caso contrário seriam engendradas, mas feitas por seu autor que é a própria ordem. É o ato de uma Alma dependente de uma sabedoria que permanece no inteligível e que tem sua imagem na ordem interior a essa Alma e como essa sabedoria não muda, a Alma também não deve mudar porque não há nenhum momento em que ela não a contemple (se ela cessasse, ela estaria na incerteza) pois a Alma é uma e uma é sua obra¹⁴ (Plotino, *Tratado 28* [IV, 4], 10, 1-15, p. 111).

As definições plotinianas de Zeus, enquanto Alma do Mundo e Demiurgo, e da relação entre a Alma Divina (“hipostática”), a Alma do Mundo e a alma individual parecem se opor não apenas às definições estabelecidas pelos gnósticos a propósito da natureza do Éon Sabedoria, do Éon Sabedoria-Achamoth, do Demiurgo e da alma individual, mas também à relação que eles estabelecem entre cada uma dessas realidades. Deve-se notar em particular o paralelo entre Zeus, o último filho do Intelecto, e o Éon Sabedoria, última emanção do Pleroma.

¹³ Ὁ δὲ δὴ πάντα κοσμῶν Ζεὺς καὶ ἐπιτροπεύων καὶ διατιθεὶς εἰσαεὶ, ψυχὴν βασιλικὴν καὶ βασιλικὸν νοῦν ἔχων καὶ πρόνοιαν, ὅπως γίνοιτο, καὶ γινομένων ἐπιστασίαν καὶ τάξιν διοικῶν καὶ περιόδους ἐλίττων πολλὰς ἤδη καὶ τελέσας, πῶς ἂν ἐν τούτοις ἅπασιν μὴ μὴ οὐκ ἔχοι; Ὅποσα τε ἐγένοντο καὶ οἷα αἱ περίοδοι, καὶ ὡς ἂν καὶ ἔπειτα γένοιτο, μηχανώμενος καὶ συμβάλλον καὶ λογιζόμενος μνημονικώτατος ἂν εἴη πάντων, ὅσῳ καὶ δημιουργὸς σοφώτατος.

¹⁴ Ἄλλ’ ἐπεὶ τὸ κοσμοῦν διττόν, τὸ μὲν ὡς τὸν δημιουργὸν λέγομεν, τὸ δὲ ὡς τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν, καὶ τὸν Δία λέγοντες ὅτε μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν φερόμεθα, ὅτε δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός. Ἐπὶ μὲν τοῦ δημιουργοῦ ἀφαιρετέον πάντα τὸ πρόσω καὶ ὀπίσω μίαν αὐτῷ ἄτρεπτον καὶ ἄχρονον ζωὴν διδόντας. Ἡ δὲ τοῦ κόσμου ζωὴ τὸ ἡγούμενον ἐν αὐτῇ ἔχουσα ἔτι ἐπιζητεῖ λόγον, εἰ οὖν καὶ αὕτη μὴ ἐν τῷ λογίζεσθαι ἔχει τὸ ζῆν, μὴδ’ ἐν τῷ ζητεῖν ὅ τι δεῖ ποιεῖν. Ἦδη γὰρ ἐξεύρηται καὶ τέτακται ἃ δεῖ, οὐ ταχθέντα· τὰ γὰρ ταχθέντα ἦν τὰ γινόμενα, τὸ δὲ ποιοῦν αὐτὰ ἢ τάξις· τοῦτο δὲ ψυχῆς ἐνέργεια ἐξηρημένης μενούσης φρονήσεως, ἧς εἰκὼν ἢ ἐν αὐτῇ τάξις. Οὐ τρεπομένης δὲ ἐκείνης ἀνάγκη μὴδὲ ταύτην τρέπεσθαι· οὐ γὰρ ὅτε μὲν βλέπει ἐκεῖ, ὅτε δὲ οὐ βλέπει· ἀπολειπομένη γὰρ ἂν ἀποροῖ· μία γὰρ ψυχὴ καὶ ἐν ἔργον.

O uso plotiniano do mito hesiódico parece constituir uma contrapartida ao mito valentiniano. Através deste mito, Plotino quer mostrar que a existência de uma processão natural e espontânea, através da contemplação, desde o Princípio Primeiro até o último grau da realidade, é a conseqüência do desejo de Zeus de contemplar e de imitar seu Pró-Pai. Ele ilustra uma processão eterna entre os princípios da realidade, em oposição ao mito valentiniano onde o desejo do Éon Sabedoria é causa de desarmonias dentro do universo inteligível e, posteriormente, no universo sensível. Além disso, Plotino quer confirmar não só que Zeus não deseja contemplar e imitar seu Pró-Pai porque ele o ignoraria, mas também que Zeus não é punido por querer gerar como seu Pró-Pai. Desta forma, Plotino critica, ao mesmo tempo, o desejo do Éon Sabedoria de contemplar o Pró-Pai, bem como o desejo de contemplar o Pró-Pai e imitá-lo, expresso respectivamente nas passagens de Irineu e do Pseudo-Hipólito que analisaremos a seguir. Da mesma forma, dado que Zeus havia sido definido já no *Tratado 28* (IV, 4) como a Alma do Mundo e o Demiurgo, podemos considerar que a interpretação de Plotino do desejo de Zeus de contemplar o Pró-Pai diz respeito, evidentemente, a estas três entidades ao mesmo tempo, uma vez que elas são apenas uma. Assim, a referência ao mito em 32 (V, 5), 3, esconde ainda uma crítica aos gnósticos que dissociam o Éon Sabedoria do Demiurgo e que defendem a idéia de que o Demiurgo ignora e não conhece seu Pró-Pai.

Plotino afirmou desde o *Tratado 28* (IV, 4) que o desejo de Zeus era o desejo do Bem¹⁵. Podemos constatar no *Adversus Haereses* e no *Refutatio Omnium Haeresium*, duas causas diferentes do desejo do Éon Sabedoria segundo os valentinianos¹⁶.

As passagens de Irineu mostram que o desejo do Éon Sabedoria de contemplar seu Pró-Pai se deve ao fato de que ele não o conhece:

Esta paixão consistia na *busca do Pai* [= o Pró-Pai] porque [...] ele [= o Éon Sabedoria] queria *entender a grandeza* deste Pai¹⁷ (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 2, 2, p. 33; livro I, t. II, p. 39.)

¹⁵ Cf. Plotino, *Tratado 28* (IV, 4), 16, 23-31, p. 117, citado no final desta parte do artigo.

¹⁶ Sobre a necessidade de conhecer o Pai nos sistemas valentinos ver também Tertuliano, *Contre les Valentiniens*, introdução, texto crítico, tradução de J.-C. FREDOUILLE, Paris: Éditions du Cerf, 2 vols, coleção Sources chrétiennes 280 e 281, 1980, XI, 3, vol. 1, p. 107.

¹⁷ Τὸ δὲ πάθος εἶναι ζήτησιν τοῦ Πατρός· ἤθελε γὰρ, ὡς λέγουσι, τὸ μέγεθος αὐτοῦ καταλαβεῖν·

Qual foi com efeito a tendência que precedeu a paixão [= do Éon Sabedoria]? *A busca do Pai e a consideração de sua grandeza*¹⁸ (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, II, 18, 2, p. 199; livro II, t. II, p. 176).

O Pseudo-Hipólito nos informa sobre uma segunda causa do desejo do Éon Sabedoria de ascender ao Pai: poder gerar sozinho e por ele mesmo como o Pai (= o Pró-Pai) o havia feito:

Quando o décimo segundo dos doze Éons, o último dos vinte e oito Éons, o Éon feminino chamado Éon Sabedoria, considerou a quantidade e a potência dos Éons que foram gerados, *ele ascendeu à profundidade do Pai* [= o Pró-Pai] e considerou que todos os outros Éons que foram gerados, geram em sизigia e que, por outro lado, somente o Pai gerou sozinho; Assim, o Éon Sabedoria *quis imitar o Pai e gerar sozinho, sem seu cônjuge da sизigia, para realizar desta forma uma obra de modo algum inferior à do Pai*. Entretanto, o Éon Sabedoria *ignora* que o não gerado, uma vez que ele é o Princípio de todas as coisas, Raiz, Profundidade e Abismo, possui a capacidade de gerar sozinho, enquanto ele, o Éon Sabedoria, enquanto gerado e nascido depois de várias outras entidades, *não pode ter o poder do não gerado*. De fato, no não gerado há um todo reunido junto, enquanto que nos seres gerados, o elemento feminino emite a substância e o elemento masculino dá forma à substância emitida pelo elemento feminino. É por isso que o Éon Sabedoria emitiu o que ele podia, uma substância desprovida de forma e perfeição (Pseudo-Hipólito, *Elenchos*, 1988, VI, 30, 6-9, p.49-50)¹⁹

Segundo Plotino, o sistema gnóstico articulado em torno de um Éon que, ao integrar o Pleroma de Éons, ignora seu Pai e deseja contemplá-lo em razão dessa ignorância é indefensável. Antes de mais nada, porque ele é in-

¹⁸ « Quae enim erat prior enthymesis passionis ? *Exquirere Patrem et magnitudinem eius considerare* ».

¹⁹ Pseudo-Hippolyte, *Philosophumena ou la Réfutation de toutes les Hérésies*, tradução A. SIOUVILLE, Milão 1988 (doravante *Refutatio Omnium Haeresium*), VI, 30, 6-9, p. 49-50. Para a tradução indicaremos aqui e doravante os números de página deste volume; para o texto grego e os números de página seguiremos aqui e no resto do artigo, Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium*, M. MARCOVICH, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1986; no presente caso, p. 240: (6.) Ἐπεὶ δὲ τῶν δεκαδύο ὁ δωδέκατος κ(αι) νεώτατος πάντων τῶν εἰκοσιοκτῶ αἰώνων, θῆλυς ὢν καὶ καλούμενος (Σο)φία, κατενόησε, <φησί,> τὸ πλῆθος καὶ τὴν δύναμιν τῶν γεγεν<v>ηκότων αἰώνων, καὶ ἀνέ(δ)ραμεν εἰς τὸ βάθος τὸ τοῦ Πατρὸς, καὶ ἐνόησεν ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι πάντες α(ι)ῶνες γεννητοὶ ὑπάρχοντες κατὰ συζυγίαν γεννῶσιν, ὁ δὲ (7.) Πατὴρ μόνος ἄζυγος ἐγέννησεν, ἠθέλησε <δὴ> μιμήσασθαι τὸν Πατέρα καὶ γεννησάσθαι καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ συζύγου, ἵνα μηδὲν ἢ ἔργον ὑποδεέστερον τοῦ Πατρὸς εἰργασμένη ἀγνοῦσα ὅτι ὁ μὲν <Πατήρ,> ἀγέννητος ὑπάρχων, <καὶ> ἀρχὴ τῶν ὄλων <ῶν> καὶ ρίζα καὶ βάθος καὶ βυθός, δυνατῶς ἔχει γεννησάσθαι μόνος, γεν<v>ητὴ δὲ οὕσα ἡ Σοφία καὶ μετὰ (8.) πλείονας γενομένη, τὴν τοῦ ἀγεννήτου δύναμιν οὐ δύναται ἔχειν. ἐν μὲν γὰρ τῷ ἀγεν<v>ήτω, φησί, ἐστὶ πάντα ὁμοῦ, ἐν δὲ τοῖς γεν<v>ητοῖς τὸ μὲν θῆλυ ἐστὶν οὐσίας προβλητικόν, τὸ δὲ ἄρρεν μορφωτικόν τῆς ὑπὸ τοῦ θήλεως προβαλομένης οὐσίας. προέβαλεν οὖν ἡ Σοφία τοῦτο (9.) μόνον ὅπερ ἠδύνατο, οὐσίαν ἄμορφον καὶ ἀκατασκε<ύα>στον. As traduções e textos gregos que ainda serão citados seguirão esta tradução e esta edição trazendo, como neste caso, algumas modificações.

concebível que um ser inteligível possa ser não inteligente porque, como é demonstrado de forma detalhada na primeira parte do *Tratado 32* (V, 5), este está sempre no interior do Intelecto, princípio por excelência da inteligência. Em seguida, porque realidades inferiores ao universo inteligível não podem ter sido produzidas por um Éon ignorante, sendo dado que, segundo o pensamento plotiniano, elas são produzidas por um Intelecto sempre de posse dos inteligíveis e inteligentes. Plotino parece então, de um ponto de vista onto-gnoseológico, estar em completo desacordo com os gnósticos no que concerne o desejo do Éon Sabedoria.

Com relação ao desejo de engendrar como o Pai, existiria uma certa analogia entre Plotino e os gnósticos na afirmação de que o ser responsável pela geração das realidades inferiores ao universo inteligível deseja contemplar seu Pró-Pai e imitar sua atividade produtiva. Por outro lado, segundo Plotino, este ser corresponderia ao mesmo tempo a Zeus, à Alma do Mundo e ao Demiurgo, mas, segundo os gnósticos, este ser seria dissociado por um lado no Éon Sabedoria, considerado responsável pela criação do universo sensível somente de maneira indireta, e por outro lado no Demiurgo, considerado o fruto do Éon Sabedoria e responsável, de uma forma mais direta, pela produção do mundo sensível. Além disso, somente o Éon Sabedoria desejaria contemplar seu Pró-Pai e imitar sua capacidade produtiva, já que, segundo eles, o Demiurgo produziria em uma total ignorância da existência de um princípio superior a ele²⁰.

Portanto, para Plotino, se Zeus, enquanto Alma e Demiurgo, deseja contemplar seu Pró-Pai, todos os seres que dele derivam também desejam, conseqüentemente, contemplá-lo, pois eles são uma imagem do criador deles. No entanto, segundo os gnósticos, os seres derivados do Demiurgo não desejam contemplar o Pró-Pai porque o princípio que os gerou também não

²⁰ Pseudo-Hippolyte, *Refutatio Omnium Haeresium*, VI, 33, 1, 6-17, p. 55-56 : “Quanto a Sabedoria, ela age de cima, desde a Ogdoáda até a Hebdômada. O Demiurgo, dizem os Valentinianos, não sabe absolutamente nada; ele é, segundo eles, desprovido de inteligência e estúpido; ele não sabe o que faz ou produz. Como ele não sabe o que cria, Sabedoria o ajudou em todas as coisas, inspirando-o e dando-lhe força; agindo apenas sob a inspiração da Sabedoria, ele se imaginou no entanto realizar por ele mesmo a criação do mundo; eis porque ele se pôs a dizer: “Sou eu que sou Deus, e além de mim não há nenhum outro”; p. 245: ἡ Σοφία ἄνωθεν ἀπὸ τῆς Ὀγδοάδος ἐνεργοῦσα ἕως τῆς Ἑβδομάδος. οὐδὲν <γὰρ> οἶδεν, λέγουσιν, ὁ δημιουργὸς ὅλως, ἀλλ’ ἔστιν ἄνους καὶ μωρὸς κατ’ αὐτούς, καὶ τί πράσσει ἢ ἐργάζεται οὐκ οἶδεν. ἀγνοοῦντι δὲ αὐτῷ ὅ τι δὴ ποιεῖ, ἡ Σοφία ἐνήργησε πάντα καὶ ἐνίσχυσε, καὶ ἐκεῖνης ἐνεργούσης αὐτὸς ἤθετο ἀφ’ ἑαυτοῦ ποιεῖν τὴν κτίσιν τοῦ κόσμου. ὅθεν ἤρξατο λέγειν· « ἐγὼ ὁ θεός, καὶ πλὴν ἐμοῦ ἄλλος οὐκ ἔστιν ».

o deseja e, por consequência, o desejo de contemplar o Pró-Pai em todos os níveis da realidade não existe.

Estas observações mostram assim a questão polêmica por trás da referência à hierarquia entre Zeus, seu Pai e seu Pró-Pai, e à alusão implícita ao mito de Urano, Cronos e Zeus no final do capítulo 3 do *Tratado 32* (V, 5).

De fato, nesta passagem, Plotino mostra também seu interesse na idéia de que Zeus quer transcender a realeza de seu Pai, pois este representa o reconhecimento da existência de um nível de realidade ainda mais venerável e mais elevado que o universo inteligível do Pai, do qual Zeus provém diretamente. Plotino deseja assim enfatizar a necessidade de admitir que a verdadeira realeza está acima do Pai e que a capacidade produtiva de Zeus e do seu Pai é derivada desse mesmo tipo de atividade que caracteriza o Pró-Pai. É por isso que a Alma deseja o Pró-Pai e não pode se contentar em permanecer na contemplação do Pai, pois o Pai não é a realidade última.

Plotino insiste assim igualmente sobre o fato de que a atividade produtiva de Zeus não tem por origem um princípio segundo, mas deriva da primeira realidade. O Princípio Primeiro transmite às realidades derivadas esta capacidade de criar. Toda produção, a partir da Alma, é então uma criação em conformidade com o Princípio Primeiro, pois ela constitui a manifestação desse tipo de atividade produtiva que existe em sua forma primitiva em seu princípio de origem, ou seja, o Princípio Primeiro. Não há então nada, no desejo da Alma e em sua atividade produtiva, que seja contrário à sua própria natureza, nem à de seu princípio de origem, pois ambas possuem este mesmo tipo de atividade, mas em níveis diferentes de intensidade.

No *Tratado 28* (IV, 4), Plotino expressa de forma explícita a idéia de que não é pelos raciocínios, silogismos ou reflexões que Zeus introduz ordem no universo, já que não é possível atribuir ordem a Zeus, à Alma do Mundo ou ao Demiurgo,

(...) nenhuma busca ou dúvida, pois eles não precisam de nada e não têm que aprender, como se fossem no início ignorantes (...)²¹ (Plotino, *Tratado 28* [IV, 4], 6, 4-15, p. 107)

Plotino já demonstrou na primeira parte do *Tratado 32* (V, 5) que o conhecimento do Intelecto e dos inteligíveis está livre do “ato de buscar”, da “dúvida” e da “ignorância”. Conseqüentemente, a Alma Divina, que está sempre conectada ao Intelecto, deve também possuir um conhecimento isento disso. Desta forma, podemos constatar como o encadeamento dos argumentos de Plotino, desde o início do *Tratado 32* (V, 5), é finamente acompanhado por uma polêmica antignóstica.

Esta definição plotiniana de Zeus, ao mesmo tempo Demiurgo, Alma do Mundo e sempre inteligente, é claramente polêmica porque, para os gnósticos, o Demiurgo é uma entidade derivada e distinta do Éon Sabedoria e pertence assim, a um nível de realidade ontologicamente inferior a ela. Além disso, segundo eles, estas duas entidades compartilham de alguma forma a função de Alma do Mundo. É por causa da ignorância do Éon Sabedoria e de seu desejo de engendrar, como o Pró-Pai, que o Demiurgo e o mundo derivado dele vêm à existência. Este Demiurgo, nascido da ignorância e presunção do Éon Sabedoria, é ele mesmo ignorante da sua origem, de modo que não há continuidade entre os níveis de realidade, já que eles não derivam de uma mesma origem, nem convergem para ela.

A necessidade desta derivação e dessa convergência na direção de uma mesma origem ou de um mesmo centro é demonstrada por Plotino também no *Tratado 28* (IV, 4) quando ele explica

as relações dos princípios entre eles: coloque o Bem no centro, o Intelecto em um círculo imóvel e a Alma em um círculo móvel e movida pelo *desejo*; pois o Intelecto possui imediatamente o Bem e o compreende; mas a Alma *deseja* o Bem que está além do Ser. A esfera do mundo possui a Alma que *deseja* o Bem; e ela se move porque está em sua natureza *desejar*; mas, como ela é um corpo,

²¹ Ἄστρον δὲ περὶ ψυχῆς τῶν γε ἄλλων ἀπάντων καὶ δὴ καὶ περὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἐπιζητεῖ ὁ λόγος τὰς μνήμας, καὶ τελευτῶν εἶσι καὶ ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν, καὶ ἐπιτολμήσει καὶ τοῦ Διὸς αὐτοῦ τὰς μνήμας πολυπραγμονεῖν. Ταῦτα δὲ ζητῶν καὶ τὰς διανοίας αὐτῶν καὶ τοὺς λογισμοὺς τίνες εἰσὶ θεωρήσει, εἴπερ εἰσὶν. Εἰ οὖν μήτε ζητοῦσι μήτε ποροῦσιν — οὐδενὸς γὰρ δέονται, οὐδὲ μαθάνουσιν, ἃ πρότερον οὐκ ἦν αὐτοῖς ἐν γνώσει — τίνες ἂν λογισμοὶ ἢ τίνες συλλογισμοὶ αὐτοῖς γίγνοιτο ἢ διανοήσεις; Ἄλλ’ οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων αὐτοῖς ἐπίνοιαί καὶ μηχαναί, ἐξ ὧν διοικήσουσι τὰ ἡμέτερα ἢ ὄλων τὰ τῆς γῆς· ἄλλος γὰρ τρόπος τῆς εἰς τὸ πᾶν παρ’ αὐτῶν θημοσύνης.

ela deseja naturalmente um ser fora de quem ela é; é por isso que ela se estende ao redor dele, gira, e portanto se move em círculo²². (Plotino, *Tratado 28* [IV, 4], 16, 23-31, p. 117)

Podemos, portanto, perceber como, por trás do mito hesiódico de Urano, Cronos e Zeus, Plotino traça uma analogia negativa com o mito valentiniano e como seus argumentos refutam as razões do desejo do Éon Sabedoria evocadas por Irineu e o Pseudo-Hipólito. O estudo de outras ocorrências deste mito hesiódico em outros tratados de Plotino esclarecerá ainda mais sobre a apropriação antignostica deste mito por Plotino.

Urano, Cronos e Zeus como argumento em favor de uma estrutura triádica da realidade

O Tratado 31 (V, 8)

Ao longo do *Tratado 32* (V, 5) o Intelecto desempenha um papel central e “delimitador” na determinação da estrutura hierárquica da realidade. Este papel foi anunciado no tratado imediatamente precedente, o *Tratado 31* (V, 8), 12, 3-26 e 13, 1-11, quando o Intelecto foi identificado com Cronos. Estas passagens constituem as primeiras referências na tetralogia antignostica à hierarquia dos níveis de realidade sob a forma do mito hesiódico.

Plotino começa sua narrativa do mito em *31* (V, 8), 12, com uma longa descrição da relação entre a natureza do Deus Pai e de seu Filho, onde ele afirma a idéia de que o mundo sensível foi criado como uma imagem do mundo inteligível. Ele explica que o *Deus Cronos* é

um deus que gera um filho de uma beleza suprema e que gera todas as coisas em si mesmo; ele o faz nascer sem dor; ele se deleita com o que gera, ele ama seus próprios filhos, ele os mantém todos dentro dele²³, na alegria de seu esplendor e do esplendor deles; mas enquanto todos os outros permanecem junto à ele, com a beleza deles, e ainda mais belo por permanecer ali, ele é um *filho* [= Zeus]

²² Ἀοῦτω γὰρ ἔχει ἕκαστα. Εἰ δὲ τὰγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξειε, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενον ἂν τάξειε, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει. Νοῦς γὰρ εὐθὺς καὶ ἔχει καὶ περιείληφεν, ἢ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφίεται. Ἡ δὲ τοῦ παντὸς σφαῖρα τὴν ψυχὴν ἐκείνως ἐφιειμένην ἔχουσα ἢ πέφυκεν ἐφίεσθαι κινεῖται. Πέφυκε δὲ ἢ σῶμα τοῦ οὐ ἔστιν ἕξω ἐφίεσθαι· τοῦτο δὲ περιπτύξασθαι καὶ περιελθεῖν πάντη ἑαυτῷ. Καὶ κύκλω ἄρα. Esta imagem da Alma girando em torno do Bem é análoga àquela da alma individual girando em torno do corego evocada no *Tratado 9* (VI, 9), 8, 37-44, e analisada em nosso artigo sobre os temas antignosticos dos capítulos 1 – 3, 2 do *Tratado 32* (V, 5), já mencionado.

²³ O Intelecto contém os inteligíveis no interior de si mesmo cf. *32* (V, 5), 1-2.

que, sozinho entre os outros, se manifesta externamente. Segundo este filho, seu último filho nascido, podemos ver, como à partir de uma imagem, a grandeza de seu pai e de seus irmãos, que permaneceram junto ao pai deles. Não é em vão que ele afirma que veio do pai, que há um outro mundo além dele, que tem a Beleza suprema, que ele é ele mesmo uma imagem da Beleza, e que não é permitido que uma bela imagem não seja a imagem da Beleza e do ser. Em todas as suas partes, ele imita então seu modelo: ele possui a vida; do ser, ele tem a imagem, e ele tem uma Beleza que lhe vem de lá do alto; ele tem a eternidade, porque ele é sua imagem; [...] (Plotino, *Tratado 31* [V, 8], 12, 3-17, p. 150)²⁴.

Plotin acrescenta:

[...] Como seria possível que o Belo [= a Beleza do filho e de seu universo] às vezes tenha sua imagem e às vezes não, já que não se trata de uma imagem produzida pela arte? Porque uma imagem que existe por natureza dura tanto tempo quanto seu modelo. *Também é errado acreditar na corruptibilidade do mundo, tendo visto que o inteligível persiste, e dizer que ele é gerado graças a uma vontade deliberada do seu criador*²⁵; não se quer entender de que maneira ele é criado; não se sabe que, enquanto o Belo ilumina, todo o resto não pode jamais faltar, que outras coisas existem desde que ele existe: ora, ele sempre foi e sempre será (palavras que devem ser usadas se quisermos expressar a sua eternidade)²⁶ (Plotino, *Tratado 31* [V, 8], 12, 17-26, p. 150).

Em seguida, em *31* (V, 8), 13, Plotino explica a hierarquia dos três deuses, descrevendo os eventos que ocorrem com Cronos:

²⁴ Ἡ θεὸν ἐωρακέναι τόκον ὠδίνοντα καλὸν καὶ πάντα δὴ ἐν αὐτῷ γεγεννηκότα καὶ ἄλυπον ἔχοντα τὴν ὠδῖνα ἐν αὐτῷ· ἦσθεις γὰρ οἷς ἐγέννα καὶ ἀγασθεὶς τῶν τόκων κατέσχε πάντα παρ' αὐτῷ τὴν αὐτοῦ καὶ τὴν αὐτῶν ἀγλαΐαν ἀσμενίσας· ὁ δὲ καλῶν ὄντων καὶ καλλιόνων τῶν εἰς τὸ εἶσω μεμενηκόταν μόνος ἐκ τῶν ἄλλων [Ζεὺς] παῖς ἐξεφάνη εἰς τὸ ἔξω. Ἀφ' οὗ καὶ ὑστάτου παιδὸς ὄντος ἔστιν ἰδεῖν οἷον ἐξ εἰκόνας τινὸς αὐτοῦ, ὅσος ὁ πατὴρ ἐκεῖνος καὶ οἱ μείναντες παρ' αὐτῷ ἀδελφοί. Ὁ δὲ οὐ φησι μάτην ἐλθεῖν παρὰ τοῦ πατρός· εἶναι γὰρ δεῖ αὐτοῦ ἄλλον κόσμον γεγονότα καλόν, ὡς εἰκόνα καλοῦ· μηδὲ γὰρ εἶναι θεμιτὸν εἰκόνα καλὴν μὴ εἶναι μήτε καλοῦ μήτε οὐσίας. Μιμεῖται δὴ τὸ ἀρχέτυπον πανταχῆ· καὶ γὰρ ζωὴν ἔχει καὶ τὸ τῆς οὐσίας, ὡς μίμημα, καὶ τὸ κάλλος εἶναι, ὡς ἐκεῖθεν· ἔχει δὲ καὶ τὸ αἰεὶ αὐτοῦ, ὡς εἰκόν·

²⁵ Como explica Pierre Hadot (“Plotin et les Gnostiques”, em P. Hadot, *Plotino, Porphyre: Études néoplatoniciens*, Paris 1999, p. 223 [p. 210-223]), esta observação de Plotino “não se refere aos estóicos, como Henry e Schwyzer sugerem no aparato crítico deles *ad locum*, mas aos Gnósticos”. Na verdade, entre os estóicos, não existe uma decisão temporal do Criador e não existe um mundo inteligível”. Em outro artigo, ele completa: “são eles [= os Gnósticos] na verdade que fazem a criação do universo depender da vontade de um Demiurgo” (“Images mythiques et thèmes mystiques dans un passage de Plotin (V, 8, 10-13)”, nota 39, p. 214 [p. 205-214]).

²⁶ ἢ ποτὲ μὲν ἔξει εἰκόνα, ποτὲ δὲ οὐ, οὐ τέχνη γενομένης τῆς εἰκόνας. Πᾶσα δὲ φύσει εἰκὼν ἔστιν, ὅσον ἂν τὸ ἀρχέτυπον μένη. Διὸ οὐκ ὀρθῶς, οἱ φθείρουσι τοῦ νοητοῦ μένοντος καὶ γεννώσιν οὕτως, ὡς ποτὲ βουλευσαμένον τοῦ ποιοῦντος ποιεῖν. Ὅστις γὰρ τρόπος ποιήσεως τοιαύτης οὐκ ἐθέλουσι συνιέναι οὐδ' ἴσασιν, ὅτι, ὅσον ἐκεῖνο ἐλλάμπει, οὐ μῆποτε τὰ ἄλλα ἐλλείπει, ἀλλ' ἐξ οὗ ἔστι καὶ ταῦτα ἔστιν· ἦν δ' αἰεὶ καὶ ἔσται. Χρηστὸν γὰρ τοῦτοις τοῖς ὀνόμασι τῆ τοῦ σημαίνειν ἐθέλειν ἀνάγκη.

Então o *Deus* [= *Cronos* = *o Intelecto*] está *acorrentado*, de modo a permanecer sempre idêntico; ele abandona ao seu *filho* [= *Zeus* = *a Alma do Mundo ou Demiurgo*] o governo deste universo [= o universo sensível]; é que não é nas suas características de deixar a soberania inteligível para buscar uma outra de data mais recente e abaixo dele, ele que tem a plenitude da beleza; deixando então esta preocupação, ele [= *Cronos* = *o Intelecto*] *fixa seu próprio pai* [= *Urano* = *o Um ou o Princípio Primeiro*] *em seus limites, estendendo-se até ele em direção ao alto; e, na outra direção, ele fixa também isto que começa depois dele, a partir do seu filho* [= *Zeus* = *a Alma do Mundo ou Demiurgo*]: de modo que ele está entre os dois, se distinguindo de um pela “mutilação” que separa sua realidade do lado superior, e do outro ele é impedido de descer porque é *acorrentado* por aquele que vem depois dele, *entre seu pai que é superior a ele, e seu filho que é inferior a ele*²⁷ (Plotino, *Tratado 31* [V, 8], 13, 1-11, p. 150-151).

Os três princípios da realidade são demonstrados desta forma a partir da definição do Intelecto que “mutila” seu Pai e é “acorrentado” por seu Filho. Estas duas condições lhe permitem constituir-se como o segundo nível de realidade e, conseqüentemente, determinar o lugar das realidades que existem antes e depois dele: a “mutilação” o distingue do Pai e estabelece o Pai como o Princípio Primeiro, e o “encadeamento” o distingue do Filho (e do universo sensível que se origina dele) e estabelece o Filho como o terceiro nível de realidade.

Apresentaremos agora uma análise comparativa destas noções de delimitação com as dos gnósticos a fim de indicar uma outra razão que nos leva a acreditar que o mito hesiódico foi usado por Plotino em oposição à hierarquia dos níveis de realidade descrita no mito gnóstico. De fato, entre estas duas narrativas míticas podemos discernir, de forma paralela, uma oposição entre as noções de limite estabelecidas entre cada um dos níveis de realidade.

Segundo o *Tratado 31* (V, 8), 13, o limite entre o Primeiro e o Segundo Princípios é dado pela “mutilação” e entre o Segundo e o Terceiro Princípios pelo “encadeamento”. Entretanto, estes limites não constituem realidades mitológicas à parte, pois não são personificadas; do mesmo modo

²⁷ Ὁ οὖν θεὸς ὁ εἰς τὸ μένειν ὡσαύτως δεδεμένος καὶ συγχωρήσας τῷ παιδί τοῦδε τοῦ παντὸς ἄρχειν — οὐ γὰρ ἦν αὐτῷ πρὸς τρόπον τὴν ἐκεῖ ἀρχὴν ἀφέντι νεωτέραν αὐτοῦ καὶ ὑστέραν μεθέπειν κόρον ἔχοντι τῶν καλῶν — ταῦτ' ἀφείς ἔστησέ τε τὸν αὐτοῦ πατέρα εἰς ἑαυτόν, καὶ μέχρις αὐτοῦ πρὸς τὸ ἄνω· ἔστησε δ' αὖ καὶ τὰ εἰς θάτερα ἀπὸ τοῦ παιδὸς ἀρξάμενα εἶναι μετ' αὐτόν, ὥστε μεταξὺ ἀμφοῖν γενέσθαι τῆ τε ἑτερότητι τῆς πρὸς τὸ ἄνω ἀποτομῆς καὶ τῷ ἀνέχοντι ἀπὸ τοῦ μετ' αὐτόν πρὸς τὸ κάτω δεσμῷ, μεταξὺ ὧν πατρός τε ἀμείνωνος καὶ ἥττονος βίεος.

elas não constituem “impedimentos” a uma relação entre um nível de realidade e outro, uma vez que as realidades inferiores sempre contemplam aquelas que lhe são superiores.

A explicação gnóstica da função separadora do “Limite” entre o Pró-Pai e os Éons e entre o Pleroma e o Éon Sabedoria é fornecida nas passagens seguintes:

[...] Como *ele* [= o Éon Sabedoria] se estendia sempre mais à frente [= em direção do Pró-Pai que ele queria conhecer], ele iria finalmente ser engolido pela doçura do Pai e se dissolveria na Essência universal, se ele não tivesse encontrado a *Potência que consolida os Éons e os mantém fora da Grandeza inexprimível* [= o Pró-Pai]. A esta Potência eles dão o nome de Limite²⁸ (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 2, 2, p. 33 ; livro I, t. II, p. 39-40).

Então, uma vez caído do Pleroma,

Ele [= o Éon Sabedoria-Achamoth] se lançou em busca da Luz que o havia abandonado. Mas ele não pode, entretanto, apanhá-la porque ele foi impedido de fazê-lo pelo *Limite*²⁹ (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 4, 1, p. 40; livro I, t. II, p. 65).

[...] Ela se estendia e sua essência fluía no infinito, como eles dizem; e se ela não tivesse tocado a vestimenta do Filho, isto é, a Verdade pertencente a primeira Tetrade e significada pela franja da vestimenta, ela teria se dissolvido na Essência universal; mas ela parou e se liberou da sua paixão: pois a Virtude saída do Filho – a qual seria *Limite*, ao que eles pretendem – cura a Sabedoria e *separa* dela a paixão³⁰ (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 3, 3, p. 37-38 ; livro I, t. II, p. 54-55).

Com efeito,

Valentino estabelece dois *Limites*: um, situado entre o Abismo e o resto do Pleroma, separa os Éons gerados do Pai não gerado [= o Abismo = Pró-Pai], *enquanto o outro separa* a Mãe deles [= o Éon Sabedoria-Achamoth] do Pleroma (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 11, 1, p. 69).³¹

²⁸ [...] πρὸς αὐτὸν στοργὴν, ἐκτεινόμενον ἄει ἐπὶ τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς γλυκύτητος αὐτοῦ τελευταῖον ἂν καταπεπόσθαι καὶ ἀναελύσθαι εἰς τὴν ὄλην οὐσίαν, εἰ μὴ τῇ στηριζούσῃ καὶ ἐκτὸς τοῦ ἀρρήτου Μεγέθους φυλασσούσῃ τὰ ὅλα συνένυχε Δυνάμει. Ταύτην δὲ τὴν Δύναμιν καὶ Ὅρον καλοῦσιν [...].

²⁹ [...] ἐπὶ ζήτησιν ὀρμηῆσαι τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτὸς καὶ μὴ δυνηθῆναι καταλαβεῖν αὐτὸ διὰ τὸ κωλυθῆναι ὑπὸ τοῦ Ὁρου.

³⁰ [...] δώδεκα ἔτη ἐκείνη ἢ Δύναμις, ἐκτεινομένης αὐτῆς καὶ εἰς ἄπειρον ρεούσης τῆς οὐσίας, ὡς λέγουσιν· <καὶ> εἰ μὴ ἔψαυσε τοῦ φορήματος τοῦ Υἱοῦ, τουτέστιν τῆς Ἀληθείας τῆς πρώτης Τετράδος, ἥτις διὰ τοῦ κρασπέδου μεμίνυται, ἀνελύθη ἂν εἰς τὴν <ὄλην> οὐσίαν [αὐτῆς]· ἀλλὰ ἔστη καὶ ἐπαύσατο τοῦ πάθους· ἢ γὰρ ἐξελθοῦσα Δύναμις τοῦ Υἱοῦ – εἶναι δὲ ταύτην τὸν Ὅρον θέλουσιν – ἐθεράπευσεν αὐτὴν καὶ τὸ πάθος ἐχώρισεν ἀπ’ αὐτῆς. Deve-se ressaltar que se trata aqui de uma exegese alegórica de Mt 9,18-22.

A este *Limite* eles também dão os nomes de Cruz, de Redentor, de Emancipador, de Delimitador e de Guia³²(Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 2, 4, p. 34).

Parece haver, portanto, um paralelo entre as noções de “mutilação”, “encadeamento” e a posição de Cronos, que é assim, respectivamente, separado do nível superior da realidade e também impedido de descer para o nível inferior, evocadas por Plotino no *Tratado 31* (V, 8), 13, e as noções de “separação”, “consolidação”, e a situação que os textos gnósticos nos apresentam onde são criados limites, onde o primeiro dos quais impede que os Éons entrem em contato diretamente com o Pró-Pai e o segundo permite que o Pleroma seja mantido separado do Éon Sabedoria-Achamoth e da realidade inferior que foi criada como consequência de sua queda e que mais tarde o ajudará a se libertar de sua paixão e a reintegrar o Pleroma. Plotino ilustra assim, através do mito hesiódico, a delimitação dos três níveis de realidade em oposição à maneira como os princípios superiores são delimitados no mito valentiniano.

A representação da estrutura da realidade inteligível sob esta forma mitológica constitui para Plotino uma forma de combater o mito gnóstico com um mito da tradição helênica³³. Como bem assinalou Émile Bréhier³⁴ (1931), Plotino entretanto, não pronuncia nestas passagens do *Tratado 31* (V, 8) os nomes dos deuses Urano, Cronos e Zeus, mas usa “algo da linguagem messiânica: o anúncio do filho, a manifestação do pai, a revelação do mundo superior pelo filho”. Ele parece assim recorrer a um processo literário de imitação a fim de alcançar mais efetivamente a linguagem messiânica de seus oponentes.

³¹ Se refere aqui à doutrina de Valentino; livro I, t. II, p. 169: Ὅρους τε δύο ὑπέθετο, ἓνα μὲν μεταξύ τοῦ Βυθοῦ καὶ τοῦ λοιποῦ Πληρώματος, διορίζοντα τοὺς γεννητοὺς Αἰῶνας ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου Πατρὸς, ἕτερον δὲ τὸν ἀφορίζοντα αὐτῶν τὴν Μητέρα ἀπὸ τοῦ Πληρώματος. É interessante notar que aqui parece haver uma separação entre o Pró-Pai e os Éons, ao contrário do relato de Irineu de Lião em I, 1, 1, p. 30-31.

³² refere-se à doutrina de Ptolomeu; livro I, t. II, p. 42-43: Τὸν δὲ Ὅρον τοῦτον καὶ Σταυρὸν καὶ Λυτρωτὴν καὶ Καρπιστὴν καὶ Ὁροθέτην καὶ Μεταγωγέα καλοῦσι.

³³ Idéia já sustentada por Pierre Hadot (« Plotin et les Gnostiques », dans P. HADOT, *Plotin, Porphyre : Études néoplatonicienes*, Paris 1999, p. 223 [p. 210-223]).

³⁴ Na nota 1, p. 150 da sua tradução.

A ligação entre o mito hesiódico e Platão, e o respeito da tradição helênica

De fato, o mito hesiódico tem uma autoridade difícil de ser revogada, uma vez que o emprego desta narrativa encontra seu fundamento no próprio texto de Platão, como Plotino o explica após ter descrito este mito nos capítulos 4 e 7 do *Tratado 10* (V, 1):

*Daí [= da descrição mitológica que acabo de dar] os três graus da realidade em Platão. “Todas as coisas estão, diz ele, no rei que reina sobre todas as coisas (ele é a realidade primeira); o segundo está junto aos seres do segundo nível e o terceiro com os seres do terceiro nível” [cf. Pseudo-Platão, Carta II, 312e]³⁵. Ele evoca ainda o “pai da causa” [cf. Platão, Carta VI, 323 d]. Ora a causa, é o Intelecto [cf. Platão, Filebo, 26 e e 30 c]; o Intelecto é, para ele, o demiurgo: “o demiurgo”, diz ele, “fabrica a alma em uma cratera” [cf. Platão, Timeu, 41 d e Filebo, 28 c]. O pai da causa, isto é, do Intelecto, é, diz ele, o Bem e o que está além do Intelecto e além do ser [cf. Platão, República, 509 b]. Em várias ocasiões, ele afirma que o ser e o Intelecto constituem a idéia. Ele sabe então que o Intelecto vem do Bem e que a alma vem do Intelecto. Nossas teorias, portanto, não são novidade, e não são de hoje; elas foram enunciadas há muito tempo, mas sem serem desenvolvidas e nós somos hoje apenas os exegetas dessas antigas doutrinas, cuja antiguidade nos é testemunhada pelos escritos de Platão. (...) O Parmênides de Platão é mais exato; ele distingue o primeiro *um* ou *um* no sentido próprio, o segundo *um*, que é uma unidade múltipla, e o terceiro *um*, que é unidade e multiplicidade. Ele concorda, portanto, com a teoria das três naturezas³⁶ (Plotino, *Tratado 10* [V, 1], 8, 1-27, p. 25-26).*

Assim, a estrutura da realidade que Plotino propõe, com base em sua interpretação deste mito de Hesíodo, é apenas o “desenvolvimento exegeti-

³⁵ L. BRISSON oferece em *Platon. Lettres, Paris 1997*, p. 70, um “Tableau récapitulatif sur les prises de position concernant l’authenticité des *Lettres* attribuées à Platon”. A provável inautenticidade da *Carta II*, assim como da *Carta VI* e de outras sugeridas por L. Brisson, não afeta nossas análises porque, como o próprio Brisson explica (p. 21), “elas testemunham dos esforços feitos pouco depois da morte de Platão para aproximar as doutrinas platônicas das doutrinas (neo)pitagóricas, aproximação que teria sido considerada como correta e que o médio- e o neoplatonismo tentou em seguida justificar”. Nossas indicações das passagens de Platão e das *Cartas* do Pseudo-Platão seguem as referências indicadas nos volumes publicados na coleção das Universités de France nas *Les Belles Lettres*.

³⁶ *Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριτὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα — φησὶ γὰρ πρῶτα — καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. Λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ· τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκεῖνον. Τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τάγαθον καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. Πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τάγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν. Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούτους μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκεῖνων γεγονέναι μαρτυρίαις πιστωσαμένους τὰς δόξας αὐτάς παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. [...] Ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ’ ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἔν, ὃ κυριώτερον ἔν, καὶ δεύτερον ἔν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἔν καὶ πολλὰ. Καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν.*

co” implícito não apenas na citação deste mito no *Timeu* (40 e - 41 a), mas em todo um conjunto de passagens de *Parmênides*, *Filebo*, das *Cartas* e da *República* de Platão. Desta forma, o mito hesiódico e a exegese apresentada por Plotino não são nem “novos” nem “atuais” e é então este mito que contém a verdadeira sabedoria antiga, contrariamente ao mito gnóstico que pode assim ser acusado de ser *recente* e de expor uma má interpretação de Platão. De fato, no *Tratado 33* (II, 9), 6, Plotino exorta os gnósticos a não mais se afastarem de Platão e dos antigos e à adotarem um método exegético mais apropriado com relação a esses textos:

Eles [= os gnósticos] têm razão em usar estas expressões tão claras que encontram em Platão. Mas, se eles querem se afastar, não é de inveja contra eles dizer-lhes que não devem estabelecer seu próprio sistema na mente de seus ouvintes zombando e insultando os Gregos, mas é preciso mostrar a eles, nela mesma, a limitação de suas próprias opiniões em comparação com as dos antigos; que eles devem criticar de modo benevolente e enquanto filósofos a opinião dos antigos; que eles devem expor, com suas próprias opiniões, aquelas que eles contradizem, de maneira justa; que eles devem visar a verdade, e não buscar sua glória acusando estes homens, cujo o mérito é há tanto tempo apreciado por pessoas que são valorosas, e para dizer a verdade, que lhe são superiores³⁷ (Traité 33 [II, 9], 6, 41-52, p. 118-119).

Assim, Plotino incentiva os gnósticos a permanecerem fiéis “a todos os ensinamentos que são próprios aos gregos” e “à opinião dos antigos”³⁸, expressões pelas quais ele se refere tanto aos textos antigos propriamente filosóficos que aos mitos gregos. Desse modo, Plotino reprova aos gnósticos de estabelecer seu próprio sistema, infligindo novidades aos textos filosóficos e aos mitos antigos, como pode ser constatado, por exemplo, na criação de um *novo mito*, como este do Éon Sabedoria (que será abertamente critica-

³⁷ ταῦτα γὰρ κείμενα παρὰ τῷ Πλάτωνι σαφῶς οὕτως λέγοντες καλῶς ποιῶσιν. Οἷς θέλουσι διαφανεῖν φθόνος οὐδεὶς λεγόντων, οὐδ’ ἐν τῷ τοῦς Ἑλληνας διασύρειν καὶ ὑβρίζειν τὰ αὐτῶν ἐν συστάσει παρὰ τοῖς ἀκούουσι ποιεῖν, ἀλλ’ αὐτὰ παρ’ αὐτῶν δεικνύναι ὀρθῶς ἔχοντα, ὅσα ἴδια αὐτοῖς ἔδοξε παρὰ τὴν ἐκείνων δόξαν λέγειν, εὐμενῶς καὶ φιλοσόφως αὐτὰς τὰς δόξας τιθέντας αὐτῶν καὶ οἷς ἐναντιοῦνται δικαίως, πρὸς τὸ ἀληθῆς βλέποντας, οὐ τὴν εὐδοκίμησιν θηρωμένους ἐκ τοῦ [πρὸς] ἄνδρας κεκριμένους ἐκ παλαιοῦ οὐ παρὰ φαύλων ἀνδρῶν ἀγαθοὺς εἶναι ψέγειν, λέγοντας ἑαυτοὺς ἐκείνων ἀμείνους εἶναι.

³⁸ A reprovação feita por Plotino aos gnósticos por desprezarem as doutrinas antigas é desenvolvida em profundidade por T. ALEKNIENE, “Plotin contre les gnostiques (tr. 33, En. II 9) : défense de l’ancienne philosophie grecque”, em F. VINEL (dir.), *Écrire contre. Quête d’identité, quête de pouvoir dans la littérature des premiers siècles chrétiens*, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2012, p. 71-91. Sobre a relação entre helenismo e cristianismo, cf. G. S. Gasparro, « Plotino e gli gnostici : un contributo al problema ‘gnosticismo ed ellenismo’ », *Cassiodorus I*, 1995, p. 125-136.

do no *Tratado 33* [II, 9]), e as noções relativas aos primeiros princípios que são aí implicados.

Ainda podemos nos perguntar se os textos gnósticos não comportam uma interpretação do mito hesiódico a partir dos textos de Platão e se não há, conseqüentemente, um debate entre Plotino e os gnósticos sobre suas exegeses. De fato, Irineu de Lião compara a descrição gnóstica do Primeiro Princípio com a de Zeus e a definição do Salvador com a de Pandora, fazendo referência explícita a Homero e Hesíodo. Ele afirma³⁹ :

Essas pessoas [= os gnósticos] não lhe parecem, querido amigo, ter concebido em suas mentes o *Zeus de Homero* muito mais do que o Senhor de todas as coisas? Quando eles [= os gnósticos] dizem que o Salvador provém de todos os Éons, tendo todos depositado nele como a flor deles mesmos, eles não dizem nada de novo em comparação com a *Pandora de Hesíodo* [cf. *Teogonia*, 561 ss. e *Os trabalhos e dos dias*, 60 ss.] O que este diz sobre ela, estes o ensinam em relação ao Salvador, fazendo dele um Pandora, se é verdade que cada um dos Éons lhe deu isso que ele tinha de melhor (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, respectivamente I, 12, 2, p. 72; livro I, t. II, p. 182)

Da mesma forma, o Pseudo-Hipólito, no final do capítulo dedicado às teorias valentinianas, conclui sua apresentação citando a *Carta II* atribuída a Platão e apresentando uma interpretação do poema de Valentino que visa mostrar que as teorias deste último partem de uma interpretação dessas passagens de Platão:

Lendo esta passagem [cf. Pseudo-Platão, Carta II, 312 d - 314 c], Valentino supôs que o rei de todas as coisas, do qual Platão falou, era o Pai, Abismo e princípio primeiro de todos os éons. Tendo Platão falado das coisas segundas que estão em torno do princípio segundo, Valentino imaginou que essas coisas segundas eram o Pleroma no interior de Horos (o limite), (isto é) todos os éons, e, nas coisas terceiras que estão em torno do princípio terceiro, ele trancou toda a ordem (do mundo) fora de Horos e do Pleroma. Valentino explicou este ordenamento em poucas palavras em um cântico, mas ao contrário de Platão, ele começa de baixo e não de cima.

³⁹ Non uidentur tibi hi, o dilectissime, homerici Iouis propter sollicitudinem [...] magis quam eius qui est uniuersorum Dominus ; et II, 14, 5, p. 183 ; livre I, t. II, p. 136-138 : Quod autem Saluatorem ex omnibus factum esse Aeonibus dicant, omnibus in eum deponentibus uelut florem suum, non extra Hesiodi Pandoram nouum aliquid adferunt : quae enim ille ait de illa, haec hi de Saluatore insinuant, Pandoron introducentes eum, quasi unusquisque Aeonum quod haberet optimum donauerit ei.

Eis o que ele diz: “Vejo tudo *suspensio* (*κρεμάμενα*) ao Espírito, vejo tudo guiado pelo Espírito, a carne *suspensa* à alma, a alma provém do ar, o ar é *suspensio* ao éter, frutos saindo do abismo, uma criança saindo da matriz”. Eis aqui o que Valentino quer dizer: a carne, segundo os Valentinianos, é a matéria, que está *suspensa* à alma do Demiurgo; a alma provém do ar, ou seja, o Demiurgo nasce do Espírito que está fora do Pleroma; o ar provém do éter, ou seja, a Sabedoria de fora nasce disso que está dentro de Horos (o limite) e de todo o Pleroma; os frutos que saem do abismo é toda a emissão dos éons realizada pelo Pai⁴⁰ (Pseudo-Hipólito, *Refutatio Omnium Haeresium*, VI, 37, 5-9, p. 63-64; p. 252-254).

É interessante notar que podemos ler no *Tratado 32* (V, 5), 9, uma descrição da interdependência entre os níveis de realidade que constitui quase um contra-exemplo à representação feita por Valentino que acabamos de citar. Aqui está a passagem:

Então, as realidades superiores se encontram naturalmente nas realidades que as precedem, estas nas realidades que lhes são anteriores, e uma realidade está em uma outra, até a primeira, que é princípio; [...] a Alma não está nele [= o mundo], mas é ele que está na Alma, pois o corpo não é um lugar para a Alma, mas a Alma está no Intelecto, o corpo na Alma, e o Intelecto em um outro; quanto a este, não existe nada além no qual ele possa ser, então ele não é em nenhuma realidade [...]; e é por isso que ele é o Bem de todas as

⁴⁰ Τούτοις περιτυχῶν Οὐαλεντίνος ὑπεστήσατο τὸν πάντων βασιλέα, ὃν ἔφη <ὁ> Πλάτων οὕτως, Πατέρα καὶ Βυθὸν καὶ παστ <ἦν καὶ πη> γῆν τῶν ὅλων αἰώνων. δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα τοῦ Πλάτωνος εἰρηκότος, τὰ δεύτερα Οὐαλεντίνος τοῦ<ς> ἐντὸς Ὁρου [τὸν ὄρον] ὑπέθετο πάντας αἰῶνας, / καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα <τοῦ Πλάτωνος εἰρηκότος, τὰ τρίτα> τὴν ἔξω τοῦ Ὁρου καὶ τοῦ πληρώματος διαταγὴν συνέθηκε πᾶσαν. καὶ δεδήλωκεν αὐτὸ δι' ἐλαχίστων Οὐαλεντίνος ἐν ψαλμῷ, κάτωθεν ἀρξάμενος, οὐχ ὥσπερ ὁ Πλάτων ἄνωθεν, λέγων οὕτως·

Θέρος

Πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω,

πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ·

σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην,

ψυχὴν δ' ἀέρος ἐξεχομένην,

ἀέρα δ' ἐξ αἴθρης κρεμάμενον·

ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους,

ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον.

οὕτως ταῦτα νοῶν· σὰρξ ἐστὶν ἡ ὕλη κατ' αὐτούς, ἥτις κρέματα ἐκ τῆς ψυχῆς, <τουτέστι> τοῦ δημιουργοῦ· ψυχὴ δὲ ἀέρος ἐξέχεται, τουτέστιν ὁ δημιουργὸς τοῦ Πνεύματος <τοῦ> ἔξω πληρώματος· αἴθρ δὲ αἴθρης ἐξέχεται, τουτέστιν ἡ ἔξω Σοφία τοῦ ἐντὸς Ὁρου καὶ παντὸς πληρώματος <Πνεύματος>. ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὶ φέρονται, <τουτέστιν> ἢ ἐκ τοῦ Πατρὸς πᾶσα προβολὴ τῶν αἰώνων γενομένη.

realidades porque elas existem e, ao mesmo tempo, elas estão suspensas a Ele, cada uma de uma maneira diferente⁴¹ (32 [V, 5], 9, 5-38, minha tradução).

Por esta descrição em 32 (V, 5), 9, Plotino insiste na distinção e na relação entre os três princípios da realidade que ele havia enunciado no *Tratado 32* (V, 5), 3, em uma analogia com os três deuses e os três reis. A principal fonte desta analogia é o mito hesiódico interpretado a partir da passagem 312 e - 313 a da *Carta II* do Pseudo-Platão. De fato, constatamos neste sentido que a passagem 312 e da *Carta II* é citada por Plotino em tratados onde o mito hesiódico também é interpretado, como nos tratados 32 (V, 5), 3, 3-4; 50 (III, 5), 8, 8, e em 10 (V, 1), 8, citado anteriormente, o qual também menciona a passagem 323 d da *Carta VI* do Pseudo-Platão⁴².

A estrutura da realidade assim apresentada por Plotino em 32 (V, 5), 3 e 9, parece corrigir os elementos platônicos dos quais os gnósticos se apropriaram. Isto traz um argumento adicional à idéia de que o debate exegético sobre os níveis hierárquicos da realidade a partir da tradição platônica está no centro da polêmica entre Plotino e os gnósticos.

Sabemos que os heresiologistas tentaram depreciar o pensamento gnóstico por um método que consistia em associar a cada “teoria – heresia” gnóstica uma doutrina pagã e filosófica e podemos constatar isso no prólogo do *Refutatio Omnium Haeresium*. Assim, não podemos nem confiar completamente, nem nos restringir apenas a seus testemunhos para nos pronunciarmos sobre as fontes dos gnósticos. Entretanto, os estudos atuais sobre as referências dadas pelos heresiólogos e pelos próprios textos gnósticos sobre as fontes das doutrinas gnósticas, têm muitas vezes confirmado a idéia de que os gnósticos construíram suas teorias reinterpretando vários escritos da tradição grega, principalmente os escritos de Platão⁴³.

⁴¹ Πέφυκεν οὖν τὰ μὲν ὕστατα ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν ὑστάτοις, τὰ δ' [ἐν πρώτοις] ἐν τοῖς προτέροις καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ, ἕως εἰς τὸ πρῶτον ἀρχὴν ὄν. (...) Ψυχὴ δὲ οὐκ ἐν ἐκείνῳ, ἀλλ' ἐκεῖνος ἐν αὐτῇ· οὐδὲ γὰρ τόπος τὸ σῶμα τῆ ψυχῆ, ἀλλὰ ψυχὴ μὲν ἐν νῶ, σῶμα δὲ ἐν ψυχῇ, νοῦς δὲ ἐν ἄλλῳ· τούτου δὲ οὐκέτι ἄλλο, ἢ ἂν ἦν ἐν αὐτῷ· οὐκ ἐν ὁμοῦν ἄρα· (...) Διὸ καὶ ταύτη ἀγαθὸν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἔστι καὶ ἀνήρηται πάντα εἰς αὐτὸ ἄλλο ἄλλως. Διὸ καὶ ἀγαθότερα ἕτερα ἐτέρων, ὅτι καὶ μᾶλλον ὄντα ἕτερα ἐτέρων.

⁴² Plotino se refere novamente à *Carta II* do Pseudo-Platão para afirmar os três princípios da realidade nos tratados 38 (VI, 7), 42, 4-6 e 9-11 e 51 (I, 8), 2, 28-31.

⁴³ Isto já foi demonstrado por numerosos trabalhos, notadamente por J. TURNER, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec-Louvain-Paris: Presses Université Laval, 2001.

O *Tratado 10* (V, 1)

Um outro argumento que nos leva a crer que o mito hesiódico constitui para Plotino uma espécie de resumo ou emblema de suas principais dissensões com o pensamento gnóstico é o fato de que as duas principais teses sobre as quais será fundada a crítica de Plotino dirigida aos gnósticos no *Tratado 32* e que serão retomadas no *Tratado 33* (II, 9), ou seja, a tese de que o Intelecto é sempre inteligente e unido aos inteligíveis, e a tese de que a realidade constituída em torno de três princípios fundamentais, são também apresentadas no *Tratado 10* (V, 1) acompanhadas por uma análise deste mito hesiódico. Além disso, Plotino expõe a definição das Almas e sua ligação com o Intelecto nos capítulos 1, 2 e 3 do *Tratado 10* (V, 1), usando temas e um vocabulário muito presentes nos escritos gnósticos⁴⁴, antes de apresentar sua teoria dos três princípios da realidade e de baseá-la primeiramente (como no *Tratado 32*, 1-2) na definição do Intelecto e dos inteligíveis e, em seguida (como no *Tratado 32*, 3-13), por uma harmonização entre a tríade hesiódica (os três deuses Urano, Cronos e Zeus), as tríades platônicas (os três reis da *Carta II*, as três hipóteses do *Parmênides* de Platão) e a *República* de Platão, onde ele identifica o Bem com o Uno, o Intelecto com o que pertence ao Ser, e a Alma com o que deve seguir o Ser Primeiro.

Uma ilustração condensada dessas teorias se encontra na passagem do capítulo 8, 1-27 citado anteriormente e nas passagens dos capítulos 7, 9 e 10 que serão analisadas agora.

Na verdade, a narrativa hesiódica do *Tratado 10* (V, 1), 7, é introduzida por uma descrição do Intelecto e dos inteligíveis, e a interpretação plotiniana do mito não deixa aberta nenhuma possibilidade de imperfeição na sua doutrina da interioridade imutável dos inteligíveis no Intelecto. Plotino explica, em primeiro lugar, que o Intelecto gera e engole “todos os seres, toda a beleza das Idéias e todos os deuses inteligíveis”⁴⁵ (*Tratado 10* [V, 1], 7, 27-32, p. 24-25) que ele gerou, porque quer mantê-los em si mes-

⁴⁴ Ver também T. G. SINNIGE, *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*, p. 55 e ss.

⁴⁵ Ταύτης τοι γενεᾶς ὁ νοῦς οὗτος ἀξίας νοῦ τοῦ καθαρωτάτου μὴ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς φῦναι, γενόμενον δὲ ἤδη τὰ ὄντα πάντα σὺν αὐτῷ γεννηῆσαι, πᾶν μὲν τὸ τῶν ἰδεῶν κάλλος, πάντα δὲ θεοῦς νοητοῦς· πλήρη δὲ ὄντα ὧν ἐγέννησε καὶ ὡσπερ καταπιόντα πάλιν τῷ ἐν αὐτῷ ἔχειν μηδὲ ἐκπεσεῖν εἰς ὕλην μηδὲ τραφῆναι παρὰ τῆ Ῥέα [...].

mo para impedi-los de caírem na matéria e de crescerem próximos de Réia. A esposa de Cronos representa o movimento em direção ao corpo que impediria a interioridade dos inteligíveis no Intelecto. Esta interpretação de Plotino adere à interpretação heraclíteana proposta por Platão no *Crátilo*⁴⁶, no qual o nome da deusa Réia expressa a idéia disso que não permanece sempre idêntico a si mesmo, mas que está sujeito ao tornar-se.

Plotino então se apressa em seguida a explicar que, como Cronos não reteve Zeus em seu interior, isto não constitui um motivo para pensar que a imutabilidade dos inteligíveis em sua relação com o Intelecto faliu num certo momento.

[...] Antes de Zeus vem Cronos, o Deus muito sábio que retoma sempre nele os seres que ele gera, de tal maneira que o Intelecto é pleno e saciado; mas então, uma vez saciado, Cronos gera Zeus; da mesma forma o Intelecto gera a Alma, quando ele atinge seu ponto de perfeição⁴⁷ (*10 [V, 1], 7, 33-37, p. 25*).

Assim, fica claro que a geração da Alma a partir do Intelecto não constitui uma “saída” que causaria uma “falta” porque a Alma (ou Zeus) não deixa um lugar “vazio” ou “faltando” dentro do Intelecto, já que, desde seu nascimento, o Intelecto já estava saciado.

Plotin explica em seguida as razões pelas quais o Intelecto gera a Alma:

Porque um ser completo deve gerar e uma tão grande potência não deve permanecer estéril. Mas não é possível também que, neste caso, o ser gerado seja superior; sendo uma imagem do gerador, ele é inferior a ele. [...] O produto do Intelecto é um *logos* e uma realidade capaz de reflexão [...], por um lado está unido ao Intelecto [...] e, ele mesmo, pensa; por outro lado, está em contato com o que vem depois dele, ou melhor, ele também gera seres que são necessariamente inferiores a ele⁴⁸ (*10 [V, 1], 7, 36-48, p. 25*).

⁴⁶ Platão, *Crátilo*, 402 a 4 et ss.

⁴⁷ [...] Κρόνον μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Δία γενέσθαι ἃ γεννᾷ πάλιν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, ἧ καὶ πλήρης καὶ νοῦς ἐν κόρῳ· μετὰ δὲ ταῦτά φασι Δία γεννᾷν κόρον ἤδη ὄντα· ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς, νοῦς ὧν τέλειος...

⁴⁸ Καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾷν ἔδει, καὶ μὴ δύναμιν οὔσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι. Κρεῖττον δὲ οὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἔλαττον ὄν εἶδωλον εἶναι αὐτοῦ, ἀόριστον μὲν ὡσαύτως, ὀριζόμενον δὲ ὑπὸ τοῦ γεννήσαντος καὶ οἷον εἰδοποιούμενον. Νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρημένον ἐκείνου, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀποπιμπλάμενον καὶ ἀπολαῦον καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοοῦν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χεῖρονα.

Deste modo, Plotino mostra a necessidade de que a Alma saia do Intelecto e que ela constitua, conseqüentemente, um universo próprio a ela mesma. É preciso enfatizar novamente o paralelo entre Zeus, o último filho de Cronos, e o Éon Sabedoria, última emanção do Pleroma. Estes argumentos podem ter por alvo a idéia gnóstica de que o Éon Sabedoria, fazendo parte do Pleroma, possa não ser inteligente e ser capaz de perturbar a estrutura do Pleroma, porque isso significaria dizer que ele disporia de um poder de ação de alguma forma superior àquele concedido à realidade da qual ela se origina. Ou ainda, estes argumentos podem ser dirigidos à idéia gnóstica de que o Demiurgo gerado pelo Éon Sabedoria pode ter um poder de geração de alguma forma não dirigido por um princípio superior.

Em todo caso, as posições de Plotino aniquilam vários elementos, se não a própria estrutura do sistema gnóstico organizado em torno do mito do Éon Sabedoria: que é por causa de um desejo do Éon Sabedoria que ele saiu do Pleroma e criou o universo sensível; que o Éon Sabedoria deveria ter permanecido dentro do Pleroma; e, finalmente, que a queda do Éon Sabedoria tornou o Pleroma imperfeito porque ela causou uma falta no interior deste.

Em *10* (V, 1), 9, Plotino critica as teorias de Parmênides, Anaxágoras, Heráclito, Empédocles, Pitágoras e seus discípulos, Fercídeo, mas também Aristóteles, para afirmar que através delas não é possível confirmar completamente sua doutrina. Ele termina sua demonstração reafirmando seu ponto de vista como segue em *10* (V, 1), 10:

Eis aqui no que se deve acreditar: primeiro, há o Um, que está além do Sendo, tal como nossa argumentação tentou demonstrar, na medida em que é possível demonstrar um tal assunto; em seguida, depois dele, o Sendo e o Intelecto e, em terceiro lugar, a natureza da Alma⁴⁹ (*10* [V, 1], 10, 1-4, p. 28).

Como já mencionamos, o *Tratado 32* (V, 5) desenvolve as noções anunciadas durante a narrativa do mito e de sua exegese no *Tratado 10* (V, 1). De fato, no *Tratado 32* (V, 5), 1 – 3, 2, Plotino volta à definição da relação entre o Intelecto e os inteligíveis. No *Tratado 32*, 3, 3-4, ele retoma a exegese da *Carta II* (312 e) atribuída a Platão com o paralelo entre o Um e o

⁴⁹ Ὅτι δὲ οὕτω χρῆ νομίζειν ἔχειν, ὡς ἔστι μὲν τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἕν, οἷον ἤθελεν ὁ λόγος δεικνύναι ὡς οἷόν τε ἦν περὶ τούτων ἐνδείκνυσθαι, ἔστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὄν καὶ νοῦς, τρίτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις, ἥδη δέδεικται.

Primeiro Rei, o Intelecto e o Segundo Rei, e a Alma e o Terceiro Rei, e ele reitera esta interpretação afirmando a correspondência entre o Um, o Intelecto e a Alma com respectivamente Urano, Cronos e Zeus do mito hesiódico. No *Tratado 32*, 4 e 5, Plotino explicita, a partir do tema dos números, a noção do Um enquanto “o um que é um” (137 c) e o Intelecto enquanto “o um que é” (143 a) e, por dedução, a Alma como “o um e múltiplo” (156 b), inspirando-se do *Parmênides* de Platão. Em 32, 6, 7 e 8, ele se concentra na analogia entre o Um-Bem e a Luz se baseando na *República*. E, finalmente, em 32, 9 – 13, ele se dedica à noção do Um-Bem, sempre se baseando na *República*. Plotino estabelece, então, uma harmonia entre estas doutrinas e a apresenta sob a forma de um discurso que ao mesmo tempo exorta a alma a voltar ao Princípio Primeiro e a educa sobre a maneira de proceder.

Podemos assim constatar que, através da narrativa hesiódica, Plotino afirma de modo magistral sua doutrina de que os inteligíveis são interiores ao Intelecto, ao mesmo tempo em que ele estabelece através desta doutrina a idéia da existência de apenas três níveis de realidades, idéia que será reafirmada por ele claramente contra os gnósticos no *Tratado 33* (II, 9), 2, 1.

O *Tratado 50* (III, 5)

A definição da Alma é um tema central da polêmica antignóstica, como podemos constatar pelas numerosas referências de Plotino a esta questão no *Tratado 33*⁵⁰. A referência a Zeus no final do capítulo 3 do *Tratado 32* (V, 5) apresenta de forma condensada as idéias que são desenvolvidas de maneira mais detalhada na narrativa hesiódica do *Tratado 50* (III, 5), 2, onde Plotino disserta sobre a natureza da Alma (ou Afrodite) e das realidades que dela derivam.

A narrativa hesiódica do *Tratado 50* (III, 5) delinea com mais precisão a crítica antignóstica de Plotino e, embora ele afirme frequentemente que todas as almas são uma só, podemos notar que neste tratado Plotino dissocia, de certa forma, a Alma transcendental Uraniana, transcendente, da Alma do Mundo, do Todo ou do universo, a qual “se eleva à contemplação

⁵⁰ Ver, por exemplo, capítulos 4, 7, 9, 10 e 11.

do mundo inteligível e assim se volta para a alma transcendente que então a ilumina” (HADOT, *Plotin. Traité 50*, p. 192).

Esta “dissociação parcial” entre a Alma Divina e a Alma do Mundo poderia muito bem constituir uma crítica à teoria gnóstica, suposta por Plotino no *Tratado 33* (II, 9), segundo a qual haveria uma dissociação total entre o Éon Sabedoria (Hochmah) e o Éon Sabedoria-Achamoth. Ela contradiz a idéia gnóstica de que a Alma cai completamente e gera um universo sensível que não se assemelha àquele do seu Pai; de fato, Plotino especifica que existe uma Alma Divina que permanece sempre no interior do Intelecto e que mesmo se a Alma do Mundo permanece sempre indissolúvelmente ligada à Alma Divina, trata-se somente da Alma do Mundo, aquela que de certa forma olha para baixo. Esta *correção* feita por Plotino à idéia gnóstica de uma Alma verdadeiramente duplicada mostra a proximidade entre as doutrinas deles e como a polêmica entre eles não se restringe a certos temas ou tratados, mas está subjacente ao conjunto da filosofia de Plotino.

A leitura da seguinte passagem do *Tratado 50* (III, 5), 2, nos confirma isto. Plotino conta a história do nascimento de Afrodite

que chamamos de uraniana porque ela vem de Cronos, o Intelecto, que é filho de Urano; é preciso necessariamente que ela seja a alma mais divina, que vem imediatamente de Cronos, o Intelecto que é filho de Urano; é preciso necessariamente que ela seja a alma mais divina, que vem imediatamente de Cronos, ela, pura e sem mistura, dele, puro e sem mistura, a alma que permanece no alto, de modo que ela não quer nem possa vir até aqui embaixo, porque é na sua natureza de não poder ir na direção das coisas daqui de baixo, pois ela é uma realidade separada, uma essência que não participa da matéria. É por isso que, sobre ela, deixou-se a entender que existia um ensinamento oculto dizendo que ela é sem mãe [cf. Platão, *Banquete*, 180 d 7]; ela, certamente, que podemos chamar com razão de deusa e não de *daimon*, pois não está misturada com nenhuma outra coisa, mas permanece pura em si mesma. Pois isto que nasceu imediatamente do Intelecto também é puro, pois, graças a essa proximidade imediata do Intelecto, ele encontra em si mesmo sua força, já que, por sua vez, *essa alma tem em si o desejo, precisamente, de permanecer imóvel junto ao seu gerador* [= o Intelecto], que é poderoso o suficiente para mantê-la no alto — é por isso que *não é possível que essa alma possa cair*, ela que está suspensa ao Intelecto [...] ⁵¹ (Tratado 50 [III, 5], 2, 19-30, p. 110-111).

⁵¹ Τὴν δὲ οὐρανίαν λεγομένην ἐκ Κρόνου νοῦ ὄντος ἐκείνου ἀνάγκη ψυχὴν θειοτάτην εἶναι εὐθὺς ἐξ αὐτοῦ ἀκήρατον ἀκηράτου μείνασαν ἄνω, ὡς μηδὲ εἰς τὰ τῆδε ἐλθεῖν μήτε ἐθελήσασαν μήτε δυναμένην [ὅτι ἦν φύσεως], μὴ κατὰ τὰ κάτω φύσαν βαίνειν χωριστὴν οὐσάν τινα ὑπόστασιν καὶ ἀμέτοχον ὕλης οὐσίαν — ὅθεν αὐτὴν τούτῳ ἠνίττοντο, τῷ ἀμήτορα εἶναι — ἦν δὴ καὶ θεὸν ἄν τις δικαίως, οὐ δαίμονα εἶποι ἄμικτον οὐσαν καὶ

Ele faz em seguida a distinção entre esta Alma Divina (a Afrodite Uraniana) e a Alma do Mundo (a Afrodite, filha de Zeus e de Dione):

Mas como era necessário que existisse também uma alma deste Todo daqui de baixo, é ao mesmo tempo que ela, dessa vez, que foi gerado também o outro Amor [...]; e, porque esta Afrodite não é mais “apenas alma” nem “absolutamente alma”, mas Alma do Mundo [...] ⁵² (50 [III, 5], 3, 27-32, p. 116).

E é preciso também admitir que existem múltiplas Afrodites no universo, que são, elas também, *daimones* que vieram à existência, no universo, ao mesmo tempo que o Amor, e escorrendo de uma certa Afrodite universal, como das Afrodites particulares e múltiplas suspensas à ela [...] ⁵³ (50 [III, 5], 4, 18-21, p. 120)

Pierre Hadot mostra que essa “certa Afrodite Universal” da qual fala aqui Plotino não é a Alma Universal mais divina, mas a Alma do Mundo, pois se trata de uma alma que é apenas relativamente universal⁵⁴, e que

Plotino opõe a alma uraniana à Alma do Mundo. Essa alma divina é ‘somente alma’, ela é alma ‘absolutamente alma’, ou seja, ela não é a alma de alguma coisa, uma alma que seria em relação com algo de outro. É, portanto, a alma mais divina, a alma que habita no mundo inteligível, no Intelecto⁵⁵ (HADOT, *Plotin. Traité 50* [III, 5], p. 174, tradução minha)

Vemos, além disso, que o tema do desejo da Alma anunciado no final do *Tratado 32* (V, 5), 3, é desenvolvido nas seguintes passagens do *Tratado 50* (III, 5):

Bem, seguindo Cronos ou, se preferir, o Pai de Cronos, Urano, Afrodite (= Divina) dirigiu sua atividade para ele e ela foi atraída por ele e, cheia de amor por ele, ela gerou o Amor, e é com esse Amor que ela olha para seu Pai⁵⁶ (50 [III, 5], 2, 32-35, p. 111-112).

καθαράν ἐφ’ ἑαυτῆς μένουσαν. Τὸ γὰρ εὐθὺς ἐκ νοῦ πεφυκὸς καθαρὸν καὶ αὐτό, ἅτε ἰσχύον καθ’ ἑαυτὸ τῷ ἐγγύθεν, ἅτε καὶ τῆς ἐπιθυμίας οὐσίας αὐτῆ καὶ τῆς ἰδρύσεως πρὸς τὸ γεννήσαν ἱκανὸν ὃν κατέχειν ἄνω· ὅθεν οὐδ’ ἂν ἐκπέσοι ψυχὴ νοῦ ἐξηρημένη [...].

⁵² Ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦδε τοῦ παντὸς ψυχὴν εἶναι ἔδει, ὑπέστη μετὰ ταύτης ἤδη καὶ ὁ ἄλλος Ἔρως ὄμμα καὶ ταύτης, ἐξ ὀρέξεως καὶ αὐτὸς γεγεννημένος. Τοῦ δὲ κόσμου οὐσα ἢ Ἀφροδίτη αὐτὴ καὶ οὐ μόνον ψυχὴ οὐδὲ ἀπλῶς ψυχὴ καὶ τὸν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ [...].

⁵³ Ἴεσθαι δὲ χρὴ καὶ Ἀφροδίτας ἐν τῷ ὄλῳ πολλὰς, δαίμονας ἐν αὐτῷ γενομένας μετ’ Ἐρωτος, ρυείσας ἐξ Ἀφροδίτης τινὸς ὄλης, ἐν μέρει πολλὰς ἐκεῖνης ἐξηρημένας [...].

⁵⁴ Minha tradução à partir de P. HADOT, *Plotin. Traité 50* (III, 5), nota 163, p. 120.

⁵⁵ Minha tradução à partir de P. HADOT, *Plotin. Traité 50* (III, 5), p. 174.

⁵⁶ Ἐφεπομένη δὴ τῷ Κρόνῳ ἦ, εἰ βούλει, τῷ πατρὶ τοῦ Κρόνου Οὐρανῷ ἐνήργησέ τε πρὸς αὐτὸν καὶ ὤκειώθη καὶ ἐρασθεῖσα Ἔρωτα ἐγέννησε καὶ μετὰ τούτου πρὸς αὐτὸν βλέπει, [...]. O restante desta passagem é dedicado ao tema do olho e da visão, que também é abordado por Plotino no *Tratado 32* (V, 5), 7.

Pois toda alma deseja o Bem, tanto aquela que é “misturada” como aquela que se tornou a alma de uma realidade particular, pois toda alma vem imediatamente logo após a Alma Divina e dela deriva⁵⁷ (50 (III, 5), 3, 36-38, p. 117).

Conclusões

A articulação e a complementaridade entre as interpretações de Urano, Cronos, Zeus e de seu desejo de contemplar seu Pró-Pai, apresentado nos tratados 10 (V, 1), 31 (V, 8), 32 (V, 5) e 50 (III, 5), mostraram a ligação entre o mito hesiódico com duas teses principais de Plotino, a saber, a doutrina da interioridade dos inteligíveis ao Intelecto e sua teoria que limita os princípios da realidade a três: o Um, o Intelecto e a Alma. Os diversos argumentos desenvolvidos permitiram constatar que a definição do Intelecto (e dos inteligíveis), representada pela figura de Cronos, desempenha um papel fundamental na interpretação de Plotino do mito hesiódico; de fato, a escolha de estabelecer os inteligíveis dentro do segundo nível da realidade influencia a determinação dos outros níveis: superiores e inferiores.

As interpretações plotinianas do mito revelaram ainda que estas duas teses principais de Plotino – que constituem o núcleo de seu pensamento – são também os eixos centrais a partir dos quais se articula sua polêmica antignostica.

Tais interpretações manifestam a importância deste mito na polêmica antignostica e indicam como esta polêmica permeia, graças a essas interpretações, as *Enéadas*. Elas renovam assim, profundamente, nossa visão do conjunto da obra de Plotino.

Recebido em 05/01/2021 e aprovado em 20/01/2021

Referências bibliográficas

ALEKNIENE, T. “Plotin contre les gnostiques (tr. 33, *En. II 9*): défense de l’ancienne philosophie grecque”. In: VINEL, F. (org.). *Écrire contre. Quête d’identité, quête de pouvoir dans la littérature des premiers siècles chrétiens*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2012, p. 71-91.

ARMSTRONG, A. H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.

⁵⁷ Πᾶσα γὰρ ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἡ μεμιγμένη καὶ ἡ τινὸς γενομένη· ἐπεὶ καὶ αὕτη ἐφεξῆς ἐκείνη καὶ ἐξ ἐκείνης.

BRÉHIER, É. *Plotin, Ennéades*, vols I-VI (2). Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938.

BRISSON, L. *Platon. Lettres*. Paris: Garnier-Flammarion, 1997.

BRISSON, L. – CHERLONNEIX, J. L. – GOULET-CAZE, M. O. (org.) *Porphyre, La Vie de Plotin, t. II, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*. Paris: Vrin, 1992.

CILENTO, V. *Plotino. Paideia Antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III, 8 ; V, 8 ; V, 5 ; II, 9*. Florence: Le Monnier, 1971.

DUFOUR, R. “Annexe 1, Les traités 30 à 33: un grand traité?”. In: BRISSON, L; PRADEAU, J.-F. (org.). *Plotin: Tratados 30-37*. Apresentado, traduzido e anotado: Luc Brisson, Richard Dufour, Jérôme Laurent e Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2006, p. 399-406.

ELSAS, C. *Neuplatonische und Gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. Berlin-New York: De Gruyter, 1975.

GARCIA BAZAN, F. *Plotino y la gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*. Buenos-Aires: Fund. para la Educ., la Ciencia e la Cultura, 1981.

GASPARRO, G. S.. “Plotino e gli gnostici: un contributo al problema ‘gnosticismo ed ellenismo’”, *Cassiodorus I*, 1995, p. 125-136.

GNÓSTICOS, *La Sagesse de Jésus-Christ (BG, 3 et NH III, 4)*. Introdução, edição do texto copto, tradução, comentário e notas: Catherine Barry. Québec-Louvain-Paris: Les Presses de l'Université de Laval/Éditions Peeters, 1993.

GNÓSTICOS, *Écrits gnostiques: Codex de Berlin*. Introdução, tradução, comentário e notas: Michael Tardieu. Paris: Cerf, 1984.

GNÓSTICOS, *Eugnoste. Lettre sur le Dieu transcendant (NH III, 3 et V, 1)*, introdução, edição do texto copto, tradução, comentário e notas: Anne Pasquier. Québec-Louvain-Paris/Laval: Les Presses de l'Université de Laval/Éditions Peeters, 2000.

GUERRA, C. “Porfirio editore di Plotino e la paideia antignostica”. *Patavium* 8. , fasc. 15, 2000, p. 111-137.

HADOT, P. “Le plan du *Traité 33* et l'hypothèse du ‘Grand Traité’”. In: SOARES SANTOPRETE, L. G.; VAN DEN KERCHOVE, A. (org.). *Plotin et les Gnostiques*. Paris: Brepols, coleção BEHE-SR, a ser publicado, 22 p.

HADOT, P. “Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus, Treatise Against the Gnostics”. In: BLUMENTHAL, H. J. e MARKUS, R. A. (org.). *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*. Londres: Variorum Publications, 1981, p. 124-137.

HADOT, P. “Images mythiques et thèmes mystiques dans un passage de Plotin” (V, 8, 10-13). In: Não indicado (org). *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*. Fontenay aux Roses: École Normale Supérieure, 1981, p. 205-214.

HADOT, P. *Plotin, Traité 50 (III, 5)*, Paris: Cerf, 1990.

HADOT, P. “Plotin et les Gnostiques”. In : HADOT, P. *Plotin, Porphyre : Études néoplatoniciennes*, Paris: Vrin, 1999, p. 210-223.

HADOT, P. *Le Voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de nature*. Paris: Gallimard, 2004.

HARDER, R. “Eine neue Schrift Plotins” . *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie*, 71, 1936, p. 1-10.

HENRY, P. H.; SCHWYZER, R. *Plotini Opera (Editio Minor)*, t. I-III, Oxford: Clarendon Press, 1964-1982.

HESÍODO, *Théogonie - Les Travaux et les Jours - Le Bouclier*. texto preparado e traduzido: Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1928.

IRINEU DE LIÃO, *Contre les Hérésies. Dénonciation et réfutation de la Gnose au nom menteur*. Tradução : Adeline Rousseau Paris e Louis Doutreleau, Paris, 2001 (1984¹).

NARBONNE, J. – M FERRONI, L. – ACHARD, M. *Plotin, Œuvres Complètes, Introduction Traité 1 [I, 6], Sur le Beau*. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

OLIVEIRA, L. *Plotino, escultor de mitos*. São Paulo: Annablume, 2013.

ORBE, A. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo, Estudios Valentinianos*, I/1, Roma: 1958.

PÉPIN, J. “Plotin et les Mythes”. *Revue philosophique de Louvain* 53, 1955, p. 5-27. Reimpresso em *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Aubier, 1976, p. 190-209.

PSEUDO-HIPÓLITO. *Refutatio Omnium Haeresium*, edição de M. MARCOVICH. Berlin-New York: W. de Gruyter, 1986.

PSEUDO-HIPÓLITO. *Philosophumena ou la Réfutation de toutes les Hérésies*, tradução de A. SIOUVILLE. Milão: Archè, 1988.

REGNIER, D. *Plotin. Traité 27 (IV, 3): Introduction, traduction, commentaire et notes*. Tese de doutorado defendida em Paris na École Pratique des Hautes Études, seção V, 2 vols, 2007.

ROLOFF, D. *Plotin, Die Großschrift: III, 8; V, 8; V, 5; II, 9*, Berlin: DeGruyter, 1970.

SAGNARD, F. M. *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris: Vrin, 1947.

SINNIGE, T. G. *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*. Dordrecht/Boston: Kluwer Academic, 1999.

SOARES SANTOPRETE, L. G. “New Perspectives on the Structure of Plotinus’ Treatise 32 and his Anti-Gnostic Polemic”. In: SENG, H. – TOMMASI, C. O. – SOARES SANTOPRETE, L. G. (org.). *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, coleção Bibliotheca Chaldaica 6, 2016, p. 109-163.

SOARES SANTOPRETE, L. G. “Le mythe d’Ouranos, Kronos et Zeus comme argument antignostique chez Plotin”. In: VAN DEN KERCHOVE, A. e SOARES SANTOPRETE, L. G. (org.). *Gnose et Manichéisme. Entre les oasis d’Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*. Turnhout: Brepols, coleção BEHE 176, 2017, p. 829-858.

SOARES SANTOPRETE, L. G. “L’Intellect, les intelligibles et l’ignorance : hiérarchie et polémique antignostique dans le Traité 32 (Enn. V, 5), 1 – 3, 2 de Plotin”. In: TOMMASI, C. O. – SOARES SANTOPRETE, L. G. – SENG, H. (org.). *Hierarchie und Ritual: Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, coleção Bibliotheca Chaldaica 7, 2018, p. 157-194.

SOARES SANTOPRETE, L. G. e VAN DEN KERCHOVE, A. *Plotin et les gnostiques*. Paris: Brepols, collection « BEHE-SR », à ser publicado.

SOARES SANTOPRETE, L. G. *Plotin, Traité 32 (V, 5), Sur l’Intellect, que les intelligibles ne sont pas hors de l’Intellect et sur le Bien : Introduction, traduction, commentaire et notes*, Paris: Vrin, collection “Les écrits de Plotin”, à ser publicado.

SOARES SANTOPRETE, L. G. « Exegese do Tratado Acerca da Beleza Inteligível (V, 8 [31]) de Plotino », *Revista ciências humanas* 23/1-2 (2000), p. 63-88.

SOARES SANTOPRETE, L. G. « Plotino, Acerca da Beleza Inteligível (Enéada V, 8 [31]) – Introdução, tradução e notas », *Kriterion – Revista de filosofia* 44/107 (2003), p. 110-135.

SOLMSEN, F. “Plotinus V 5, 3, 21 ff., a Passage on Zeus”, *Museum Helveticum* 43, 1986, p. 68-73.

TERTULIANO. *Contre les Valentiniens*, introdução, edição e tradução por J.-C. FREDOUILLE. Paris: Éditions du Cerf, 2 vols, coleção Sources chrétiennes 280 e 281, 1980.

TURNER, J. *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Québec-Louvain-Paris: Presses Université Laval, 2001.

WOLTERS, A. M. “Notes on the structure of *Enneads* II, 9”. In: VAN DER GOOT, H. (org.). *Life is Religion, Essays in Honor of H. Evan Runner*. Ontario: Paideia Press, 1981, p. 83-94.



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